







الفكر المعاصر

العدد ٥ مايو ١٩٦٩



الهيئة الفاهرة

عدد ممتاز



مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير :

د . فؤاد زكريّا

مستشار التحرير :

د . أسامة الخولى

أنيس منصور

د . عبد الغفار مكاوى

د . فوزى منصور

سكرتير التحرير :

جلال العشرى

المترجم الفنى :

صفوت عباس

تصدر شهرياً عن :

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والنشر

ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١١٩٧

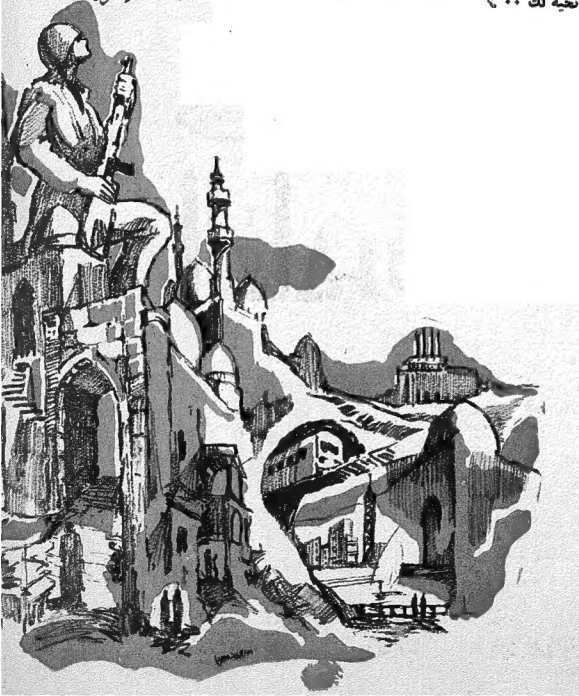
٤	تحية لك د . عبد الغفار مكاوى	صفحة
<u>حول ندوة ألفية القاهرة</u>		
٦	القاهرة مدينة ثقافية د . ابراهيم مذكور	
١٢	تاريخ الأزهر وتطوره د . سعيد عبدالفتاح عاشور	
١٨	الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى القاهرة تقديم : د . فؤاد زكريا	
٢٨	قاهرة الألف عام تقديم : جلال العشرى	
٣٧	الأفغانى باعث النهضة الفكرية د . حسن حنفى	
<u>كتب جديدة</u>		
٤٩	مصر الاستعمار والثورة عرض : د . خليل صابات	
٥٨	القاهرة عرض : صلاح المداوى	
<u>دراسات من الندوة</u>		
٦٤	تأسيس القاهرة وتعبيره عن الرقى الانسانى ريجيس بلاشير	
٦٩	الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعملاء القاهرة عفاف لطفى السيد	
٧٥	جمال الدين الأفغانى فى القاهرة د . عثمان أمين	
٨٠	أثر القاهرة فى نهضة اللغة العربية وآدابها محمد خلف الله أحمد	
٨٩	تاريخ القاهرة الاقتصادى سليمان مصطفى زبيس	
٩٧	اسهام الفاطميين فى الفلسفة الإسلامية محجوب بن ميلاد	
<u>لقضاء الفكر</u>		
١٠٤	مع د . أحمد عزت عبد الكريم اعداد : سامح كريم	
١١٠	مستشرقان من الشرق والغرب اعداد : فتحي العشرى	
<u>ندوة الفكر</u>		
١١٤	فى معرض الفن الاسلامى اعداد : عبد المجيد شكرى	

تحية لك

تحية لك يا مدينتي الجميلة الخالدة ..
يا ابنة الفسطاط والقطن ، وحفيدة منف وطيبة ..
يا ذات الالف عام ، والالف مئذنة تمجد اسم الله ليل نهار ، ومئات
الابراج تدعو أجراسها للسلام على الأرض ..
تحية لك يا من صنعت لك الطبيعة جبلا شهما يحرسك ، وصحراء
عن الجانبين تدفئك ، وشربانا من دم الحياة كان دمعاً ذرفتها إيزيس ،
ولم يزل يجعل اليك وعد السماء الأرض بالفردوس ..
تحية لك يا زهرة افريقيا ، ومنازة الاسلام ، وقبلة العروبة ، وملتقى
الشرق والغرب ..
تحية لك وأنت تجاهدين المحنة ، وتتجاوزين النكسة ، وتصمدين
بارادة أبناك لبرابرة العصر المفرورين المغامرين ..
تحية لك يا سفينة الحضارة العظيمة الراسخة ، مهما تقلبت
الأمواج من تحتك ، ولاتت الرياح من حولك ، وحاول القراصنة الجند
أن ينالوا منك ..
تحية لك يا معلمة الثبات والصبر والاستقرار وأنت تواجهين صعاليك
الأرض المزودين بحراب العلم والفكر ، وسموم الجنس والتعصب ، وطوفان
التضليل والزيف الحديث ، فتبتسمين ابتسامة الجبل للفران الجربا ..
تحية لك ايها الأم الغالية الصابرة وأنت تربي بناتك على ضفاف
القتال ينزفن الدماء من أجلك ، ويحتلمن خراب البيوت وهجرة الأبناء
في سبيلك ..
تحية لك يا قلب أمنا الوديع الطيبة التي طالما استخف العدو بطيبتها
ووداعتها فلمعته أنها سر القدرة على التمرد والانفجار .. وطالما اتخذ
في بساطة أهلها وتواضعهم ، فعرف - حين أن الألوان - أن أدواهم تهون
دائما في سبيل كرامتهم .. وأن شعبها قد يرضى ويصبر ، ولكنه
لا يركع ولا يستسلم ...
تحية لك يا قلب أمنا النابض وأنت تفتحين ذراعيك - برغم العذاب
والآلم - لتستقبل ضيوفك الذين جاؤا يحتفلون بعيدك ، ويقدمون لك
شهادة خلاصهم لتاريخك ، واعجابهم بماضيك ، ويؤكدون لأبنائك أن
القريب يستطيع أن ينافسهم في الوفاء لك ، والفخر بك ، والحب لأرضك
وأهلك ومدارسك وجوامعك وحاناتك وأسوار ولاتك وأضرحة أوليائك ..
حقا ما أعجب هذا الحب ! انه شيء آخر غير حب الزوجة والأم والأبناء
والحبيبة .. عاطفة تشدنا لكيان كبير ضخم لا نستطيع أن نضمه أو نقبله
أو نلثم رأسه ويديه .. ولكننا لا نستطيع أبدا أن نحيا بدونه .. انه
حب الإنسان لمدينته التي تربي فيها ونثر ذكريات جسده وروحه على
تراب شوارعها وحاراتها وبيوتها .. حب الأم التي تدفئ في عشاها
الهاائل كل أمومة ، وتنبت الريش لكل الطيور ...
تحية للعلماء العرب والعلماء الأجانب ، لكل مسئول ولكل جندي
مجهول ساهم في عبيدك العظيم .. لكل من يقدر ماضيك ، وينصف
حاضرك ، ويضيف شعاع فكر أو لبنة بناء الى مستقبلك .. لكل شاب
يقف على المدفع أو الدبابة أو في الخندق دفاعا عنك .. لكل عالم يثرى
وجدان أبناك لكل مهندس يخطط شوارعك وأحيائك وكل عامل يزرع
شجرة جديدة فيك .. لكل فلاح يفرز ساقيه في الطين ليمدك بالفلا ..
ولكل كناس ينظف شوارعك .. لكل صعيدى يعلى عماراتك على كتفيه
ويرشي بالنوم في العراء .. لكل أم وكل رجل وكل فتاة وكل طفل يحلم
بمستقبلك ويفعل شيئا من أجلك ..

تحية لك في عيدك .. وباليك كل مدينة في بلادنا تحتفل بعيدها ،
 ويلتف الأبناء حولها تباركهم ويجددون لها العهد على العزم والوفاء ..
 وباليك المربين جميعا يحملون مسئولية تعريف الأبناء بالأم العزيزة
 الخالدة .. بأحيائها الفقيرة الطيبة ، وضواحيها الشابة المتباهية ،
 بأسوارها وأبوابها وجوامعها ومناحها وقبور مشايخها وقديسيها وحصون
 حكامها وملوكها ..
 ولتبقى يا مدينتي الخالدة حارسة لتراثك المجيد بغير جمود ، جاهدة
 في انتشال حاضرنا من آلامه بغير جزع متطلعة لأمال مستقبلنا بغير تعرف
 أو اندفاع ..
 وتحية لك وانت تثبتين للعالم أنك فوق المحنة ، وأن شعب مصر قاد
 بصموده وإيمانه على تحويل النكسة الى صخرة ، والمحنة الى فجر جديد ..
 تحية لك .. تحية لك ..

عبد الغفار مكاوي



القاهرة احدي عواصم الدنيا الكبرى ، عدت
يوم تأسيسها عاصمة الاسلام الثانية ، وما لبثت
ان اصبحت عاصمتها الاولى ، بعد سقوط بغداد
وقرطبة ، وبقيت كذلك عدة قرون . **وهي اليوم**
اعظم مدن افريقيا ، واحدي مدن العالم الشر
الكبرى . ماضيها زاهر زاخر ، وحاضرها كله
امل ورجاء . قاومت في الماضي الصليبيين وردتهم
على اعقابهم ، ودرأت ويلات القول بعد ان عاثوا في
الارض فسادا ، فانتقدت الشرق الأدنى من خطيرين
داميين . وتحاول في الحاضر ان تسير ركب
الحضارة ، وان تؤدي واجبها بين أعضاء الأسرة
العالمية ، وان تؤيد دعوة الإخاء والمساواة بين
بنى البشر .

كانت ولا تزال ملتقى الثقافات ، ومحط رجال
الباحثين والعلماء ، ومصدر اشعاع امتدت خيوطه
الى جاوه وسومطره شرقا ، وشنتييط وتمبكتو
غربا . رحل اليها ، ولما يمض على تأسيسها
مائة عام ، ابن الهيثم البصري (١٠٣٩ م) وهو



القاهرة مدينة ثقافية

د - إبراهيم مذكور

● جاءت ندوتنا الألفية في مستوى القاهرة
نفسها ، تسو على الجبل والهوى ، وتند بالقيم
الخالدة ، والحقائق الثابتة ، ولا شك في انها تعد
في مصاف الندوات الطمية العالمية الكبرى .

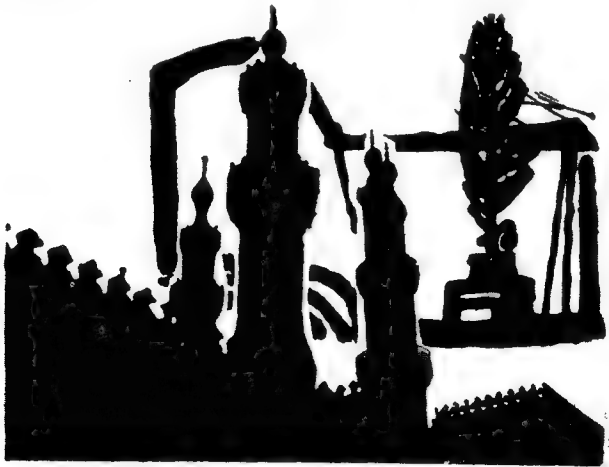
● ثقافة القاهرة رائدة وموجهة ، رائدة في
الداخل فكانت ترسل اشعتها على مدن القطر
وقراه ، وما كان شيوخ الأزهر الا يرسل النور
والفرقة بين اهلهم وذويهم ، وكانت ثقافة
القاهرة رائدة ايضا في الخارج فانبعث منها
الصواء على الشرق والغرب .

ومنشآت حديثة بأسماء أعلام من العلماء والمتخصصين في الشرق والغرب ، وهل يذكر طينا الحديث دون أن يذكر معه **كلوت بك** (١٨٦٨) ؟ وهل يتفصل تاريخ الجامعة المصرية القديمة عن أسماء نخبة من كبار المستشرقين ؟ وفي جامعة القاهرة وما تلاها من جامعاتنا الشابة بسمات لعدد غير قليل من العلماء والأدباء العالميين ، ولم يفت القاهرة أن تبعث بعونها إلى جامعات أوروبا وأمريكا ، لكي تنهل من علومها وفنونها ، وخطت في ذلك خطواتها الأولى منذ الربع الثاني من القرن الماضي ، وتابعت السير إلى اليوم ، نشيطة تارة وضعيفا تارة أخرى ، ولعل **الخمسينات الأولى في هذا القرن من انشط مراحل بعوثنا العلمية إلى الخارج** . وبذا استطاعت القاهرة أن تخرج علماء وأدباء انفرادا لزملائهم في الشرق والغرب ، وأن تعطى بقدر ما تأخذ .

وفي ندوتها الألفية أطرد القياس ، واستمسكت القاهرة بتقاليدها ، فوجهت إليها دعوة جفلى ، بعثت بها إلى نحو أربعين علما من أعلام الشرق والغرب ، بين علماء وفلاسفة ، مؤرخين وأدبيين ، وهم ينتمون إلى نحو ١٦ دولة : أوربية وأمريكية،

دون نزاع من أكبر علماء الإسلام في الطبيعة والبصريات . وقصدها بعده تباعا نخبة من كبار العلماء والأدباء ، استطابوا فيها العيش ، وصفا لهم جو الدرس والبحث . وتكفى بأن نشير من بينهم إلى **ابن ميمون الأندلسي** (١٢٠٤ م) ، طبيب صلاح الدين ، وعبد اللطيف البغدادي (١٢٣٢ م) الأديب والطبيب ، و**ابن البيطار المغربي** (١٢٤٨ م) ، أكبر مشاب عربي ، و**ابن خلدون** (١٤٠٦) ، وهو مغربي أيضا ، وبعد بحق مؤسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع . وقضى الأزهر عدة قرون ، وهو منارة العلم في الشرق ، ومركز البحث الأول في العالم الإسلامي . أمه الطلاب من كل جانب ، من الصين والهند وفارس ، ومن العراق والشام والمغرب .

وليست القاهرة الحديثة باقل اتصالا بثقافات العالم من القاهرة القديمة ، فتحت الحملة الفرنسية أمامها آفاقا فسلكتها ، ووجهت أنظارها نحو علوم الحرب وفنونه فاغترفت منها . استقدمت العلماء والخبراء منذ أوائل القرن الماضي ، وفتحت أبوابها للدارسين والكاشفين والسائحين . وكما اقترنت كشوف وعلوم



أفريقية وإسبانية . وقد لبى جلم الدعوة ، ولم يتخلف إلا من قعدت به ضرورة القاهرة . لبوها في رغبة أكيدة ومحبة صادقة ، رغبة في خدمة العلم والحقيقة ، ومحنة لمدنية عاشوا فيها أو معها أوقاتا سعيدة . وقد أسهموا أسهاما واضحا في نشاط هذه الندوة وأزدهارها ، أعدوا لها في دورهم ، وغدوها بتعليقهم ومناقشتهم ، وجلس إلى جانبهم أخوان لهم من مؤرخي مصر وأثريائها ، وعلمائها وأدبائها ، يكشفون جميعا عن ذخائر الماضي ، ويحللون جوانبه العمرانية والاجتماعية والثقافية ، ويستخلصون منه ما اشتمل عليه من قيم خالدة ، وما أملاه من دروس نافعة . تبادل وئيق وتعاون صادق ، ولم يخل من أخذ ورد ، ونقد ومعارضة ، شأن الباحثين والمحققين . فجاءت ندوتنا الألفية في مستوى القاهرة نفسها ، تسمو على الميل والهوى ، وتعتد بالقيم الخالدة ، والحقائق الثابتة ، ولا شك في أنها تعد في مصاف الندوات العلمية العالية الكبرى .

ولهذه الندوة جوانب شتى : فيها علم وأدب ، وفن وعمارة ، وثقافة وسياسة ، واقتصاد واجتماع ، والتاريخ والآثار فيها نصيب ملحوظ . ونود أن نقف قليلا عند جانبها الثقافي ، وقد مولج في جلستين أو يزيد ، وقدم فيه نحو عشرين بحثا ، وسنحاول أن نعرض هذا الجانب على نحو ما صورته هذه البحوث ، وأسفرت عنه هذه الدراسات الطويلة الجادة .

أريد بالقاهرة عند تأسيسها أن تكون مقرا للجنود ومقاما للفاتحين ثم لم تلبث أن اتسمت بسمة ثقافية واضحة . أسس الأزهر بعد انشائها بعامين ، وأصبح معهدا لتخريج دعاة الإسماعيلية . وللإسماعيليين نظام معروف في نشر دعوتهم ، فكانوا يتخبرون دعائهم من أكفأ رجالهم وأتبعهم ، ويبيعشون بهم إلى مختلف الأقاليم مبشرين ومدافعين . ولم كانت لهم مجالس في المشرق والمغرب ، ولم بزوا الخصوم والمعارضين . وناصر خسرو (١٠٦١ م) الذي عرف في بدء أمره بنزعة السنية ، زاد القاهرة في النصف الأول من القرن الحادي عشر ، ثم أضحي « حجة » وداعية متحمسا للإسماعيلية . وفي ندوتنا بحثان ممتعان من رجليته (سفرنامه) أعدهما متخصصان كبيران هما الأستاذ فرنسيسكو جبريلي والدكتور يحيى الخشاب . والدكتور صمويل استيرن بحث آخر يشرح طريقة إمداد هؤلاء الدعاة وما كان لهم من نشاط في « مجالس الحكمة » . والإسماعيلية دعوة روحية بالذنية حرصت على

أن تتسلح. بسلاح العلم والفلسفة ، وأن تحضن بحسن الثقافة والمعرفة ، ولم تجد في تاريخها الطويل وطناً أعز من القاهرة .

ولم تفقد القاهرة طابعها الثقافي . بعد سقوط الدولة الفاطمية بل بالعكس عزز هذا الطابع وتوسع فيه . حول الأزهر إلى معهد سنى ، قامه الباحثون والدارسون من كل جانب . وأنشئت بجواره أو على بعد منه مدارس أخذت تنافسه أو تحاكيه ، وقد لفتت هذه المدارس انظار الرحالة والزائرين . فيحدث عنها **ابن جبير** (١٢١٧ م) ، الذى زار القاهرة في عهد صلاح الدين ، وكأنها في رأيه أشبه ما يكون بما نسميه اليوم المدينة الجامعية . ويلاحظ **ابن بطوطة** (١٣٧٨) ، الذى زار القاهرة أيضاً في عهد الناصر قلاوون ، أنه يتملذ على المرء أن يحصى مدارسها . وبلغ الأزهر قمة مجده في عهد المماليك ، فالحنس به المدارس التى كانت مستقلة عنه ، وأضحى الجامعة الإسلامية الكبرى التى لا تنافسها جامعة أخرى ، وزخر بكبار الشيوخ والعلماء الذين غلوا علوم الشريعة بفناء متصل ، واستطاعوا أن يحافظوا على العربية وعلومها ، برغم التيار التركى القوي .

أحمد حسن الباقورى ، تاريخ الأزهر وتطوره ، إبراهيم مذكور ، الحياة الثقافية بين القاهرة وبغداد .

وقامت الحياة الثقافية في القاهرة قديماً على احترام العلم وتبجيل العلماء ، فيسئل المال عن طيب خاطر في بناء المساجد والمدارس ، وأنشاء المكتبات وتزويدها بالكتب ، والمسجد والمدرسة كانا معاً معهدى درس وبحث . وبسرت وسائل العيش للطبلا ، فبنيت لهم مساكن خاصة وأروقة لأنشاء كل بلد أو إقليم ، ورثت لهم جرات منتظمه تقيم أودهم . أما الشيوخ والعلماء فكان منهم الوزراء ورجال القضاء والفتوى ، يحلهم الولاة والأمراء ، وبطلون نصحبهم ، وينزلون عند حكمهم ، وقد حظوا بهذا التقدير في العصور المتلاحقة . **فصالح الدين الكبرى** (١١٩٣) يستوزر **القاضي الفاضل** (١٢٠٠ م) ، ويحل محل لم يفقده لدى خلفائه من سلاطين الأيوبيين . وينعم **ابن خلدون** بحظوة كبرى لدى

السلطان براقوى (١٢٨٩ م) ، فيوليه قضاء المالكية ، ويوفده في سفارات هامة . والمماليك عامة ، بحرية وشراسكة ، يجلون الشيوخ والعلماء ، ويدركون مدى تعلق الشعب بهم . وكان ولاه الحكم العثماني على استعلائهم يرهبون شيوخ الأزهر ، ويتفادون الاحتكاك بهم ورسوم نابليون لرجال حملته سياسة واضحة في التقرب إلى علماء الأزهر ، ولم يخرجوا عنها إلا يوم أن أحسوا بأن الأزهر أضحي المركز الحقيقى للثورة ضدهم عبد العزيز الشناوى ، صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسى . وحرص شيوخ الأزهر أنفسهم على استقلالهم . ولم يسمحوا بالاعتداء عليه ، وكان فيما حبس عليهم من أوقاف وخيرات خير عون لهم ، وبعد بهم عن سلطة الحاكم وتدخله ولقد كانوا ملجأ الشاكين والمظلومين ، يأخذون بيدهم ، ويقفون إلى جانبهم ، ويدعون الظلم عنهم ، ولم يترددوا في أن يقودوا حركات تحررية في العهد العثماني والحملة الفرنسية والاحتلال البريطانى أحمد حسن الباقورى تاريخ الأزهر وتطوره : محمد البهى ، الأزهر بين حاضره وأمه . وحياة العلم في أن يحترم أهله ويصان استقلالهم ، فيفكرون ويعبرون في حرية وطلاقة ، أما أن يعملوا في جو من الضغط والأرهاب ، فلا أمل في أن يدلوا برأى جرىء أو أن يبدوا مشورة خالصة .

ثقافة القاهرة رائدة وموجهة ، رائدة في الداخل ، فكانت ترسل أشعتها على مدن القطر وقراء ، وما كان شيوخ الأزهر إلا رسل النور والمعرفة بين أهلهم وذوهم . **وكانت ثقافة القاهرة رائدة أيضاً في الخارج ،** فانبعثت منها أضواء على المشرق والمغرب . وللزميل الكريم الفاضل **ابن عاشور** في برنامج الندوة بحث عن « صلة الأزهر بالحياة الفكرية في تونس » ، ويسوونا أنا لم نقرأ ولم نوفق لسماعه . ونعتقد أننى الوسع أن توضع بحوث أخرى مماثلة عن أثر الأزهر في الحياة الفكرية بكثير من بلاد آسيا وأفريقيا . وحدنا الأستاذ **بلاشع** عن مرحلة بين النور والظلمة ، وهى مرحلة انتقاء العهد المملوكى وقيام العهد العثماني . وعول فيها على «**الطبقات الكبرى**» **للشعراني** (١٥٦٥ م) ، وهو شاعدين يتحدث عما سمع ورأى ، فكشف عما كان للأزهر من نفوذ في داخل البلاد وخارجها

والفلسفة . وكان الفاطميون يباهون بنسبهم وعروبيتهم ، وقد عززوا درس الأدب واللغة في القاهرة ، كما عززوه في شمال أفريقيا ، وفي عهدهم ظهر **ابن بابشاذ النحوي** (١٠٧٥) ، و**ابن القطاع** (١١٢١) اللغوي صاحب « **كتاب الأفعال** » الباقوري ، تاريخ الأزهر وتطوره ، ولم يكن الإيوبيون والمماليك ، برغم أصلهم التركي ، أقل عناية بعلوم الأدب واللغة ، وأصبحت القاهرة في عهدهم المركز الأول للدراسة هذه العلوم . ففى العهد الأيوبي ظهر من الكتاب **المصادر الأصفياني** (١١٨٤) أحد كتاب صلاح الدين ، و**القاضي الفاضل** (١٢٠٠) صاحب الذهب المعروف في النثر ، ومن الشعراء **ابن سناء الملك** (١٢١٠) أشهر شعراء الأيوبيين ، و**البهاء زهير** (١٢٥٨) شاعر الغزل مدكور ، الحياة الثقافية بين القاهرة وبغداد . وفى العهد المملوكي حفلت القاهرة بعدد من أئمة النحو واللغة والأدب ، فمن النحاة **ابن الحاجب** (١٢٤٨) الذى عارض شيوخ النحو القدامى ، و**ابن مالك** (١٢٧٣) صاحب **الانفية** ، و**ابن هشام** (١٣٦٠) الذى اقال فيه ابن خلدون « مازلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال فيه أنه انتهى من سيبويه » . ويكفى أن تذكر بين اللغويين **ابن منظور** (١٣١١) الذى تعلم في القاهرة وعلم بها ، وخلف لنا أكبر معجم لغوي وصل اليها حتى الآن . وبين الأدباء ينبنى أن نشير الى أصحاب دوائر المعارف ، وهم على التوالي **النويري** (١٣٣٣) صاحب « **نهاية الأرب** » ، و**العمري** (١٣٨٤) صاحب « **مسالك الأبرار** » ، و**القلقشندي** (١٤١٨) صاحب « **صبح الأعشى** » . وإذا كان الحكم العثماني الطويل لم يميز علوم الأدب واللغة ، فإنه لم يستطع القضاء عليها ، وبقيت علوم البلاغة والنحو تدرس في الأزهر ، وإن فاتها الذوق الأدبي . وجاء عصر النهضة ، فبعثها من مرقدتها على أيدي رجال أمثال **رفاعة الطهطاوي** (١٨٧٣) ، و**عبد الله فكري** (١٨٨٩) ، و**حسين المرصفي** (١٨٨٩) ، و**محمود سامي البارودي** (١٩٠٤) ، و**محمد عياد** (١٩٠٥) ، و**جورجي زيدان** (١٩١٤) و**حفيظ تآصف** (١٩١٨) ، و**إسماعيل صبري** (١٩٢٣) . وقد نشأ هؤلاء كبار الكتاب والشعراء واللغويين المعاصرين محمد خلف الله أحمد ، أثر القاهرة في نهضة اللغة العربية وآدابها .

ولم تقف قيادة القاهرة الفكرية عند عصور الركود والتراجع ، بل امتدت أيضا في عصر النهضة واليقظة . سبقت مدن الشرق الى الاتصال بالثقافة الغربية ، فأخذت عنها ولايمت بينها وبين ثقافتها التقليدية . وبعثت حركة فكرة جديدة في العالم العربي جميعه ، بعثتها في القرن الماضي ، وتابعتها في القرن الحاضر ، ووصلت الى قيادة فكرية حاكتها المدن العربية في مختلف الاقطار . ويحدثنا **الدكتور عبد الكريم جرمانيوس** عن « **القاهرة مدينة النهضة الأدبية العربية** » ، ويضيف اليه الأستاذ **محمد خلف الله أحمد** حديثا مستفيضاعن « **أثر القاهرة في نهضة اللغة العربية وآدابها في القرن العشرين** » ولم تقف قيادة القاهرة الفكرية في القرن العشرين عند الأدب وحده ، بل شملت الفقه والتشريع ، والتاريخ والسياسة ، والعلوم والفنون . وهى قيادة ما أجدها أن تحصى عليها ، وفى وسعها أن تفعل لو استمسكت بتقاليدها المجيدة من خدمة العلم لدائه ، ورعاية الفن للفن . والقيادات الفكرية والروحية أنفذ الى القلب ، وأبقى على الزمن .

وثقافة القاهرة في أساسها انسانية ، تعنى بالانسان في نطقه وتفكيره في شعوره ووجدانه ، في سلوكه الفردي والجماعى ، في ماضيه وحاضره . لم تهمل علوم الطبيعة ، فدرست الحيوان والنبات ، وشغلت بالنجوم والفلك . ولكنها عنت عناية خاصة بالدراسات الانسانية من أدب ولغة ، وفقه وعلوم دين ، وتصوف وتاريخ ، وكان لدراساتها هذه صدى في البلاد الإسلامية جميعها .

وعناية القاهرة بعلوم الأدب واللغة ثمرة من ثمار الفتح الاسلامي نفسه ، فقد استقر في الفسطاط وما حوالبها عدد من القبائل العربية التى أخذت تنشر لغتها بين السكان الأصليين : ولم يبق على الفتح قرن أو يزيد حتى أخذت العربية تحل محل اللغة القبطية ، وانتشرت بوضوح زمن الاخشيديين . ومنذ عهد مبكر كانت تلقى الدروس بالبريية في جامع عمرو وابن طولون ، ونحن نعلم أن **أبا تمام** (٨٤٦) شاعر البطولات المشهور تخرج في حلقات جامع عمرو ، ولما وفد **المتنبي** (٩٦٥) على مصر كانت له في هذا انجمام حلقة من أحفل حلقات الأدب

وحدث من جراء ذلك الباقوري ، تاريخ الأزهر .
والى الأيوبيين بوجه خاص يرجع الفضل في
إدعام الدراسات الفقهية في القاهرة وتمزيقها ،
فحاربوا فقه الشيعة ، واستعادوا دراسة مذاهب
أهل السنة الكبرى الأربعة ، وأنشأوا لكل مذهب
مدرسة خاصة به مصطفى السقا . الحياة
الأدبية في مدينة القاهرة . وبين الأساتذ
لاييدوس في بحث تمتع كيف ربط الأيوبيون الفقه
بالتقضاء ، وكيف أتخلوا من القضاء وسيلة
أساسية للتنظيم الإداري . وسار الممالك على
النظام نفسه ، فكان لكل مذهب فقهائه وقضاة .
ومن فقهاء هذا العصر بين المالكية **القسراي**
(١٢٨٥) ، **وابن خلثون** ، وبين الحنفية **الربلي**
(١٣٤٢) ، **وابن الهمام** (١٣٦٠) ، وبين الشافعية
تقي الدين **السبكي** (١٢٤٥) ، **وعلم الدين البقيني**
(١٤٠٢) . وفي العصر العثماني عدد غير قليل
من شيوخ الأزهر وفقهائه ، نذكر منهم **الغراشي**
(١٦٩٠) ، **والبسرماوي** (١٦٩٥) ، **والحنفي**
(١٧٦٧) ، **والعروسى** (١٧٩٤) ، **والشرقاوي**
(١٨١٢) .

وبعد فيبدو أن للقاهرة تاريخا ثقافيا حافلا ،
ونعتقد أنه لم يكتب حتى الآن في تفصيل . وقد
كشفت الندوة الألفية عن بعض جوانبه ، ونأمل
أن تضيف الفية الأزهر المقبلة الى ذلك الجديد
والكثير . واستطاعت القاهرة في تاريخها الطويل
أن تحمل الأمانة وتؤدي الرسالة ، وأن تسهم
في الثقافة الإسلامية بنصيب كبير لم يخل من
إبتكار وأصالة . وإذا كانت قد سبقتهما الى
ميدان الدرس والبحث مدن إسلامية أخرى ،
فاتها فقت على آثارها وناقستها في جد وإخلاص .
حملت المشعل طويلا ، وأضأت أقطارا أخرى
شرقا وغربا . وعلوم الدين واللغة مدينة لها
بدرجة لا تقل عن مدن إسلامية أخرى كمكة
والمدينة ، أو البصرة والكوفة ، أو بغداد ودمشق ،
أو القيروان وقرطبة . ويكفيها أنها قامت على
أمرها في ظروف ما كانت تستطيع فيها مدينة
إسلامية أخرى أن تؤدي الرسالة كما أدتها .
ومن أهم ما يلفت النظر أنه كانت للقاهرة قيادة
فكرية مرموقة ، احتفظت بها قرونا طويلة ، ولن
يفقر للجيل الحاضر قط أن انتقصت هذه القيادة
أو أسوء اليها .

إبراهيم مذكور

والقاهرة ولوع بالتاريخ . منذ عهد بعيد ،
بدى بدرسه في القسطنطينية ، ثم اتصل
الأمر الى اليوم ، وكان لكسل عصر مؤرخوه
يتحدثون عن سماع ورؤية ، وبأخذ لاحتهم من
سابقهم . وعلى رأسهم **ابن عبد الحكيم** (٨٧٠)
مؤرخ الدولة الطولونية وصاحب « فتوح مصر
والغرب » ، و**الكندى** (٩٦١) الذي توفي قبل
قيام الدولة الفاطمية بقليل وصاحب كتاب
« ولاية مصر » . و**عليه ابن ذوالق** (٩٩٧) مؤرخ
الدولة الفاطمية وصاحب « سيرة المعز لدين الله »
مذكور ، الحياة الثقافية . ثم أطردت السلسلة ،
وتوالى المؤرخون في مختلف العصور . ففي
العهد الأيوبي ظهر رجلا في مقدمة أصحاب
التراجم ، وهما **التفطى** (١٢٤٨) صاحب
« تاريخ الحكماء » ، و**ابن خلكان** (١٢٨١) صاحب
« وفيات الأعيان » . وفي العهد المملوكي ظهر
ابن الفرات (١٤٠٤) صاحب « تاريخ الدول
والملوك » ، و**ابن خلثون** وهو من أكبر مؤرخي
الإسلام ، و**المقريزي** (١٤٤١) صاحب
« الخطط » ، و**ابن تقي بردي** (١٤٦٩) صاحب
« النجوم الزاهرة » وفي العهد العثماني مؤرخون
مصريون لم تنشر كتبهم بعد ، ويمكن أن يعد من بينهم
ابن إياس (١٥٢٣) الذي كان مخضرا بين
المالكيين والعمانيين ، وعلى رأسهم **الجبرتي**
(١٨٢٥) الذي شهد أيضا عصر الحملة
الفرنسية . ويعتبر **علي مبارك** (١٨٩٣)
« بخطه التوفيقية » امتدادا للمقريزي في عصر
النهضة . وفي وسعنا أن نقرر أنه قل أن تحظى
مدينة بسلسلة متصلة من كبار المؤرخين مثلما
حظيت القاهرة .

ولا شك في أن علوم الدين فوق هذه
الدراسات جميعها ، وبخاصة التشريع الذي
أضطلع به الفزاة الفاتحون منذ البداية ، أمثال
عبد الله بن عمرو ابن العاص (٦٨٥) الذي كانت
له حلقة في مسجد والده . وتلاه فقهاء آخرون ،
منهم **الليث ابن سعد** (٨١٢) فقيه مصر الأول ،
و**الشافعي** (٨١٩) الذي ساد مذهبه البلاد
كلها ، و**ابن عبد الحكم** (٨٢١) الذي أنتشر عن
طريقه مذهب مالك في شمال أفريقية . وعنى
الفاطميون بنشر الفقه الشيعي ، ولم يقتلوا فقها
سواء ، الى حد أنه قبض في عهد **العزير بالله**
(٩٩٦) على رجل كان معه (موطا مالك) ،

خصصت الحلقة الثانية من حلقات الندوة الدولية لتاريخ القاهرة للبحث في تاريخ الأزهر وتطوره ، واختير الأستاذ محمود المسعدى وزير التعليم سابقا في تونس رئيسا لهذه الحلقة ، كما اختير الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة القاهرة مقررا لها .

وامتازت هذه الحلقة بالنشاط الواضح وجدية مناقشتها نظرا لخطورة الموضوع الذي دارت حوله بالنسبة لتاريخ القاهرة بالذات . وظهرت هذه الروح جلية سواء في الأبحاث التي تقوم بها الأساتذة المشتركون في تلك الحلقة ، وكلها أبحاث تتصف بالأصالة والعمق والجدية ، أو في المناقشات والتعليقات التي دارت حول تلك الأبحاث وكلها مناقشات وتعليقات هادفة بناءة .

وكان ذلك في تمام الساعة التاسعة والنصف من صباح يوم الاثنين ٣١ مارس ١٩٦٩ عندما افتتحت تلك الحلقة بكلمة من الأستاذ محمود المسعدى ، قدم فيها الأساتذة المشتركين بأبحاث في موضوع تاريخ الأزهر وتطوره ، وعرف بالموضوعات التي ستعالج في تلك الحلقة .

وبعد ذلك أعطيت الكلمة للأستاذ المقرر الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور ، فآلى كلمة قصيرة بمثابة افتتاح لموضوع البحث ؛ قال فيها انه اذا كان القائد جوهري قد شرع منذ ألف عام فور تأسيسه مدينة القاهرة في بناء قصر لولاه الخليفة المعز لدين الله ثم في بناء الجامع الأزهر بعد قليل ، فان القصر الذي بناه جوهري اندثر وعفت عليه السنين في حين ظل الأزهر قائما ليعمل الأثر الخالد في القاهرة المعزية ؛ وبظل على مر القرون قطعة حية من تاريخها ، تنطلق منه الحركات الروحية والفكرية والوطنية لتؤثر لا في تاريخ القاهرة ومصر فحسب بل في تاريخ الوطن العربي الكبير .

ثم واصل الدكتور سعيد عاشور كلمته فقال أنه مع كونه ينتمي الى جامعة القاهرة وبمعل استاذاً بها الا أنه يقولها في صراحة وفي غير مجاملة انه اذا وجدت جامعة جديدة بأن تحمل اسم القاهرة ، فهذه الجامعة هي اولا وأخيرا جامعة الأزهر . ذلك أن الأزهر هو أول وأعرق جامعتي عرفتها مدينة القاهرة ، ولا يحول دون إطلاق اسم جامعة القاهرة على الأزهر سوى اعتبار واحد ، هو الرغبة في الحفاظ على اسم « الأزهر » ذاته ، وهو اسم عزيز على كل عربي ، عزيز على كل مسلم ، عزيز على كل مشتغل بالدراسات العربية الاسلامية .

تاريخ الأزهر وتطوره



د. سعيد عبد الفتاح عاشور



أبدى مخاوفه من أن يؤدي قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١ إلى حمل طلاب المرحلة الابتدائية بالأزهر على الانتقال في مرحلة الإعدادي والثانوي إلى مدارس التعليم العام التابعة لوزارة التربية والتعليم ، حيث أن القانون المذكور أجاز ذلك لتحقيق التقارب بين التعليم في الأزهر من جهة والتعليم العام في مدارس وزارة التربية والتعليم من جهة أخرى .

حول قانون تطوير الأزهر

وبعد أن فرغ الأستاذ الدكتور محمد البهي من كلمته طلب فضيلة الأستاذ الشيخ محمد نابل عميد كلية اللغة العربية بالأزهر الكلمة ، فقال « أن الأزهر ظل طوال عشرة قرون يحمل لواء العلم والمعرفة . ومن الأخطاء الشائعة القول أن صلاح الدين أبطل الدراسة بالأزهر ، لأن الأمر لم يتعد في حقيقته إيقاف الخطبة به مدة معينة ، في حين ظل الأزهر على أيام صلاح الدين يواصل رسالته الطليعية ، بدليل أن طبيب صلاح الدين الخاص كان يقوم بتدريس علوم الطب والفلك بالأزهر . ثم قال الأستاذ الشيخ محمد نابل - معلقاً على كلمة الأستاذ الدكتور محمد البهي - أنه لا داعي للخوف من أن يؤدي قانون تطوير الأزهر الصادر سنة ١٩٦١ إلى حمل طلاب المرحلة الابتدائية فيه على الانتقال بعد ذلك إلى مدارس وزارة التربية والتعليم لمواصلة تعليمهم الإعدادي والثانوي ، حيث أن الإحصاءات أثبتت أن التلميذ الذي يبدأ تعليمه بالأزهر يحرم غالباً على مواصلة تعليمه فيه ، لأنه دخل الأزهر باختياره ورغبته ، وكان يستطيع من بداية الأمر أن يبدأ تعليمه في إحدى مدارس المرحلة الأولى بالتعليم العام ، وهي المدارس التابعة لوزارة التربية والتي لا تخلو منها قرية في الريف أو حي في المدينة » .

الأزهر والطابع العربي

وبعد ذلك أعطيت الكلمة للأستاذ الدكتور عبد العزيز محمد الشنواوي - أستاذ التاريخ الحديث بجامعة الأزهر - ليعرض بحثه الأول الذي تقدم به للمشاركة في ندوة تاريخ القاهرة ، وموضوعه « دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر إبان الحكم العثماني » ، فأوضح كيف أن العثمانيين كانوا طائفة حاكمة منفصلة عن الشعب المصري ، اتصفت بالصلف والكبرياء ، فلم يختلطوا بالمصريين ولم يحاولوا الاندماج فيهم ، بل احتقروهم وأطلقوا عليهم لفظ « **الفلأحين** » أو لفظ « **العرب** » . وفي وسط ذلك الجو الكريه

وبعد أن أنهى الدكتور سعيد عاشور مقرر الحلقة كلمته أعلن رئيس الحلقة الأستاذ محمود المسعدى أنه كان يود أعضاء الندوة أن يكون بينهم في هذه الحلقة فضيلة الأستاذ **أحمد حسن الباقوري** مدير جامعة الأزهر ، ولكنه اعتذر عن الحضور لظروفه الصحية ، وبعت بحثاً وزع على أعضاء الندوة عن تاريخ الأزهر وجهوده في خدمة الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي . ثم أبدى الأستاذ الدكتور مقرر الحلقة ترحيبه بوفد علماء الأزهر واساتذته الذين شاركوا في تلك الحلقة ، وعلى رأسهم فضيلة الأستاذ الشيخ محمد نابل عميد كلية اللغة العربية ، والأستاذ الدكتور عبد العزيز محمد الشنواوي أستاذ كرسي التاريخ الحديث بجامعة الأزهر وعضو اللجنة الدولية لتاريخ القاهرة ، فضلاً عن الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود .

الأزهر في حاضره بعد أمسه

ثم أعطيت الكلمة بعد ذلك للأستاذ الدكتور محمد البهي - وزير الأوقاف وشئون الأزهر سابقاً - ليعرض بحثه الذي تقدم به للمشاركة في الندوة ، وموضوعه « **الأزهر في حاضره بعد أمسه** » ، فأوضح حقيقة هامة هي أن سر عظمة الأزهر في أمسه يكمن في استقلاله مما ضمن له عدم الانسياق وراء أي تيار سياسي معين تمليه جهة حاكمة . وكان للأزهر في الأوقاف الضخمة المحبوسة عليه خير ضمان ليمضي في رسالته على طريق حر دون احساس بحاجة إلى اجهزة الحكم . وهذا هو السر في المواقف المشهودة التي وقفها الأزهر ورجاله ضد الظلم في الداخل والاستعمار في الخارج . وبعد أن عرض الدكتور محمد البهي بعض نماذج مستقاة من واقع التاريخ تصور مدى استقلال الأزهر وقوة نفوذ علمائه انتقل إلى الكلام عن الأزهر في حاضره - أي منذ بداية القرن العشرين - فقال إن سياسة الاحتلال البريطاني في مصر ركزت جهودها على فصل التعليم في الأزهر عن التعليم العام في الدولة ، ثم على إلغاء استقلال الأزهر عن طريق ربط تمويله بجهة حكومية معينة . وإلى هذين العاملين أرجع الأستاذ البهي اضمحلال الأزهر ، وهو اضمحلال الذي زاد منه محاولات الأحزاب السياسية استقلال الأزهر وإدخاله دائرة الصراع الحزبي فيما بينها وبين بعض . وأخيراً اختتم الدكتور محمد البهي كلمته بالاشادة بالجهود التي قامت بها ثورة ٢٣ يوليو من أجل تطوير الأزهر وإصلاحه والقضاء على الانفصالية بين خريجي الأزهر وخريجي معاهد التعليم الأخرى ، وأن كان قد

اعلام الأزهر الذين اشتغلوا بالجانب العقائدي في الإسلام . وعنى الأب جوميه في بحثه بأبرز أهمية كتاب المؤرخ الشيخ عبد الرحمن الجبرتي بوصفه المصدر الأساسي للوقوف على أسماء علماء الأزهر وجهودهم في تلك الحقبة ، فضلا عن الإحاطة بكتبهم التي تفوها أو تلك التي درسوا فيها واخذوا عنها . كذلك كشف الأب جوميه الستار عن دور الأزهر وعلمائه في النشاط العقائدي خارج مصر ، وخاصة في شمال أفريقيا .

وقد قام بالتعليق على بحث الأب جوميه الأستاذ الدكتور سعد زغلول عبد الحميد أستاذ التاريخ بجامعة الاسكندرية فاشاد بالحقائق التي أبرزها الأب جوميه في بحثه ، ثم أوضح الدكتور سعد زغلول أن الأزهر استمر يواصل نشاطه في ميدان الدراسات المتصلة بالعقيدة وتفسيرها طوال القرن التاسع عشر ، وأشار إلى جهود الشيخ عبد الله الشركاوي والشيخ محمد ابن عرفة الدسوقي في هذا الصدد كما أوضح موقف الشيخ محمد عبيد عن التفاسير والتفروغ التي لفسر بها بعض السابقين الجانب العقائدي ، في الإسلام ، وكيف أن الشيخ محمد عبيد نادى بالاعتماد على القرآن والسنة والنصوص الأصلية لفهم روح الإسلام على حقيقتها .

ظهور شيخ الأزهر

وبعد ذلك أعطيت الكلمة للدكتور كرسيلوس الأستاذ السابق بكاليفورنيا ومضوا مركز البحوث الأمريكية بالقاهرة حاليا ، ليعرض بحثه الذي تقدم به للمشاركة في الندوة ، وموضوعه « ظهور شيخ الأزهر بوصفه أهم العلماء في مصر » . وقد أوضح الدكتور كرسيلوس في بحثه أن نشأة وطبقة مشيخة الأزهر تكتنفها الغموض كما هو الحال بالنسبة لنشأة كثير من النظم في التاريخ . حقيقة أن الأزهر كان له رئيس أطلق عليه اسم المشرف في العصر الفاطمي واسم الناظر في عصر المماليك ، ولكن يبدو أن لقب شيخ الأزهر نفسه لم يستخدم إلا في أواخر السابع عشر عندما استعمله الجبرتي في تعليق الشيخ محمد عبيد الله الخرشني المتوفى سنة ١٦٦٠ م . وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أصبح هذا اللقب شائع الاستعمال ، وتنافس علماء الأزهر للحصول على شرف التلقب به ، ومن ذلك ما حدث سنة ١٧٠٨ من انقسام علماء الأزهر وطلابه إلى معسكرين متعاضدين بسبب الخلاف حول اختيار شيخ الأزهر . خلفا للشيخ محمد النشري الذي توفي

الذي فرضه الحكم العثماني على أهل مصر ، بقي الأزهر مركزا لاشعاع الثقافة العربية ، وكعبة يؤمها الفقهاء وطلاب العلم ليتدربوا التراث العربي . ثم أوضح الدكتور الشناوي حقيقة هامة هي أن الأزهر ظل طوال الحكم العثماني الذي اتصف بالركود والجمود يشكل رباطا قويا يربط بين أجزاء الوطن العربي ويؤلف بين العرب جميعا في مشارق الأرض ومغاربها ، فكان لأبناء كل ركن من أركان الوطن العربي رواق بالأزهر ، مثل رواق المغاربة ورواق الشوام ، ورواق الحرمين ، ورواق اليمنية ، ورواق البغدادية .. وغيرهم . وهؤلاء جميعا كانوا يدرسون الثقافة العربية الإسلامية الأصلية بين رحاب الأزهر ، ثم يعود بعضهم إلى بلادهم ليصبحوا رسلا للأزهر ويشكلوا رباطا متينا يربط أبناء الأمة العربية في مشارق الأرض ومغاربها .

وبعد أن انتهى الأستاذ الدكتور عبد العزيز الشناوي من عرضه طلب الكلمة الأستاذ الدكتور عبد الكريم رافق أستاذ التاريخ الحديث بجامعة دمشق فأبد ما ذهب إليه الدكتور الشناوي من أثر الأزهر القوي في الربط بين أبناء الأمة العربية في العصر العثماني ، وساق بعض الأمثلة التي تثبت أن بعض خريجي الأزهر في ذلك العصر كانوا رسلا للعروبة في جميع أنحاء الوطن العربي الكبير .

الأزهر والمقائد

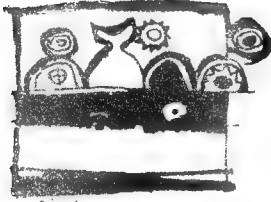
ثم أعطيت الكلمة بعد ذلك للأستاذ الأب جوميه عضو المعهد اللومينكاني للدراسات الشرقية بالقاهرة ليعرض بحثه الذي تقدم به للمشاركة في ندوة تاريخ القاهرة وموضوعه « المقائد بوصفها مظهرا من مظاهر نشاط الأزهر بين القرن السادس عشر وأوائل القرن التاسع عشر » . وفي هذا البحث تصدى الأب جوميه لدور الأزهر وعلمائه في خدمة الديانة الإسلامية على اختلاف مذاهبها وفرقها - وما كتبه علماء الأزهر في ذلك الدور من مؤلفات حول أصول العقيدة وتفسيرها . وتبع الأب جوميه جهود المبرزين من علماء الأزهر في الدراسات العقائدية ، مثل الشيخ عبد السلام اللقاني المتوفى سنة ١٦٦٨ م والشيخ محمد الحفناوي المتوفى سنة ١٧٦٧ م والشيخ أحمد المنهوري المتوفى سنة ١٧٧٨ م ، والشيخ عبد الرحمن العريشي المتوفى سنة ١٧٦٩ م ، والشيخ محمد بن سالم الشافعي المتوفى سنة ١٧٨٦ م ، والشيخ أحمد النوري المتوفى سنة ١٧٨٧ م . وغيرهم من كبار

في نفس العام السابق ذكره . وفي تطور مشيخة الأزهر بعد ذلك ذكر الدكتور كريستوس أن ذلك التطور مر بدورين هامين ، أولهما يمثل أوائل حكم محمد علي ، وهو الحاكم الذي كبت أصوات رجال الدين ومشايخ الأزهر وحد من سطوتهم ونفوذهم مما أثر في نفوذ مشيخة الأزهر . أما الدور الثاني فيشمل الفترة بين سنتي ١٨٩٥ ، ١٩١١ عندما خطلت الحكومة المصرية في ظل الاحتلال البريطاني أول خطوة هامة نحو إعادة تنظيم إدارة الأزهر على أسس بيروقراطية جديدة .

وقد أوضح الدكتور كريستوس دور الشيخ محمد عبده في خلق نظام إداري بيروقراطي للأزهر ، وذلك بمعاونة الشيخ حسونة النواوي شيخ الجامع الأزهر (١٨٩٥ - ١٨٩٩) ، وبين كيف تمخضت جهود الشيخ محمد عبده عن ظهور مجلس للأزهر يرأسه شيخ الجامع الأزهر نفسه ، ويتمتع بسلطات واسعة لا سيما في الشؤون المالية فضلا عن شئون الأساتذة والطلاب . ومع أن سياسة الاحتلال البريطاني في مصر لجأت تحت ستار تجديد الأزهر إلى إلغاء نظام المذاهب والأروقة وتزويج شخصية الأزهر المستقلة عن طريق إخضاع إدارته للجهاز الإداري الحكومي ، إلا أن مشيخة الأزهر ظلت تتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع المصري ، وهي المكانة التي كانت تبدو بوضوح عندما يتولى هذا المنصب رجل ذو شخصية قوية مثل الشيخ محمد الطواهي (١٩٢٩ - ١٩٣٥) والشيخ مصطفى المراغي (١٩٢٧ - ١٩٢٩ ، ١٩٣٥ - ١٩٤٥) وكلاهما لعب دورا بارزا لا في شئون الأزهر والحياة الدينية فحسب ، بل في التيار العام لسياسة الدولة .

وقد علق الأستاذ محمد عبد الله عنان على كلمة الدكتور كريستوس ، فقال أنه يعتقد أن مشيخة الأزهر يرجع ظهورها إلى القرن العاشر للميلاد لا القرن السابع عشر ؛ ودلل على وجهة نظره بعدة شواهد ونصوص تاريخية .

وبعد ذلك أعطيت الكلمة لأحد علماء وفد تونس ، وهو الأستاذ عثمان الكمال ، فأكد الحقيقة الخاصة بدور الأزهر في استمرار التعليم العربي في العصر العثماني ، وخاصة في تونس عندما توقف التعليم في جامعة الزيتونة نتيجة للاحتلال العثماني ، فانتقل كثير من التونسيين إلى الأزهر بطلب العلم ؛ وبعد أن



(بدر بن علي)

تملوا في الأزهر عادوا الى بلادهم حيث احيوا العلوم فيها ؛ ومن أمثلة هؤلاء الشيخ محمد مغطوف المستيري صاحب كتاب « شجرة النور الزكية في طبقات المالكية » .

الأزهر والعالم الاسلامي

وبعد ذلك تساءل الأستاذ محمد أبو الفرج المشي المحافظ الرئيسي للمتحف الوطني في دمشق عما اذا كان الأزهر له ارشيف خاص يحتفظ فيه بوثائقه ، ويمكن الرجوع اليه لتتبع الدور الخطير الذي نهض به الأزهر في حياة العالم الاسلامي بوجهه عام ومصر بوجه خاص منذ أيام الفاطميين ؟ وقد زد على ذلك السؤال الأستاذ الشيخ محمد نابل عميد كلية اللغة العربية بالأزهر فقال ان معظم الوثائق الأزهرية القديمة قد فقدت للأسف ، واصبحتنا نستقي الجانب الاوفر من معلوماتنا عن الأزهر في العصور السابقة من كتابات المؤرخين المعروفين كالقرنزي والعجرتي .

الأزهر وثورة القاهرة

واخيرا اعطيت الكلمة مرة أخرى للأستاذ الدكتور عبد العزيز محمد الشناوي أستاذ التاريخ الحديث بجامعة الأزهر ليعرض بحسبه الثاني الذي تقدم به تلك التوبة وموضوعه صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي في اواخر القرن الثامن عشر ، فشرح الدكتور الشناوي كيف كان الأزهر هو المركز الذي انطلقت منه شرارة ثورة القاهرة الأولى ضد الحكم الفرنسي في اكتوبر سنة ١٧٩٨ ، وأوضح ان هذه الثورة انخلت طابعا دينيا واضحا ، فرغم استياء المصريين من الحكم العثماني المملوكي الا ان عثمانيين كانوا قبل خليفة المسلمين ودولتهم تمثل دولة الاسلام الكبرى ؛ في حين وجد المصريون في بونايرت ورجاله قوة اوروبية مسيحية يجب عليهم جهادها .

وقد اعترض الدكتور محمد أنيس أستاذ التاريخ الحديث بجامعة القاهرة على الدكتور عبد العزيز الشناوي ، وقال ان ثورة القاهرة ضد الفرنسيين كانت ثورة قومية وطنية ، لم يكن للدين ورجاله نفوذ كبير فيها أو اثر خطير في توجيهها . ولكن الدكتور الشناوي رد عليه

بان السلطان العثماني اعلن الجهاد الديني ضد الفرنسيين ، وتسربت المنشورات الخاصة بهذا الاعلان الى الأزهر فقام المؤذنون فوق المآذن ينادون بجهاد الفرنسيين وقتالهم . ثم اضاف ان من بقى الجبرتي بل كتابات بونايرت نفسه ومذكراته يدرك ان ثورة القاهرة الأولى كانت ثورة دينية في نيتها وسبلها ، قامت بزعامة الشيخ محمد السادات وهو من رجال الصف الأول بين علماء الأزهر ، وتكونت لجنة برئاسته في الأزهر ، كانت بمثابة مجلس الثورة . بل ان الجبرتي يذكر ان اهالي القاهرة كانوا يحويون الشوارع أثناء الثورة بهتفون « نصر الله السلطان واهلك فرط الرمان » . والسلطان هنا هو السلطان العثماني خليفة المسلمين ، وفرط الرمان رجل يوناني من أعوان الاحتلال الفرنسي ، عينه الفرنسيون وكيلا لحاقطة القاهرة .

وكان ان طلب الكلمة العالم الفرنسي انغريه ريمون مدير المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ، فقال ان الاسلام لم يكن ابدا مجرد عقيدة ، وانما كان ايضا أسلوبا للحياة الحرة الكريمة ، وانه من المبالة ان ننكر اثر العامل الديني في كراهية المصريين لبونايرت وحكمه ومقاومتهم العنيدة للحملة الفرنسية ، وهي المقاومة التي وجدت زعامة قوية لها في رجال الأزهر وعلمائه . وقال الأستاذ أندريه ريمون ان هذه الاعتبارات لم تقب مطلقا عن فطنة بونايرت، فادرك اثر سلطان الدين على عامة المصريين ، وحاول ان يتودد الى علماء الأزهر ليتقرب عن طريقهم الى الشعب المصري . ولكن المشايخ والعلماء اظهروا عنادا كبيرا نبع اساسا من واقع الشعور الديني ، لان رابطة الدين في ذلك العصر كانت تفوق أية رابطة أخرى وطنية او قومية . وعلى هذه الصخرة بالذات تحطمت آمال بونايرت في اقامة دولة له على ارض مصر .

وكانت الساعة قد جاوزت الثانية بمسد الظهر ، ففتمت الجلسة بعد مناقشات علمية بناءة استغرقت قرابة خمس ساعات ، انضج من خلالها عظيمة الدور الخالد الذي نهض به الأزهر ورجاله طوال الف عام ، لا في تاريخ مصر وتطورها الحضاري فحسب ، بل في تاريخ الوطن الاسلامي مشرقه ومغربيه سواء .

سعيد عبد الفتاح عاشور



الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القاهرة

تقديم: د. فتواد زكريا

الفلسفى دون أن تحد منهما آية قيود سوى
ما يعلبه البحث عن الحقيقة من مقتضيات وشروط
صارمة .

ومن الواضح أن هذا التقسيم لم يكن
- بالنسبة الى مؤرخى الغرب - تقسيما رقميا
فحسب ، اى تقسيما يتعلق بفترات محددة في
الزمان ، بل كان في الوقت ذاته تقسيما نوعيا
ومنطقيا ، يرتكز على الخصائص المميزة لكل فترة ،
وعلى السمات التي تنفرد بها عن سائر الفترات .
وبعبارة أخرى ، فليس المقصود من تعبير « التاريخ
الوسيط » مثلا أنه هو الفترة التي تبدأ من عام
٢٠٠ الى ١٤٠٠ ميلادية فحسب ، بل ان هذا
التعبير يدل ايضا على عصر تتسم حركة التطور
فيه بالبطء الشديد ، ويتصف بالخضوع للسلطة
اللاهوتية ، وبانتشار الاقطاع الفكرى - موازيا
للاقطاع الاقتصادى - في العلاقة بين مصدر
السلطة والخاضعين لها .

وتترتب على هذه الحقيقة البسيطة نتائج
هامة : أولها أن هذا التقسيم لا يمكن أن يكون
موحدا بين المجتمعات التي تتباين ظروفها تبائنا
شديدا ، فليس من المنطق في شيء أن ننظر الى
هذه الفترة التي حددناها من اقبل على أنها هي
ذاتها العصر الوسيط في جميع أرجاء العالم غير
الغربي ، لأن التقسيم يفدو عندئذ رقمية بحثا ،
ولن يكون مطابقا للواقع التاريخي في شيء ، وكل
ما يدل عليه هو أن الغربيين نجحوا ، بفضل تفوقهم
الحضارى ، في أن يفرضوا تقسيما مستمدا من
واقع تاريخهم الخاص على مجتمعات كان تاريخها
يسير في اتجاه مخالف ، ويمر بمراحل متباينة
كل التباين .

وثاني هذه النتائج أن الحدود الزمنية للفترات
التاريخية ينبغي أن تتسع أو تنكمش تبعا لتغير
نظرتنا الى السمات السائدة في كل منها . وهذا
ما حدث بالفعل بالنسبة الى المؤرخين الغربيين
انفسهم : ففي الآونة الأخيرة أصبح عدد غير قليل
من هؤلاء المؤرخين ميالين الى العودة بنقطة
بداية النهضة الأوروبية الى مرحلة أسبق بكثير
من تلك التي يشيع تحديدها . وهؤلاء يرون أن
المصور الوسطى ، ولاسيما في القرون الثلاثة
الأخيرة منها ، كانت فترة خصبة الى أبعد حد ،
وأن الأديرة منها لم تكن مجرد دور للتعبد واعتزال

لم يعفى وقت طويل على حلول عصر النهضة
الأوروبية حتى انتشر بين المؤرخين الغربيين ذلك
التقسيم المألوف للفترات التاريخية الى عصر
قديم ووسيط وحديث . وحين أتحدث عن
المؤرخين فإننى أستخدم هذا اللفظ بأعم معانيه ،
اى بمعنى لا يقتصر على مؤرخى الأحداث السياسية
وحدهم ، بل يشمل مؤرخى الظواهر الاجتماعية
والاقتصادية والفكرية ايضا . فالتاريخ القديم
هو في نظرم فترة الحضارات السابقة على ظهور
المسيحية - أعنى الحضارات الشرقية القديمة -
ثم اليونانية والرومانية . أما الفترة الوسيطة من
التاريخ فهي فترة انتشار المسيحية ، وسيادة
القيم اللاهوتية في الفكر ، والاقطاع في العلاقات
الاجتماعية والاقتصادية ، والسلطة الدينية في
مجال السياسة والعلم . وأخيرا ، يتسم العصر
الحديث بالتححر - دون انشقاق - من سلطة
الكنيسة ، وبالفصل بين السلسلتين الزمنية
والروحانية ، وبانطلاق البحث العلمى والفكر

المطلق للسلطة ، فتلك الفترة هي بلا شك عصرنا الوسيط بكل ما يحمله هذا اللفظ من معنى ، على الرغم من انها تتفق زمنيًا مع العصر الحديث في أوروبا . وإذا كنا متفقين على أن أوائل القرن التاسع عشر كانت بداية ما يشبه النهضة في بلادنا (مع فارق كبير . بينها وبين النهضة الأوروبية) ، فنتى نحدد بداية عصرنا الحديث ؟ أو لنقل بتعبير أصرح : إذا كان من المتفق عليه أن عصر النهضة هو ذلك العصر الانتقالي الذي تتصارع فيه القيم الجديدة مع القيم القديمة دون أن تغلب عليها بصورة حاسمة ، فهل يحق لنا أن نقول أننا قد اكملنا عصر النهضة وفرغنا منه ، ودخلنا العصر الحديث بكل مقوماته الفكرية والمعنوية والمادية ؟

تلك بعض القضايا التي اثارها في ذهني مجموعة الأبحاث التي نعرضها في هذا المقال . وسوف يجد القارئ في نهاية المقال أن الأسئلة التي طرحناها مازالت تلح على ذهنه في انتظار اجابة شافية عنها .

في بحث الفرنسية للاستاذ « روبر مائتران » بعنوان : « العلاقات بين القاهرة واسطنبول في العهد العثماني (من القرن السادس عشر الى القرن الثامن عشر) » ، يثير الباحث تلك المشكلة ولكن من زاوية مخالفة : فهو يستهدف اعادة تقويم العهد العثماني في مصر بحيث يكشف عن جانب من نواحي التقدم فيه ، ويخالف بذلك رايًا شاع بين الباحثين طويلا عن هذه العصور ، وهو بذلك يؤيد - ولكن من زاوية مغايرة - ذلك المطلب الذي قدمنا به هذا المقال - واعني به مطلب التفكير في معنى العصور والفترات التاريخية المختلفة التي ينقسم اليها تاريخنا . وكما ان العصر العثماني اقدم بدا لنا أقرب الى طبيعة العصر الوسيط في أوروبا ، وكما ان بعض المؤرخين الأوروبيين يميلون ، كما أوضحنا من قبل ، الى اعادة تقويم هذا العصر الوسيط ، واكتشاف قدر كبير من عوامل التقدم فيه ، فكذلك يحاول الباحث أن ينظر الى العصر العثماني باعين جديدة فيقول:

« ظل تاريخ العهد العثماني في مصر يعد ، وقتا طويلا ، الفرد الفقير في العائلة بالنسبة الى تاريخ هذا البلد . ولو رجنا الى المؤلفات التي عالجت هذا الموضوع لوجدنا أنه لا توجد ، حتى عهد قريب نسبيا ، سوى بضعة فصول هزيلة تتحدث عن

العالم ، بل كانت مراكز هامة للبحث العلمي والتجارب الصناعية والزراعية التي كان تراكبها هو وحده الذي أتاح ظهور العلم والتكنولوجيا في أوروبا في العصر الحديث . بل أن الفن ذاته (ولاسيما الموسيقى) قد بدأ يتخذ طابعه الحديث بفضل هذه العصور . ومجمل القول انهم يؤكدون أن العصور الوسطى لم تكن فترة مظلمة راکدة كما يشيع وصفها ، بل كانت فترة أعداد ضروري ، خلقا ، لكل ما سيتلوه من التطورات الحاسمة .

وفي مقابل هؤلاء نجد فريقا آخر لا يقيس الامور بمقياس التقدم التكنولوجي والعلمي ، بل يتخذ من الاستقلال عن السلطة والتحرر الفكري معيارا . وهؤلاء يميلون الى اطالة فترة العصور الوسطى ، بل يؤكد بعضهم أن النهاية الحقيقية لهذه العصور انما كانت في عصر التنوير (في القرن الثامن عشر) ، حين بدأ التحرر الحقيقي من سلطة الكنيسة ، واتخذ العقل وحده أساسا لحل مشكلات الانسان .

فاذا كان هذا هو موقف الغربيين بالنسبة الى التقسيم الذي اصطنعوه هم انفسهم لتاريخهم الخاص ، اليس بنا أن نعيد النظر في طريقة تطبيقنا لهذه التقسيمات على تاريخنا نحن ؟

الحق أن كثيرا من البحوث المتعلقة بتاريخ القاهرة الاجتماعي والاقتصادي ، والتي ألقيت في ندوة الفية القاهرة ، تدفع الدهن الى التفكير في هذه القضية ، وتثيرها بصورة ضمنية على الأقل . فما هي العصور الوسطى ، بالنسبة الى تاريخ مدينة القاهرة ، ومن ثم الى التاريخ المصري بوجه عام ؟ ومتى يبدأ تاريخها الحديث ؟

انني لا أرمع لنفسي الحق في الرد على هذه الأسئلة ، وحسبي أن أطرح المشكلة وأترك لأهل الاختصاص ابداء رأيهم فيها . فنحن عادة ندأ دراستنا المنظمة لتاريخنا الحديث بالاحتلال العثماني لمصر . ولهذا الاختيار سبب زمني بحث : إذ أن هذا الاحتلال العثماني يتفق ، زمنيا ، مع الفترة التي تؤرخ بها بداية العصر الحديث في أوروبا (القرن السادس عشر) . ولكن شتان ما بين العصرين ! ذلك لأن تعبیر « العصور الوسطى » إذا كان يدل على معنى الركود والجمود والتخلف الفكري والخضوع

أن سيطرة حومة اسطنبول على مصر لم تكن ثقيلة الولاة أو شديدة الظلم . ولم يكن النظام الإدارى العثماني ، أو النظام المالى ، سيئا كما يبدو لأول وهلة ، أما الثورات التى كثر الكلام عن قيام الشب بها ضد الحكم العثماني فلم تكن فى حقيقتها إلا حالات تمرد كانت تقوم بها طوائف معينة ، ولا سيما الطوائف العسكرية ، ولم تكن ثورات شعبية بالمعنى الصحيح . كذلك فإن الإدارة العثمانية لم تتدخل فى النظم الثقافية والدينية الداخلية فى مصر ، بل تركتها للمصريين أنفسهم .

ويشير المؤلف الى حقيقة يعتقد أنها هامة فى تحديد بداية النهضة المصرية الحديثة ، هى أنه قد ظهرت ، قبل مجيء الحملة الفرنسية ، حركة تجديد أو بعث ، خرج أقطابها على التقاليد الجامدة للتراث ، وحاولوا أن يجددوا الثقافة التقليدية فى حدود معينة . ومن هؤلاء الشيخ حسن المطار (أستاذ رقاعة الطهاوى) ، وحسن وعبد الرحمن الجبرمى ، الخ . . وهو ينظر الى هؤلاء المجددين على أنهم رواد النهضة العربية اللاحقة ، كانت جهودهم سابقة للحملة الفرنسية مستقلة عنها .

والنتيجة التى ينتهى اليها الباحث هى أن وطأة الاحتلال العثماني لم تكن ثقيلة على مصر بالذات ، وأن كانت كذلك فى بلاد أخرى . ذلك لأن العثمانيين كانوا يكونون للقاهرة احتراماً عظيماً ، وكانوا حريصين على أن يتركوا لها حرية التصرف فى قدر كبير من شئونها ، ولا سيما الشؤون الثقافية . أما فكرة الاضطهاد والطغيان العثماني فهي فكرة خيالية ، أذاعها الأوروبيون فى القرن التاسع عشر بهدف توسيع شقة الكراهية بين القاهرة واسطنبول ، لكي يتمكنوا على هذا النحو من احكام قبضتهم على ذلك البلد الذى اصبح يوجد فى اقلية أهم مصر مائى فى الصائم فى ذلك الحين ، واعنى به فتاة السويس .

أما البحث الذى أعده الأستاذ أ. ريمون A. Reymond بعنوان « المشكلات الحضارية والتحصن فى القاهرة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر » فيعالج جانباً من الجوانب التى عالها البحث السابق ، ولكن من زاوية مخالفة . ذلك لأن الباحث يتحدث عن تفاصيل التنظيم الإدارى فى القاهرة العثمانية ، ويسهم كسابقيه فى القاء

هذه القرون التاريخية الثلاثة ، وكان حديثها يجرى ، فى عمومته ، من زاوية لا تقدم عن هذه الفترة سوى لمحة سريعة غير مشجعة . ومرد ذلك الى أن الباحثين ظلوا طويلاً يستندون الى كتابات تسجيلية أو حويلات لا تصفى على التاريخ المصرى إلا عناصر من المعلومات تصنف بقدر غير قليل من السطحية . كما يرجع ذلك الى أن مؤرخى الامبراطورية العثمانية فى القرن التاسع عشر ، وخاصة منذ « يوزف فون هامر » ، لم يبحثوا من هذه الفترة إلا الجوانب المتعلقة بالحوادث فحسب ، وكانوا يبدون أحيانا اهتماما كبيراً بالتفاصيل والثورات وحداثد الاغتياال ، الخ . . وادت هذه الطريقة فى النظر الى الامور الى اظهار العثمانيين فى أسوأ مظهر لهم ، وأسهمت فى اتهامهم باغراق مصر فى الفوضى السياسية والاضطراب . المالى ، ودفعها الى التدهور الاقتصادى ، وذلك الى أن بدأ عهد حملة بونايرت .

« ولقد نظر الباحثون الى هذه الحملة على انها نقطة بداية عهد التجديد فى مصر ، وهو التجديد الذى وأصله محمد على ، أما قبل عام ١٧٩٨ فالمفروض أنه لم يكن يوجد فى مصر شيء . ولكن الواقع ان هناك تياراً سابقاً من التجديد العقلى والدينى كان قد ظهر قبل عام ١٧٩٨ ، ولم يكن لحملة بونايرت من دور - من الوجهة العملية - سوى أنها كانت وسيلة لاستشارة عزائم كانت تسعى من قبل الى التعبير عن نفسها ، وتنتجه نحو التقدم . . »

ويرى الباحث أن هذا الموضوع ، وإن كان يتجاوز نطاق دراسته الحالية ، قد أخذ يلقي عليه الضوء فى الآونة الأخيرة بفضل الأبحاث التى كشفت النقاب عن وثائق محفوظة فى السجلات الباقية من العهد العثماني ، وهى الأبحاث التى بنوه المؤلف باثنين منها على وجه الخصوص : أولهما كتاب « جان دنى Jean Denis » بعنوان « موجز السجلات التركية فى القاهرة » ، وكتاب ستانفورد شو Stanford shaw من التنظيم المالى والإدارى وتطور مصر العثمانية ، الذى نشر عام ١٩٥٨ . وبفضل هذين الكتابين ، ولا سيما الثانى ، ظهر تاريخ مصر العثمانية فى ضوء جديد .

وهو يؤكد أن طابع الحكم العثماني فى مصر لم يكن قاسياً كما كان يصور عادة ، بل أن الحماية العثمانية اندمجت فى المصريين بالتزاوج . كما

فالحث يصترض بقوة على الاعتقاد القائل ان الحملة الفرنسية قصت على كل آثار « مجتمع الاقطاع العثماني والملوكي وسلاطين رجال الدين والتصوف » ، تنقيم على انقاصه مجتمعا علمانيا تسوده علاقات اجتماعية جديدة » وهو يرد على هذا الرأي بقوله ان « الأمر يحتاج منا - دون شك - الى جهد كبير حتى نقدر كيف ان يونانيرت ، وهو الذي عطل الأنظمة الدستورية في فرنسا ، قد شجع على قيام مثل هذه الأنظمة في مصر . ان كل ما نستطيع ان نتبينه من اثر للحملة الفرنسية على مصر انها زعزعت الدعائم العسكرية والسياسية للنظام القائم في مصر ، وهزت المفاهيم الفكرية والاجتماعية التي كان المجتمع المصري يخضع لها ، ومهدت بذلك لحركة الانقراض عليها والعمل على تغييرها . ومع التسليم بلا جدال بان هذا الاثر ليس بالأمر الذي يستطيع احد ان يهون من شأنه ، الا ان المتتبع لتاريخ مصر في السنوات التي اعقبت خروج الفرنسيين لا يكاد يجد تغييرا يذكر في حياة المجتمع المصري - والقاهرة بؤرة نشاطه - عما كان عليه في السنوات السابقة للحملة » .

ويدلل الباحث على رأيه هذا بحجتين مقنعتين : اولاهما قصر مدة الحملة الفرنسية التي لم تزد عن ثلاث سنوات ، وهي فترة لا يمكن ان تحدث تغييرا جوهريا في حياة الشعب المصري ، وثانيتهما انعدام التفاهم بين الجانبين المصري والفرنسي اثناء الاحتلال . **فالتقاء بين الجانبين كافي عدائيا ، مصحوبا بثورات وقلل متعددة ، وزاد من توتره اختلاف الأديان من جهة ، وتباين العقليات من جهة اخرى .** على ان في وسع المرء ان يلاحظ ان الحجة الثانية سلاح ذو حدين : فمن الممكن بالفعل ان يكون الطابع العدائي للقاء بين الغزاة الفرنسيين وبين الشعب المصري بتقاليده المحافظة القديمة العهد ، حاللا دون تأثر المصريين حضاريا بالحملة الفرنسية . ولكن هل يتعين ان يكون هذا التأثير مباشرا ، ذا طابع ايجابي ؟ اليس من العاجز ان يكون هذا التنافر والعداء ذاته عاملا قويا من عوامل ايقاف المصريين من حياتهم الرتيبة السابقة ؟ الا يمكن ان تكون الحملة الفرنسية ، بآثارها لروح العداء والمقاومة لدى المصريين ، اشبه بالصدمة الشديدة التي تمارس تأثيرها بسبب رفض الجسم لها وتغوره منها ؟ ان التباين الحضاري ، والاختلاف الشديد في العقليات ، لا يتعين ان يكون عاملا مؤديا الى التخفيف من تأثير العنصر الدخيل ،

الضوء على هذه الفترة المجهولة من تاريخ القاهرة . وهو يكشف كثيرا من التفاصيل المتعلقة بالحياة الاجتماعية للمدينة ، ومشكلاتها العمرانية في الفترة التي تناولها بالبحث . والرأي الذي انتهى اليه الباحث هو ان تخطيط المدينة كان في حالة سسيئة من الفوضى والتخبط ، وان الحكام العثمانيين لم يبذلوا اقل جهد لرفع مستوى القاهرة من حيث هي مدينة كبرى وعاصمة للبلاد ، بل ان اهتمامهم كله كان منصبا على توطيد الأمن ، وتدخلهم لم يكن يحدث الا في الحالات التي تقع فيها اضطرابات وقلل ، وفيما عدا ذلك كانوا يتركون الأمور على ما هي عليه .

فهل تتناقض هذه النتيجة مع تلك التي انتهى اليها صاحب البحث السابق ؟ الواقع ان التناقض بينهما ظاهري فحسب . وحقيقة الأمر ان الباحثين يشبان شيئا واحدا ، ولكن من زاويتين مختلفتين . فالأول يثبت عدم تدخل العثمانيين بالحاج في شؤون مصر الداخلية والثاني بدوره يثبت ذلك ، ولكن الأول يتخذ مسيلة لتبرئة العثمانيين - جزئيا - من تهمة الطغيان ، على حين ان الثاني يرى فيه دليلا على تقصيرهم في حق البلاد ، وفي حق عاصمتها على وجه الخصوص .

اما البحث الذي القاه الأستاذ الدكتور أحمد عزت عبد الكريم فيقدم اجابة مبنية على حجج منطقية سليمة ، عن السؤال الذي اثير في مستهل هذا المقال ، وهو : متى بدأت معالم العصر الحديث في الحياة المصرية . فتحت عنوان « حركة التحول في بناء المجتمع القاهري في النصف الأول من القرن التاسع عشر » ، يوضح رئيس جمعية الدراسات التاريخية المصرية رأيه في مسألة تحديد بداية النهضة الحديثة ، او الدولة الحديثة ، في مصر ، فيتفق مع الأستاذ « مائتران » على رفض الرأي القائل ان الحملة الفرنسية كانت هي البداية الحقيقية لحباننا الحديثة ، او لتاريخنا الحديث ، وهو الرأي الذي ظل سائدا فترة طويلة ، ومازال انصاره يدافعون عنه بحماسة حتى اليوم . ولكن ، بينما يرجع الأستاذ مائتران بأول بوادر النهضة المصرية الى المرحلة التي سبقت الحملة الفرنسية مباشرة ، فان الأستاذ الدكتور أحمد عزت عبد الكريم يتقدم بها الى العصر التالي للحملة الفرنسية مباشرة ، وهو عصر محمد علي ، وان كان الباحثان معا يشتركان في رد هذه النهضة الى أصول مصرية ، ويرفضان فكرة التأثير الأجنبي او يقللان من قيمتها .

بل ربما أمكن النظر إليه ، من زاوية أخرى ، على أنه هو الذى يؤدي الى مضاعفة هذا التأثير .

على أية حال ، فالأمر المؤكد هو أن الحملة الفرنسية لم تكن تستطيع ، في هذه المدة القصيرة ، أن تحدث تغييرا أساسيا في نمط ثابت للحياة ، كذلك الذى كان سائدا في مصر خلال العهد المملوكي والعثماني . وحسبها أن تكون قد أحدثت الصدمة الأولى ، أما التأثير الإيجابي فلا بد ، كما يقول الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، أن يأتى من جانب حكم وطني مثل حكم محمد علي . وهو يعنى بالحكم الوطنى أن محمد علي « جعل مركز اهتمامه وخطه مصر ، واتخذ لتحقيقها أسلوب التنمية لوارد مصر الاقتصادية ، وترقية قواها البشرية ، ويكون (الكوادر) المصرية ، وخبر المصرية أيضا ، للنهوض بمرافق البلاد ، في الجيش والتعليم والصناعة والإدارة وغيرها » . وهكذا فإن الباحث حين يقارن بين الحكيمين ، الأجبنى متمثلا في الإدارة الفرنسية أثناء الحملة ، والوطنى متمثلا في محمد علي ، ينتهى إلى أن « الحكم الأجبنى عادة يكون أكثر تعرجا وأشد محافظة في ادخال التغيير في هذه المجالات الروحية والاجتماعية ، لأنه يخشى إثارة مشاعر الحكوميين وثورتهم عليه ، أما الحكم الوطنى فلا يابه كثيرا بهذه الناحية . والحكم الأجبنى يجعل إلى البلاد المحكومة (كوادره) الفنية والإدارية ، أما الحكم الوطنى فقد يستعين بالخبرة الأجنبية ، ولكن لا سبيل إلى تحقيق برامجه إلا بتكوين (الكوادر) الفنية والإدارية من أهل البلاد . وهذا ما فعله حكم محمد علي » .

وهكذا تغير وجه الحياة الاجتماعية المصرية خلال حكم محمد علي تغيرا حاسما ، فقفى على العصبية الاقطاعية ، وعلى المؤسسات والطوائف المحلية ، « وأحل محلها قوة الدولة بجيشها الجديد وأنظمتها الجديدة ، بدواونها وأجهزتها في الأقاليم » . وترتب على هذا التغير العام في ملامح المجتمع المصرى عامة ، تغير لا يقل أهمية في ملامح المجتمع القاهري بوجه خاص . فزال حواجز الطوائف ، وأصبح الاتصال بين المواطن والدولة أو الحكومة مباشرا لا يحتاج إلى وسائط . ولكن الفرد أخذ يشعر في الوقت ذاته بسطوة الدولة وسلطانها الذى لا يقهر ، وأحس بالتضاؤل إزاء هذا الكل الكبير الذى أصبح هو ذاته مجرد جزء ضئيل منه .

« أصبحت الحكومة أثرى من الفرد ، وأصبح الفرد يواجه الحكومة في كل مرحلة من حياته ، بعد أن كان يغمى حياته كلها وقد لا تضطره ظروفه أن يتصل بالحكم أو يلجأ إليه في أى شأن من شؤنه . ولكن نظام الجيش القومى ونظام التعليم القومى وسياسة الضبط التى اتبعتها الحكومة في أمور المال والاقتصاد . . كل ذلك لم يدع للفرد مجالا ليقلت من سلطان الدولة وتأثيرها في كافة مراحل حياته . وقعد الفرد - في الوقت نفسه - حماية المؤسسات الشعبية والمحلية التى كان يستظل بظلها ويوجد فيها الأمن والرعاية ، ليصبح لاجل له ولا قوة إزاء سلطان الدولة الطائى ، فلا يجد سبيلا إزاء الدولة إلا أن يتهاقت عليها أو يلوذ بأغلقها ، أو يدور حولها يفر بها ويسعى لاستغلالها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وعلى هذا النحو جرت علاقة الدولة بالفرد في مصر دهرا طويلا ، ولا زالت رواسبها باقية في مجتمعا حتى الوقت الحاضر » .

وهكذا أخذت مظاهر التغير تتوالى على حياة المصريين ، وعلى حياة القاهريين بوجه خاص ، إذ كانت القاهرة مقرا لمعظم المؤسسات الحديثة التى عرفتها البلاد منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر . وكان ظهور طبقة « الأندنية » من موظفى الدواوين ، وهى طبقة متفتحة للتجديد ، مؤدبا إلى مزيد من التغيير في ملامح القاهرة . ويتتبع البحث بقية مظاهر التغير التى تربت على التطورات الحديثة في الاقتصاد القومى ، وأهمها ظهور طبقة الرأسمالية الوطنية ، ثم بدء اشتراك الأجانب وتدخلهم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع المصرى والقاهري بوجه خاص ، وذلك بوصفهم أصحاب رؤوس أموال أو تجارا أو موظفين ، وهو تغير كانت له نتائج إيجابية وسلبية على أعظم جانب من الأهمية ، وبه اكتمل التطور الذى بدأ في مستهل القرن التاسع عشر بداية بطيئة متدرجة ، وتحقق انتعاش مجتمع القاهرة على العالم ، بعد أن ظل مقفلا معزولا خلال فترة غير قصيرة من الحكم العثماني ، وبدأت فترة التدخل الأجنبى في مصر ، بكل نتائجها الضارة والنافعة .

ولقد كانت هذه النقطة الأخيرة في بحث الأستاذ الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، هى المحور الذى دارت حوله دراسة باحث آخر ، تحدث على وجه التخصيص عن فئة واحدة من

الفئات الأجنبية التي كان لها - في رأى الباحث - دور حاسم في تغيير ملامح الحياة الثقافية لمدينة القاهرة. ففي بحث بالإنجليزية بعنوان «السوريون في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»، يتحدث الأستاذ الير حوراني عن تأثير الجالية السورية في حياة المصريين، فبيدا حديثه من عهد ما قبل الحملة الفرنسية، موضحا أن الجالية السورية كانت عندئذ تشتغل أساسا بالتجارة. وقد استعان الاحتشالال الفرنسي بهم ليكونوا مترجمين ووسطاء بينه وبين الشعب المصرى، وكان أفراد هذه الجالية، في عمومهم، أميل الى جانب الفرنسيين. ولكن السوريين الذين تعلموا في الأزهر كان لهم موقف مخالف، اذ ان المنهين الأربعة يقتل كبير كانوا جميعا سوريين، كما ان خطة الاغتيل نفسها قد وضعت في رواق السوريين بالأزهر.

واستمر وضع السوريين على ما هو عليه تقريبا في عهد محمد على. ولكن تغيرا أساسيا طرأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أدى الى زيادة أفراد الجالية السورية زيادة كبيرة. ولهذه الزيادة سببان رئيسيان. اولهما الفرص الاقتصادية الهائلة التي أصبحت تتيحها زراعة القطن في مصر، من اقراض الاموال للزراعيين، وتصدير الاقطان واستيراد المنسوجات. وكان ذلك بداية اتجاههم الى الاشتغال بأعمال راسمالية أهم، تحولت في أوائل القرن العشرين الى رئاسة الشركات والبنوك وتأسيس الشركات العقارية ومؤسسات التأمين، ومصانع الصابون والغزل والنسيج، فضلا عن أن مجموعة منهم كانوا كبار ملاك الأراضي الزراعية.

اما السبب الثاني فهو حاجة مصر في هذه الفترة الى فنيين ومهنيين ومرشدين ومثقفين لم يكونوا متوافرين في البلاد بأعداد كافية، وكان السوريون هم الأقدر على أداء هذه الوظائف، لا سيما وأنهم كانوا يجمعون، الى الصفات السابقة كلها، معرفتهم باللغة العربية، وهي ميزة لا تتوافر في أية طائفة اجنبية أخرى.

ويرى الباحث أن السوريين كانوا روادا في ممارسة بعض المهن الثقافية والتعليمية: فمن السوريين كانت أول نظرة لدارس البنات، وأول طبيب محلي، وأول أديبة حديثة في مصر. وكان السوريون روادا في ميدان التمثيل، ابتداء من سليم نقاش حتى جورج أبيض. كما كان لهم دور كبير في الصحافة المصرية. ويكفي أن نذكر أسماء

مثل تقلا في الأهرام، ونعم في المتطف والمقطم، ثم جورجى زيدان في الهلال، ورشيد رضا في المنار. ومجمل القول ان الدور الثقافي الذي قام به السوريون في حياة القاهرة في القرن التاسع عشر كان دورا رائدا، اتاح لهم أن يكونوا جسرا او مصرا موصلا للثقافة الأوروبية الى المصريين في وقت لم يكن قد توافر فيه لهؤلاء الآخرين من المثقفين عدد يكفي لاداء هذه المهمة الخطيرة الشأن.

وبطبيعة الحال فان الإشارة الى هذا الدور الخطير للجالية السورية في الثقافة المصرية عامة، والقاهرة خاصة، كانت خليقة بان تثير مناقشات حامية لا يتسع المجال هنا للحديث عنها. وربما كان من اشد نقاط هذا البحث اثاره للجدل، تلك الفقرة التي يقول فيها صاحب البحث ما ترجمته:

«... كان بعض هؤلاء المفكرين قادرين على استيعاب الأفكار الكبرى للعالم الحديث وتطبيقها على مجتمعهم. وقد استمعنا لهذا الفرض بمجموعة من الصفات التي تظهر فائدتها في عهد انتقال كهذا الذي تحدث عنه، وأعني بهذه الصفات تقدير التراث الثقافي، مصحوبا بالرغبة في التجديد. ففي سوريا ولبنان، كما في غيرها من البلدان، لم يؤد التعليم الحديث الى بث روح البحث عن المعرفة في النفوس فحسب، بل انه ولد ايضا رغبة في معرفة الذات، وبدأ المسيحيون المثقفون يربطون انفسهم، بالخيال، مع الماضي المتجسد في اللغة التي كانوا يستخدمونها، برغم أن ذلك الماضي قد تحكمت في تشكيله عقيدة مخالفة لعقيدتهم، وبرغم أن آباءهم كانوا خليقين بان يعدوا هذا الماضي غريبا عنهم بمعنى ما. وهكذا كان من الجوانب الهامة التي أسهم فيها السوريون، اعادة تفسير الماضي الاسلامي، لا بوصفه عقيدة، بل بوصفه ثقافة انسانية في ضوء رؤية وروايتيكية للتاريخ. ومن الواجب أن نربط هذا الاتجاه، بوجه خاص، بمجلة الهلال ورئيس تحريرها جورجى زيدان، ورواياته التاريخية أكثر من مؤلفاته المباشرة في التاريخ».

تلك فقرة خليقة بان تثير جدلا حاميا، وحسبنا ان نقدمها الى القارئ دون تطبيق عليها، اذ ان تقديمها ربما كان مؤديا الى حفر القاريء الى

المشاركة بفكره في مشكلة من المشكلات الهامة التي انارتها بحوث ندوة العيد الألفى للقاهرة .

وأخيرا - وليس آخرأ على الإطلاق - أود أن أقدم عرضا فيه شيء من التفصيل لذلك البحث القيم الذي كتبه بالفرنسية الأستاذ جاك بيرك ، مشتركا مع الدكتور مصطفى الشكعة ، عن « الجمالية منذ قرن من الزمان » . ذلك لأن هذا البحث قد كتب بالطريقة المألوفة عن الأستاذ جاك بيرك ، طريقة الجمع بين التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي في مركب واحد متكامل ، مما يضيف على الموضوع عمقا يستحيل أن نجد في أية معالجة له من جانب واحد من الجوانب المألوفة . وفصلا عن ذلك فإن هذا البحث من أقرب بحوث الندوة كلها تميرا عن روحها ، إذ أنه انصب كله على شيء من أكثر أحياء القاهرة أصالة ، وكانت معالجته لتطورات هذا الحي هي في واقع الأمر معالجة لتلك الفكرة التي تكون نفمة رئيسية أو لحنا مميزا لجميع كتابات جاك بيرك عن الشرق ، وأعني بها الصلاقة بين الأصالة والتجديد ، وذلك من خلال دراسة متعمقة لحي ربما كان أكثر أحياء القاهرة أصالة ، وفي الوقت ذاته من أكثرها تأثيرا بروح التجديد التي عمّت البلاد بأسرها منذ أواخر القرن التاسع عشر . فالبحث يقدم بالفعل قصة المدينة من خلال حي من أحيائها ، ولم يكن منصبا - كمعد غير قليل من أبحاث الندوة - على أحوال البلاد بوجه عام ، مع الاكتفاء بذكر اسم القاهرة - بطريقة لا تغلو من تصنع - في العنوان .

أول ما يلاحظه الباحثان هو ذلك العدد الهائل من الآثار ، الذي يحتشد به حي الجمالية . فهو يورد ذلك الإحصاء الذي سجله الأستاذ كرزويل عن الآثار الموجودة في مساحة ضيقة يمثلها مستطيل طوله ١٠٠٠ متر وعرضه ٥٠٠ متر ، يوجد فيه ١٦ مسجدا ، و ١١ وكالة ، وخمس مدارس وكتاتيب ، وتوسع « سبيل » (جمع « سبيل ») وسبع زوايا . أي أن هناك تسعة وأربعين أثرا هاما في مساحة لا تزيد على خمسة آلاف متر مربع ، أي أثر واحد في كل مربع طول ضلعه عشرة أمتار !

وبعد الحديث عن الآثار ، ومن الطابع الشرقي الأصليل الذي يحتفظ به هذا الحي الفريد ، بازقته الملتوية التي تحمي أهل الحي من أي عدو أو دخيل ، ينتقل الباحثان إلى صميم موضوعه ، وهو البناء الاقتصادي والاجتماعي للحي في الفترة التي يبدأ فيها بحثه ، أي منذ قرن من الزمان . فكثر من الحرف كانت تمارس في ذلك الحين في نفس المكان الذي توجد فيه اليوم : كالنحاسيين ، وصانعي الزجاج ، والأحذية ، والكسوة . وكان الشكل الاقتصادي المميز لهذه الحرف هو « الوكالة » ، إذ تختص كل وكالة بحرفة معينة ، وتشرع على شبشون الأجناد فيها وتصدير منتجاتها . كما تقوم وكالات أخرى بعمليات الاستيراد من الخارج - ويستعرض الباحثان أسماء الراساليين الذين كانوا يعيشون في هذه الوكالات ، فيجد منهم المصريين المنحدرين من سلالة قديمة في المدينة ، وربما في الحي ذاته ، ولكنه يجد إلى جانبهم الإيرانيين والأتراك في خان الخليلي ، والمغاربة في القودية ، والحضارمة في أماكن كثيرة من الحي ، فضلا عن عدد كبير من تجار التجزئة ومن الباعة الجوالين ، من الفلسطينيين بوجه خاص .

على أن الطابع الفريد لحي الجمالية لا يكتمل إلا بالكلام عن الوجه الآخر من الوجهين الرئيسيين اللذين يتحكمان في حياة أهل هذا الحي ، ويضيفان عليه طابعه الفريد ، وأعني به - إلى جانب التجارة والصناعة الحرفية - الوجه الديني أو التقديسي . فكل الأعمال التجارية والاقتصادية التي تحدثنا عنها تحدث بالقرب من مسجدي الأزهر والحسين ، وتستمد من موقعها الأثرى قيمة كبيرة . وبجوار الأزهر يعيش طلائفه ومشايخه ، وكثيرا ما يكون لكل جماعة أو طائفة منهم « زاوية » خاصة . في هذا الجو المغمم بروح الدين ، وبذكرى الشخصيات ذات القداسة والجلال ، تجرى طقوس وشعائر وعبادات وحضرات صوفية لا تغلو من خرافات ، إذ أن نوع الإسلام الذي يمارس هنا شعبي ابتعد في كثير من الأحيان عن الإسلام الأصلي ، ولكنه يدل على مدى شيوع جو القداسة في هذا الحي الذي كان يجمع منذ قرن من الزمان ، بين النيسا والدين ، أو بين التجارة والمادة ، والاقتصاد والعقيدة ، على نحو فريد بحق .

ودخول الترام في الحي ، اذ أن ذلك قد أدى الى كسر الدائرة المغفلة التي كان يعيش فيها حي الجمالية ، وبداية اثاره مشكلة التأقلم مع الحياة الحديثة .

فقد تدهورت التجارة التي كانت تمارس في حي الجمالية نتيجة للمنافسة الأجنبية ، ولانباع اسلوب في التعامل مختلف عن الاسلوب الشخصي الذي كان سائدا من قبل : هو اسلوب الائتمان والمعاملات المصرفية ، وهو ما لا يستطيع تجار الجمالية التقليديون أن يصمدوا له . وكان ذلك ايذانا ببداية فقدان الحي مكانته القديمة التي كان فيها مركزا أساسيا للتجارة في المدينة ، كما كان ايذانا بتدهور القيم التقليدية التي كانت تكون مع التجارة وحدة لا تنقسم .

وعند نهاية القرن الماضي أخذ الاتجاه الى صبح حياة الحي بالصيغة الحديثة يظهر بوضوح : فقد انتشر التعليم وظهرت المدارس الحديثة وأخذت تحل محل نظام التعليم التقليدي في « الكتابيب » . وكان وصول جمال الدين الأفغاني الى القاهرة واقامته في حي خان الخليلي رمزا لهذا التغير الأساسي في حياة أهل الجمالية ، كما ظهرت في الحي مطابع حديثة تعمل على نشر الثقافة على اوسع نطاق ممكن .

على أن حركة التجديد ، وبداية فقدان الجمالية لمركزها المميز بوصفها محور الحركة التجريبية في المدينة ، قد اقتصر بحركة من جانب الطبقات الثرية ، والتي أخذت تغادر الحي القديم بحثا عن احياء أحدث منه وأرحب ، وهي حركة كانت قد بدأت في الواقع ، منذ عهد الخديو اسماعيل . بل أن أولئك الذين ظلوا في الحي القديم قد أخذت تطرا عليهم تطورات وتغييرات تتبناها كاتب البحث بعين الملاحظ الدقيق : فقد تفسر التركيب الاجتماعي للحي بظهور طبقات جديدة ، شبه بورجوازية ، تجمع بين التجارة ولقدرة من الثقافة ، وتشييد منازلها على طراز وسط بين الاسلوب التقليدي والاسلوب الحديث .

وجاءت ثورة ١٩١٩ ، وكان الجمالية فيها دور بارز ومركز مميز ، بوصفها مقرا للقيم الدينية المستمدة من جوارها للأزهر . والواقع أن الانتقال من المرحلة التقليدية sacral الى المرحلة التاريخية historique ، وهو الانتقال الذي كان مميزا للشرق كله في ذلك الحين ، قد تجسد بوجه خاص في حي الجمالية ، اذ أن هذا الحي الأثري الديني قد شارك بقوة في حركة

واشهر الاختلافات وأعظمها هو المولد النبوي . ويصف الباحثان التأثير الهائل الذي كان لابد أن يحدثه احتفال كهذا في نفس أي زائر ، وهو تأثير قد يكون سحريا في حالة البعض ، وقد يصدم البعض الآخر ، ولكنه في كلتا الحالتين تأثير لا ينسى . ويسهب الباحثان في وصف الاحتفالات الدينية الأخرى التي كانت تجري في مناسبات مثل يوم عاشوراء ، وأول رمضان ، الخ . ثم ينتقلا الى وصف الاحتفالات التي كانت تقام في المناسبات الاجتماعية ، كالختان ، والزواج ، والميائم . ويجد في كل هذه الاحتفالات - الدينية منها والاجتماعية - عناصر وسمات مشتركة ، هي السمات الشعائرية ، فيقول : كان الرء يموت مثلما كان يتزوج أو يولد : وسط تلك الشعائر الجماعية ، ووفقا لنقوس اجتماعية مقدسة . وما الحياة هنا الا رفصة جماعية يربط بين اطرافها إطار زخرفي شعائري محدد المعالم » .

وإذا كانت الحياة الاجتماعية المصرية ، في عومها ، تتأرجح بين قوتين رئيسيتين ، هما المسجد من جهة ، والسلطة الحكومية من جهة أخرى ، فإن حي الجمالية يميل بلا جدال نحو القطب الديني . ولكل من شيوخ هذا الحي الكبار امكنة محددة عاش فيها ، ومازال الحي يحتفظ بذكرها ، ويفخر بمن وصل من أبنائه الى أعلى المناصب الدينية . ومع ذلك فقد كان لعلماء الدين هؤلاء أنفسهم - أو للبعض منهم على الأقل - ارتباطات قوية بالأعمال الحرفية والتجارية . وهكذا نجد انفسنا ازاء نظام أو نسق متكامل ، يبنى على التقوى ، والعمل الحرفي ، وتجارة الجملة ، ويكتمل بثقافة رفيعة موروثة على التراث » .

ولكن في مقابل ذلك نجد ، على سبيل التعميض ، جماعة « الفتوات » الذين يتسمون بالقوة البدنية الهائلة والقوة والخروج على القانون ، وأن كانوا يخضعون لقانون الشرف الخاص بهم . وهم في زهوهم واعتدادهم بأنفسهم انما يرمزون الى استقلال الحي الذي ينتمون اليه .

ولقد بدأ وجه الجمالية الأثري العتيق في التغير قرب نهاية القرن الماضي ، بعد ردم الخليج ،

التاريخ متمثلة في الثورة ، وسار في مواكب الثوار عدد كبير من أبنائه ، متصددين بصدورهم لرد أصوات المستعمر ، وعندما أعلن الدستور ، وبدأت ممارسة الحياة النيابية ، اختار الحى ممثليه في البرلمان ، وكانت أطول فترة قضاه في مجلس النواب واحد من ممثليه هى تلك التى قضاهها النائب عبد الحميد البنان ، الذى ينتمى الى أسرة تجارية قديمة في الحى .

وحين ينتقل الباحثان الى المرحلة القريبة والراهنه من تاريخ حى الجمالية ، يركزان ملاحظتهما على الصعوبات الشديدة التى يواجهها اهل الحى العريق في حياتهم ، وإلى الجهد الكبير الذى ينبغى أن يبذل من أجل النهوض بهم اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا . وهما يعتمدان على البحث الاجتماعى الذى أجراه فريق من الباحثين تحت اشراف الدكتور حسن الساعاتى كىستخلص معطيات هامة عن سكان الحى ، وعن نسب البطالة والامية بينهم ، وماضمه الحى من مهاجرين من الريف (وهى نسبة كبيرة) . ومن الملاحظ بوضوح أن الزيادة الكبيرة في السكان لا تكفى لمواجهة الموارد الاقتصادية المتضائلة للحى ، مما يترتب عليه تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية لحى الجمالية .

فالوجه الاقتصادى لحى الجمالية طرا عليه تغير كبير بهجرة تجارة الجملة ، ولاسيما في السلع الشرقية التى ترضى ذوقا معينا ، والتى كانت تعتمد عليها ثروة الحى وطبقات كاملة فيه . وأصبحت « الكوالات » الآن مهجورة ، وصارت نسبة كبيرة من سكان الحى تعتمد على العمل في الصناعات التحويلية (المنسوجات ، الصناعات المعدنية ، الصابون ، الخ) . أما نمط الانتاج فأصبح يجمع بين العمل الحرفى ، الذى يقوم به عدد قليل من الصناع المهرة Artisanat وبين الانتاج الواسع النطاق الذى تقوم به شركات entreprise . والمعنى الواضح لذلك أن التطور مازال حتى الآن متدرجا ، وأن التكيف مع اساليب الانتاج الحديثة لم يحدث على حساب الطرق التقليدية في الانتاج . فهناك اتصال واستمرار في التطور ، سواء في جانبه الكمى والكيفى .

وشمعل نفس التطور مؤسسات الحى الثقافية الهامة : مثل مكتبة الحلى ، التى اكتسبت طابعها احدث بعد انقسامها الى فرعين

مستقلين (مصطفى الحلى وعيسى الحلى) ، ومكتبة صبيح . ويخصص الباحثان جزءا غير صغير من بحثهما للكلام عن تاريخ مقهى الفيشاوى ، ولا يغفرون عرض بعض التفاصيل الطريفة عن تاريخ هذا المقهى المشهور ، كجلسات الثنائى بريم التونسى وزكريا أحمد ، أو فكاهات سلطان الجزار وحسين الفار . ويقدم البحث وصفا مؤثرا لحفل الوداع الذى أقيم تكريما للمقهى المشهور بعد أن تقرر ازالته لتوسيع ميدان الحسين - وهى واقعة ترمز للعصر الكامل الذى انتهى اليه الحى كله ، وتعتبر عن تأخير الزمن المتغير في الحى العتيق ، وعن الصراع بين القيم الجديدة والقيم التقليدية ، أو بين روح العصر والروح الأثرية القديمة ، في حياة الجمالية ، وهو صراع يجد أقوى تعبير عنه في تلك الصعوبات الهائلة التى يواجهها هذا الحى من أجل الجمع بين مطالب الدين والدنيا . انها ، بالاختصار ، نفس مشكلة الأصالة والتجديد التى جعل منها جالك بريك محورا لأبحاثه عن الشرق العربى ، وقد اتخذت في هذا البحث طابعا عينيا ملموسا ، مطبقا على حى عريق في قلب عاصمة بلادنا .

ويختتم المؤلفان بحثهما الشيق (بعد اشارة الى الحدود التى لم يكن البحث يستطيع أن يتعداها ، وبعد تنبيه القارئ الى أن البحث لم يكتمل بعد) ، بإثارة سؤالين يعبران بوضوح عن هدف البحث الحقيقى ، وهو الصراع بين القيم التقليدية الدينية والقيم الجديدة التى تفرض نفسها بالحاح على انسان العصر الحديث ، إما كان ترائه :

« من يدعى ان لم تكن قوة الاطار الأثرى لهذا النظام ، والشخصنة التاريخية التى يحملها ، وطابعه الشعائرى ، هى التى أتاحت له أن يظل باقيا حتى الآن برغم التبدل شبه التام لمضمونه البشرى ؟

« ولكن هل يستطيع هذا النظام أن يظل يحتفظ طويلا بشخصية جزئية وسط التوسع الكبير لمدينة لم يعد هو ذاته محورا لها ، وأن كان لا يزال يعثل بالنسبة اليها مقرا للتراث وضامنا للقوى والإيمان » ؟

هذا ، على اية حال ، سؤال لا يجيب عنه البحث ، بل يترك لتطور المدينة وتوسعها مهمة تقديم اجابة عينية ملموسة عنه .

فؤاد زكريا

جريدة الـ ٥٥٥ (علم) .. مركزاً للإشعاع الثقافي

القاهرة .. هذه العاصمة قامت وكانها آية
شاهدة على رحابة العقل المصرى على امتداد
التاريخ ، من حيث قبوله لمختلف التيارات
الفكرية ووقوفه منها موقف المتقبل الواعى الذى
يمتزج لديه الوافد المقبول بالأصيل الثابت
امتزاجا يتصل بنفوسنا اتصالا حيا عميقا ،
لكى نخرجه بعد ذلك وقد أصبح جزءا من كيانتنا
الفكرى .

تقديم: جلال العشرى

تلك هى شخصية القاهرة ، وذلك هو موقفها
الثقافى أو موقفها من الثقافة ، شخصية قادرة
على الأخذ بمقدار ما هى قادرة على العطاء ،
قادرة على التمسك عن ذاتها الأصيلة دونما
انزلال عن إبداعات العالم من حولها ، قادرة على
أن تنتهى عندها تلك الوحدة الثقافية الرائعة
التي يتألف فيها تراث الماضى مع نتاج الحاضر .

الاحتفال بحق شكلا له مضموه ، ومضمونه
الإيجابى البناء . وربما كان من أبرز وأعرق مظاهر
هذا الاحتفال هو تلك الندوة العلمية والعالية التي
عقدت في القاهرة لتتحدث عن جوانب من ثقافة
وتاريخ هذا البلد العظيم . وإذا كان من البحوث
ما تحدث عن القاهرة تاريخا ونشأة ، وما تحدث
عنها آثارا ومعمارا ، وما تناولها دينيا واجتماعيا
واقتصاديا ، فسنقصر كلامنا هنا على بعض
البحوث التي تناولت القاهرة باعتبارها مركزا
للإشعاع الثقافى .

كيف كان يتكلم أهالى القاهرة

ومن أطرف البحوث التي القيت في الندوة ،
والتي تندرج تحت هذا الجانب الثقافى ، البحث
الذى القاه المستشرق السوفيتى جريجورى
شرباتوف بعنوان « كيف كان يتكلم أهالى القاهرة

واليوم وبعد مضى ألف عام تضاء شموع
القاهرة لا لتودع أعواما مضت . ولكن لتستقبل
ميلادا جديدا يضاف الى تاريخها القديم ، وفى
هذا الميلاد الجديد يحلو لشعب مصر ولأبناء
القاهرة أن يقفوا فوق زكام الأحداث ليطلوا على
عاصمتهم من ارتفاع ألف عام بحثا في أعماق
الشخصية المصرية وتفتيشا عن مكوناتها
الحضارية من أجل أن تعرف حاضرتنا من
ماضينا ، ومن أجل أن تؤصل أسباب قوتنا
ونستأصل أسباب ضعفنا ، وأخيرا من أجل أن
نستعد لمحنة المصير .

وانطلاقا من هذا المعنى الكبير يكتسب
الاحتفال بالفية القاهرة دلالة ومفراة ، ويصبح

عند المستشرق الفرنسي الكبير في الحياة الصوفية
المثثلة في الصوفي الكبير **عبد الوهاب الشعراني**
صاحب «**الطبقات الكبرى**» وفي الطرق الصوفية
المنتشرة في عصر الامام الشعراني في ذلك الحين.
ولا داعي للأفاضة هنا في الكلام عن هذا البحث
الذي يجده القارئ معروضا عرضا وافيا على
صفحات المجلة بقلم **الدكتور عبد الغفار مكاوي** .

مسلمو صقلية واسهامهم الثقالي

أما البحث الذي تقدم به الدكتور **امبرتو**
وتيزيتانو ، مدير معهد الدراسات الشرقية بجامعة
بالرمو ، فقد كان موضوعه «**مساهمة مسلمي**
صقلية في ثقافة مصر الفاطمية» . وعند المستشرق
الايطالي أن مصر كانت هي القطر الذي توجه
اليه اكبر عدد من المسلمين الصقليين بعد فتح
النورمان لصقلية عام ١٠٦١ م ، وأن أول أديب
صقلي ظهر في مصر كان القائد الذي تم على يده
فتح وادي النيل سنة ٩٦٩ بامر المعز لدين الله
الفاطمي ، وهو **جوهر الصقلي** . ذلك القائد الذي
كان على مقدرة وكفاية في فن الكتابة ، كما كان
على مقدرة وكفاية في فنون الحرب .

ويذهب المستشرق الايطالي الى القول بأن
اول قطعة ثرية وصلتنا عن الدولة الفاطمية هي
ما كتبه القائد جوهر الصقلي نفسه ، وتلك هي
الامان الذي قطعه على نفسه وعلى امامه
للمصريين ، وإن كان هذا الامان من السجلات
التاريخية فهو «**صورة من الصور الأدبية التي**
ديجها براعة هذا القائد» ، فقد كان **جوهر** كاتباً
المعز قبل أن يولييه قيادة جيوشه بالمغرب .

منذ أربعة قرون» . وهو عن المخطوطة التي حصل
عليها المستشرق من بين مجموعة مخطوطات
جامعة لينينجراد ، بخط يد صاحبها الصالح
والشاعر المصري **الشيخ يوسف بن حرب المغربي**
المصري الأزهرى وعنوانها «**دفع الأصر عن كلام**
اهل مصر» . ويوسف المغربي هذا هو صاحب
أول معجم من المعاجم المعروفة حتى الآن ، والتي
تتضمن مفردات اللهجة المصرية الحية في المراحل
السابقة من تطورها ، ويحتوي القاموس على عدد
كبير من نماذج الأدب الشعبي المصري ، كما يشمل
معلومات كثيرة مقارنة عن مفردات وقواعد
اللهجات العربية الأخرى (في السودان ، وسوريا ،
واليمن ، والمغرب .. الخ) . وهذا يدل في رأي
شرباتوف على المكان الهام الذي يحتله هذا
القاموس في سير دراسة تاريخ اللغة العربية .

أما المفردات العامية في قاموس المغربي فقد
رثبت وفقاً لحروفها الأخيرة ، وهذا ويبلغ مجموع
المفردات في المخطوطة ١٣٧٠ كلمة لا يستعمل منها
في الوقت الحاضر حوالي ٢٠٪ . واكثريتها تقريبا
لا يزال يستعمل حتى الآن مثلما كان يستعمل
منذ أربعة قرون .

مدينة الرقي الأدبي والفكري

وإذا كان المستشرق السوفيتي الأستاذ
جريجورى شرباتوف قد تكلم عن اللهجة القاهرية
منذ أربعة قرون ، فقد جاء كلام المستشرق
الفرنسي الدكتور **ريجيس بلاشع** عن الرقي الأدبي
والفكري الذي نتج عن تأسيس القاهرة في أواخر
القرن الرابع الهجري ، وقد تمثل هذا الرقي

هذه المرة فيما كان بين القاهرة وبغداد من حياة ثقافية مزدهرة ، وكان ذلك هو موضوع البحث القيم الذي تقدم به الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور ، وقد استهل الدكتور مدكور بحثه بمقدمة هامة شرح فيها ارتباط الحياة الثقافية بالعواصم والمدن الكبرى ، وكيف يمكن فهم البوادر الحقيقية لنهضة الأمة ، وأسباب تقدمها أو انحطاطها من خلال الوقوف على الحياة الثقافية فيها ، وعند الدكتور مدكور أن الحضارة الإسلامية بوجه خاص اعتمدت على أساس ثقافتين ، إذ قامت على دعوة ورسالة ، وتفتت من وحى وتعاليم سماوية ، وانتشرت تحت راية ذلك الوحي وتلك التعاليم ، لذلك حرص المسلمون في فتوحهم الأولى على أن يستغلوا في كل بلد يفتوحونه نفرا من الصحابة والتابعين ، ليعلموا الناس شئون دينهم ، ويكونوا معتمدا للتور والهداية بينهم . وهؤلاء هم رؤاد الثقافة في العالم الإسلامي جميعه ، الذين لم يلبثوا أن تتلذذ لهم أبناء البلد نفسه ، فامتدت السلسلة واطرد السير وازدهرت الثقافة في كثير من الأقاليم .

وقد حرص المسلمون أيضا على أن ينشئوا مدنا اسلامية جديدة ، تيسيرا على الفسوة والفاتحين ، وتمكينا لوسائل الرقي والحضارة ، وقد أنشأ منها عمر بن الخطاب ثلاث مدن في خمس سنوات هي : البصرة (١٦ هـ) والكوفة (١٨ هـ) ، والفسطاط (٢٠ هـ) وتلتها مدن أخرى من أمثال القيروان (٥٠ هـ) وبغداد (٤٥ هـ) وفارس (١٩١ هـ) والقاهرة (٣٥٨ هـ) . وكانت تسبقها مدن أخرى قديمة مثل مكة ، والمدينة ، ودمشق ، والري ، وشيراز ، والاسكندرية ، وقرطبة وأشبليہ .

وفي رأى الدكتور مدكور أن التاريخ الثقافي لأكثر هذه المدن لم يكتب بعد في وضوح ومحاولة في بحثه هو أن يعرض شيئا من التبادل والتنافس الثقافي بين القاهرة وبغداد ، منطلقا من فكرة أساسية هي أن حياة القاهرة الثقافية مرتبطة ارتباطا وثيقا بثقافة الفسطاط ، وانهما معا يكونان وحدة ثقافية متصلة ومتراصة .

أما عن بغداد فقد كانت من أكبر عواصم الدنيا ، بل أكبرها في القرنين التاسع والعاشر الميلادى ، ورثت ملك كسرى ومعظم أملاك الدولة الرومانية ، وفتحت أبوابها لثقافات الشرق والغرب ، فأصبحت أكبر مركز ثقافي في العالم . ولقد قامت فيها طوال أربعة قرون أو يزيد دراسات دينية وفلسفية ، وعلمية وفلسفية ، قل أن يوجد لها نظير في أية مدينة أخرى ، إذ جلب إليها

أما بعد ذلك فقد وفد الى مصر كثير ممن ولدوا في صقلية من اصحاب العلم والثقافة ، يذكر امبرتو ريتزيتانو منهم ابن البر امام اللغويين في الجزيرة ، وعبد الجليل بن مخلوف الصقلي الذي أفتى بمصر أربعين سنة ، ومجير بن محمد الصقلي الذي قال السلفى عنه انه « كان من أهل البصرة والشعر الرائع » ، وعلى بن عبد الرحمن الصقلي النحوى الشاعر المعروف بالبلنوبى ، وابن القطاع الصقلي صاحب المؤلفات العديدة ، وعبد الكريم بن عبد الله القرئى الواعظ ، وابن الحذاء القيسى الصقلي الذى كان من مشاهير الزهاد بالاسكندرية ، وعثمان بن علي بن عمر السرقوسى الذى صارت له في جامع مصر حلقة للاقراء ، وابن الفحام الصقلي القرئى النحوى ، وأبا عبد الله محمد بن مسلم المازرى .

ويرجع ريتزيتانو السبب الذى من اجله هاجر مسلمو صقلية من بلادهم الى حيث مصر وغيرها من البلدان ، يرجع هذا السبب الى وصول النورمان الى جزيرة صقلية ، وعدم تمكن العلماء والأدباء من الصعود في وجه الأحداث الطارئة ، ومن الانسجام مع الأوضاع الجديدة . والواقع أن الصلة الفكرية لم تكن قد انقطعت بين مسلمي صقلية وبين كل من بلاد الأندلس والمغرب ومصر ، لذلك كان من الطبيعي أن يختار هؤلاء المهاجرون واحدا من الأنظار المذكورة للاستقرار فيه ، فلما أولئك الذين اختاروا مصر ، فقد وجدوا فيها بيئة ثقافية ملائمة تحتج عن تشجيع الفاطميين لئلا يفسد النحوى واللغة والقراءات والتاريخ ، الى جانب تشجيعهم لغيرهم من علماء الفلك والطب وعلوم الفلسفة الأخرى ، ومن هنا كان ازدهار الحركة الفكرية في مصر الفاطمية . . ذلك الازدهار العظيم .

ولا يمكننا — كما يذهب الى ذلك ريتزيتانو — ان نستعين بأهمية الدور الذى لعبه هؤلاء المهاجرون الصقليون في مصر الفاطمية التى كانت تزدهر فيها الحركة الأدبية والعلمية والفنية ، ولا بمساهمتهم في احياء الثقافة وفي التدريس خلال اقامتهم بالقطر المصرى . وعند ريتزيتانو أن مساهمتهم هذه لا تقل أهمية عن الجهود الحربية التى بذلها القائد جوهر الصقلي لفتح مصر باسم المملى لدين الله الفاطمى .

من بغداد الى القاهرة

ونترك الحديث عن العلاقة بين مسلمي صقلية ومصر الفاطمية وما أسهم به الأول في ثقافة الآخرين ، لننتقل الى علاقة ثقافية أخرى تمثلت

يكن يد لهذه الدراسات من أن تنتظر تأسيس القاهرة وإنشاء الجامع الأزهر حتى تأخذ طريقها في مصر .

هذا وقد مر تاريخ القاهرة الثقافي بمراحل متلاحقة استطاع الدكتور مذكور أن يتتبعها في اختصار وإن يبين أهم خصائصها ومميزاتها على النحو التالي :

أما القاهرة الفاطمية فقد عمرت نحو قرنين من الزمان أحرزت فيها الكثير من التقدم ، وأصبحت فيها أيضا الكثير من التدهور ، عموما امتاز الحكم الفاطمي بتسامح ديني ملحوظ ، فتعاون الفاطميون مع اليهود ، وأفسحوا المجال للأقباط ، وكانت الدولة الفاطمية أوضح صورة لحركات الشيعة الإسماعيلية ، إذ غلا حكامها في نشر هذه الدعوة ، فاتخذوا من الأزهر مقعدا لنشر تعاليم الإسماعيلية ، ولم يقفوا عند هذا بل أرسلوا دعائهم الى الأقاليم الأخرى ليؤيدوا دعوتهم ، ويردوا على أهل السنة ، الأمر الذي نتج عنه أن أصبحت مصر في عزلة فكرية ركزت معها الحركة الفقهية ، ولم تنشط الحركة الأدبية والتاريخية وعلى عكس هذا ظهرت حركة علمية لم تكن معروفة من قبل ، إذ عرفت في القاهرة دراسات فلكية ورياضية وطبية .

وأما القاهرة الأيوبية التي ظفرت على الفاطميين ، واستأصلت شأفة المذهب الشيعي من مصر ، وانتصرت على الصليبيين في موقعة حطين ، واستولت على القدس ، وصمدت أمام ريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، هذه القاهرة هي التي أضحت في عهد الأيوبيين محط أنظار الشرق والغرب ، وموضع تقدير المسلمين والمسيحيين ، والمدينة التي تطمح الى أن تكون مركز العاصمة الإسلامية الأولى .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن الحياة الفكرية في العهد الأيوبي كان من أهم مظاهرها مظهران : نشاط أدبي ، وتوافر عدد من كبار الأطباء . وقد أسهم في هذا النشاط مصريون ومتمصرون ، كتاب وشعراء ، منهم القاضي الفاضل صاحب المذهب المعروف في النشر ، والعماد الصنفهاني أحد كتاب صلاح الدين ، وابن سناء الملك أشهر شعراء الأيوبيين ، والبهاء زهير شاعر الفول وصاحب ديوان الرسائل . أما الأطباء ففي مقدمتهم موسى بن ميمون تلميذ ابن رشد وطبيب صلاح الدين الخاسي ، وعبد اللطيف الفغدادى صاحب كتاب « الافادة والاعتبار » ، وابن البيطار الذي كان يعد أكبر عشاب عربي في ذلك الحين ، ثم

مؤسسها الأول المنصور (١٦٨ هـ) الأطباء والفلكيين ، وأقام فيها الرشيد (١٩٣ هـ) دار الحكمة للدارسين والباحثين ، وبعث منها المأمون (٢١٨ هـ) البعث للبحث عن الكتب والتراث القديم . وفي نحو قرنين نشطت فيها حركة ترجمة فريدة في بابها ، وفريدة أيضا في اللغات التي نقلت عنها ، إذ نقلت عن ست لغات شرقية وغربية ، عبرية وسوربانية ، فارسية وهندية ، يونانية ولاتينية . وذلك في عدد كبير من الموضوعات التي انصبت فيها الترجمة ، والتي اشتملت على الأدب والتاريخ ، والقصص والدين ، والعلم والفلسفة ، والفلك والطب ، والرياضة والهندسة ، وهكذا ورثت بغداد كلا من المدينة والبصرة ، وحلت محل أثينا والإسكندرية ، وأضحت مدينة العلم الكبرى في القرن العاشر الميلادي ، وهو العصر الذهبي في تاريخ الفكر والثقافة الإسلامية .

غير أنه في المئة سنة الأخيرة التي سبقت الغزو المغولي ، مرت ببغداد فترة ركود طويلة أذهبت نفوذها ، وأضعفت روح البحث فيها ، وانغذت مدن إسلامية أخرى ملجأ وملاذ . . وفي مقدمة هذه المدن كانت . . القاهرة .

وقبل أن يتناول الدكتور إبراهيم مذكور علاقة التبادل الثقافي بين العاصمتين . . ببغداد والقاهرة ، يشير إشاراة على جانب كبير من الأهمية والدلالة ، مؤداه أن مصر لم تكن محرومة من الدرس والبحث قبل الفتح الإسلامي ، إذ كانت فيها مدرسة من كبريات مدارس الدنيا في التاريخ القديم هي مدرسة الإسكندرية ، التي أسست في القرن الثالث الميلادي ، وأرثت علم اليونان وفلسفتهم ، معمرة الى بداية الفتح الإسلامي « ولو قدر للعرب أن يبقوا على الإسكندرية عاصمة لحكمهم في مصر ، لبثت مدرستهم من جديد ، ولكن عمر بن الخطاب أثر أن ينشئ عاصمة أخرى في الداخل ، فحلت القسطنطينية » .

وفي القسطنطينية بدأت الدراسات الإسلامية والعربية بمصر ، وعمرت عدة قرون حتى بعد انشلاء القاهرة التي فرضت نفسها عليها ، واضطلع بهذه الدراسات أولا الفاتحون من صحابة وتابعين ، ثم أسهم فيها المصريون أنفسهم ، وقد اتخذت هذه الدراسات من جامع عمرو بن العاص مركزا لها ، فكان بهذا أول معهد عربي إسلامي في مصر ، ويمكن أن ترد دراسات هذا العهد الى أبواب ثلاثة رئيسية هي : الفقه والتصوف والتاريخ . أما الدراسات العلمية والفلسفية فلم يعهد بها كثيرا في القرون الثلاثة الأولى للفتح الإسلامي ، واضطلعت ببغداد بعبثها ، لذلك لم

ابن النفيس الذى كشف الدورة الدموية قبل هارفى ، وانتهى به الامر ان اضحى رئيس اطباء مصر .

واذا كان الأيوبيون لم يفسحوا المجال أمام الدراسات الفلسفية والميتافيزيقية ، حتى أنهم عادوا التصوف الفلسفى الذى قام به شهاب الدين السهروردى . فقد افسحوا المجال للتصوف السنى الذى يبرز فيه صوفيان كبيران هما **أبو الحسن الشاذلى زعيم الطريقة الشاذلية ، وأحمد البندوى زعيم الطريقة الأحمدية ،** وفى هذا العصر أيضا ظهر مؤرخان كبيران هما التفتلى وابن خلكان ، هذا فضلا عن أبى القاسم الشاطبى الذى عزز علم القراءات فى مصر .

أما الفقه فلم يتسع الوقت بعد لكى تبدو ثماره بعد أن عطل الفاطميون دراساته السابقة ، وكان لابد أن تنتظر العصر المملوكى الذى خطت فيه مصر بعدد غير قليل من الفقهاء . وصحيح أن **قاهرة الماليك** لم تصل الى ما وصلت اليه قاهرة صلاح الدين من مجد وعظمة ، ولكنها على أية حال سارت على الدرب وتابعت الخطة التى رسمت من قبل ، ويكفى قاهرة الماليك أنها كانت أكثر العواصم الإسلامية ازدهارا بالدرس والبحث فى القرنين الثامن والتاسع للهجرة ، حتى أن ابن بطوطة عندما زار القاهرة فى عهد الناصر بن قلاوون ، لاحظ أنه **« يتصدر على الإنسان أن يحصى مدارسها »** .

أما الأزهر فقد استعاد نشاطه وأضحى مركز البحث الأول فى العالم الإسلامى جميعه ، والمصر المملوكى فى الواقع بالنسبة له هو العصر الذهبى انتاجا وزعامة ، إذ نعم بعدد غير قليل من كبار الشيوخ والعلماء ، وحظى بقدر كبير من القداسة والاحترام .

على أن الدراسات فى هذا العصر ، دارت بوجه خاص حول علوم الدين واللغة ، ذلك لأن الفلسفة اصبحت محرمة ، وحتى المنطق الذى اعتمد به حجة الاسلام الغزالى ، حرمه ابن الصلاح . كذلك لم يبق من الطب الا امتداد لنشاط سابق ، واهملت الجغرافيا ، ولم يمن من العلوم المدنية الا بصلم الحساب ، والأدب نفسه لم يحتفظ بمستواه إذ طغت عليه الصنعة ، وانقلته المحسنات البدعية . وهذا كله على العكس من علوم الدين التى شملت التوحيد والتفسير والحديث والفقه ، والتى يبرز فيها رجال مختلفون ، وربما كان الباحث الواحد حجة فيها جميعا .

واذا كان التصوف وثيق الصلة بالعلوم الدينية ، وإن صغفه بعض المتصوفة بصيغة فلسفية ، فقد بلغ التصوف الفلسفى فى هذه الفترة درجة عالية من التطور ، تبغ فيه مفكران متعاصران من أصل أندلسى ، هما ابن عربى وابن سبعين ، هذا فضلا عن ابن الفارض الصوفى المصرى مولدا ودارا ووفاء .

أما اللغة متنا ونحوا فقد خطبت بعناية كبرى ، وعكف عليها فى القاهرة كثير من العلماء نذكر منهم ابن منظور صاحب أكبر معجم لغوى وصل الينا حتى الآن ، وابن الحاجب وأبو حاتم القرناطى ، ثم ابن مالك صاحب « الألفية » وابن عقيل الذى جاء بعده بنحو قرن وعلق على « الألفية » وأخيرا ابن هشام الذى امتاز بالكثير من الأصالة والابتكار حتى قال عنه ابن خلدون : **« مازلنا ونحن بالقرىب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه »** .

واذا كان التاريخ وثيق الصلة بعلوم الدين واللغة ، فقد كان حظ القاهرة منه فى العصر المملوكى عظيما ، إذ ظهر فيها عدد من المؤرخين الذين غنوا بالتاريخ العام . وعدد آخر ممن وقفوا عند تاريخ مصر خاصة ، وهم حسب ترتيبهم الزمنى ابن الغرات ، وابن خلدون ، والمقرزى ، وابن تقيى بردى ، وابن أبى اس ، وفى هذا العصر أيضا ظهر ضرب من التأليف سيقى ما قام به أصحاب دوائر المعارف المحدثين بنحو أربعة قرون ، وهو الدراسة الموسوعية التى وصل الينا منها نماذج مختلفة ، وقد قام على أمرها رجال شغفوا بالبحث والدرس ، وقضوا وقتا غسيرا قصر فى الجمع والتحصيى ، ثم أخذوا يسيطون ماوقفوا عليه من المعلومات الإنسانية . وأخصهم الزيرى ، والقلقشندى .

هذا عن **القاهرة المملوكية** ، أما قاهرة العهد العثمانى فقد شاء الدكتور مذكور الا يعرض لها كثيرا ، ذلك أن قاهرة العثمانيين بليت بركود طويل دام نحو ثلاثة قرون ، فقدت مصر فيها مركزها القيادى والحضارى واذابت فى قاب الامبراطورية العثمانية ، ولم يكن فى وسعها أن تسهم بشيء ، ولا أن تحتفظ ببقايا ما خلفه الأقدمون .

كذلك لم يعرض الدكتور مذكور **لقاهرة عصر النهضة** ، لا لشيء الا لأن القاهرة نحت فى ذلك العهد نحوا جديدا وسكنت مسكنا حضاريا آخر ،

علماء القاهرة وأدائها بحوثهم وأعمالهم في مؤتمرات المستشرقين الدولية .

٤ - برزت القاهرة في القرن الحاضر مركزا لقيادة الفتح السياسي والتطور الاجتماعي والثقافي الشامل في العالم العربي ، وقامت صحافتها منذ مطلع القرن الحاضر بدور فعال في النقد والتوجيه ونشر البحوث والمساجلات والأعمال الأدبية واللغوية ، ونشطت فيها حركة الاحتكاك بالفكر العالمي عن طريق البعثات التعليمية والترجمة من مختلف اللغات والأدب الأجنبية واليه ، وقامت فيها الأجهزة الأهلية والحكومية ومجالس الآداب والفنون والمعلوم والجمعيات الأدبية . بجهود مثمرة في ميادين الثقافة واللغة والأدب .

٥ - شهدت القاهرة في القرن الحاضر كفاحا سياسيا وثورات وطنية حققت بها البلاد حريتها واستقلالها ، واتاحت لها تطورا ثقافيا وفنيا واجتماعيا واقتصاديا كبيرا ، وكان لكل ذلك آثاره في العناية باللغة القومية ، وفي تطوير الفنون الأدبية ووسائل الاعلام ذات الصلة بعيادة الجماهير وكفاحا وآمالها .

٦ - كان لإنشاء الجامعة المصرية في القاهرة في عام ١٩٠٨ ، واتساع حركة التعليم الجامعي فيما بعد ذلك أثر كبير في تقدم الدراسات اللغوية والأدبية والنقدية ، لا في مصر وحدها ، بل في العالم العربي كله . كما كان لإنشاء المجمع اللغوي فيها ، ولا سيما منذ تشكيله الجديد عام ١٩٣٢ ، أثر مباشر في تنمية اللغة العربية ويتيسر كتابتها ونحوها وصرفها ، وتطوير قواعدها واشتقاقاتها لمطالب الحياة الحديثة ، وقد أضيف الى هذين العاملين منذ ١٩٤٥ عامل ثالث مهم هو قيام « جامعة الدول العربية » واتخاذ القاهرة مقرا لها ، وإنشاء الأجهزة الثقافية للجامعة بها ، واقتراح معهد للبحوث والدراسات العربية عام ١٩٥٣ يلتقي فيه علماء البلاد العربية وباحثوها من ربحي الجامعات ليدرسوا مشكلات حياتها الماصرة وقضاياها القومية والدولية . ولغة والأدب من هذه الدراسات نصيب كبير .

وتأييدا لما ذهب اليه البحث من المكانة الخاصة التي تحتلها القاهرة في نهضة اللغة العربية وآدابها في القرن الحاضر ، أشار في إيجاز لأهم المنجزات والاتجاهات الأدبية التي حققها أدباء القاهرة في

اذ اتصلت بالحضارة الأوروبية الحديثة ، وأخذت تلائم بينها وبين الحضارة الإسلامية ، وسبقت غيرها من العواصم العربية في هذا الاتجاه ، وهذه في رأى الدكتور مذكور مرحلة جديرة بأن تعالج في استقلال ، لذلك كان البحث الذى تقدم به الأستاذ الكبير محمد خلف الله أحمد بعنوان « أثر القاهرة في نهضة اللغة العربية وآدابها في القرن العشرين » بمثابة الاستمرار التاريخي لبحث الدكتور إبراهيم مذكور .

قاهرة القرن العشرين

فقد أشار البحث في مقدمته الى مظاهر النهضة التي حققتها اللغة العربية وآدابها في القرن الحاضر ، والى أن هذه النهضة حصيله الجهود المشتركة التي بذلتها وتبذلها البلاد العربية في يقظتها الحديثة ، والتي بذلتها وتبذلها الدوائر والهيئات المعنية بدراسة العالم العربى وقتته وآدابها في مراكز الثقافة العالمية . وذهب البحث الى أن للقاهرة مكانة خاصة في صنع هذه النهضة والسير بها الى الامام ، مستشهدا لذلك بما يلي :

١ - من الثابت تاريخيا أن القاهرة منذ القرن الرابع الهجرى ، وبفضل قيام الأزهر فيها على الدراسات العربية والإسلامية ، لعبت دورا هاما في حياة الأمة العربية وفي الحفاظ على تراثها العربى الإسلامى ، وظلت الى اليوم ملتقى العلماء والأدباء وكعبة طلاب المعرفة من مختلف البلاد العربية والإسلامية .

٢ - كان للقاهرة في تاريخها الحديث سبق ملحوظ بين البلاد العربية في بقطة الوعى القومى، وفى النهضة المعرفية ، والتطور السياسى والاجتماعى والثقافى .

٣ - شهد القرن الماضى في القاهرة بوأكر نهضة أدبية ولغوية تمثلت في احياء التراث الشعري ، ومحاولة التجديد في فنون النشر ، وبدء التأليف في موضوعات الإصلاح وفي علوم العربية على نمط جديد ، كما شهد طائفة من الانشاءات الثقافية ذات الأثر في نهضة اللغة والأدب ، انشاء مدرسة عالية « دار العلوم » لاعداد مدرسين للغة العربية وآدابها في مراحل التعليم على نظام تربوى حديث ، واشترك

مطلع هذا القرن ، وكانت لها أصدؤها في العالم العربي كله .

تعرض للموقف الشعري ومدارسه ، وبين ما كان للشاعر « أحمد شوقي » من مكانة وأثر بين شعراء العروبة ، وما أثيرته جهوده في ميدان الشعر التمثيلي ثم ما كان للاتجاهات التجديدية التي دعا إليها « مطران » ومدرسة « الديوان » والنقاد الأكاديميون من أثر في تطوير الشعر واتساع مذاهب النقد العربي الحديث ، وأشار إلى الاتجاهات التي عاصرت أو تلت مرحلة الرواد الأولين والتي كانت لها أصدؤها وآثارها في الحركة الأدبية العربية .

ثم عرض للموقف النثري كذلك وما حققه كتاب القاهرة وفي طليعتهم « هيكل » و « تيمور » و « الحكيم » و « العقاد » و « طه حسين » و « المازني » و « فريد أبو حديد » من تطور بعيد الأثر في فنون القصة والرواية والمسرحية والسيرة الذاتية ، وما كان للجيل التالي لهم ، وفي مقدمته « نجيب محفوظ » و « يوسف السباعي » و « عبد الرحمن الشقراوي » و « يحيى حقي » و « سهير القليوبي » و زملاؤهم من سير بالنهضة القصصية إلى الأمام وتوسيع في اتجاهاتها وتعميق لمفاهيمها ، وما أثمره كل ذلك من ضمان مكانة عالية للادب العربي الحديث ، وما استلزمه من نمو واتساع في القدرة التعبيرية للقصة العربية .

الحياة الأدبية في مدينة القاهرة

وثمة بحثان من أهم البحوث التي ألفت في الندوة يكمل أحدهما الآخر ، على نحو ما جاء بحث الأستاذ محمد خلف الله أحمد مكملاً لبحث الدكتور إبراهيم مذكور ، هذان هما « الحياة الأدبية في مدينة القاهرة » للدكتور مصطفى السقا ، و « القاهرة .. مدينة النهضة الأدبية العربية » للدكتور عبد الكريم جرمانوس ، وبمقدار ما جاء بحث الدكتور السقا ترديدا لأصداء الفترة التاريخية التي تناولها بحث الدكتور مذكور ، جاء بحث الدكتور جرمانوس هو الآخر ترديدا لأصداء الفترة التاريخية التي تناولها بحث الأستاذ خلف الله . ولا يعني ترديد أصداء الفترة ترديد أفكار الباحث ، فقد احتوى البحثان الأخيران على الكثير من طرافة الرأي ، وعمق النظرة ، واستقلال المنهج .

أما بحث الدكتور مصطفى السقا عن « الحياة الأدبية في مدينة القاهرة » فقد غطى المساحة الزمنية التي شملت الدولة الفاطمية (٩٠٨ - ١١٦٩ م) ، والدولة الأيوبية (١٢٥٠ - ١٣٨٢ م) ثم دولتي المماليك الأتراك والجراسكة (١٣٨٢ - ١٥٧١ م) .

أما الدولة الفاطمية التي كان لها فضل تأسيس مدينة « القاهرة » لتكون قاعدة للحكم الفاطمي ، فقد حرصت على أن تعد لكل شيء عند العباسيين في « بغداد » نظيراً له عندها في « القاهرة » ، حتى كان للفاطميين شعراء كشعراء أهل المشرق ، يمدحونهم ويشيدون بدولتهم الناشئة ، مثل الشاعر محمد بن هاني الأزدى . الذي كان يتشبه بالمتنبي أكبر شعراء المشرق في عصره .

وعند الدكتور مصطفى السقا أن أول ما ظهر من حرص الفاطميين على تأسيس الجيائن العلمية والأدبية في قاعدة ملكهم الحديثة ، مبادرة الخليفة المعز إلى تأسيس الجامع الأزهر ، في وقت تأسيس القاهرة ذاتها . كذلك كان للفاطميين عناية شديدة بدراسة العلوم والآداب العالية ، وليس أدل على ذلك من أن المعز باثقه ابن المعز بنى دار العلم وجعل فيها مكتبة جامعة ، وحرص على أن يكون بها نسخة أو عدة نسخ من كل كتاب مؤلف أو مترجم حوته دار الحكمة ببغداد . كذلك عني الحاكم بأمر الله بالعلوم الرياضية والحساب والهندسة والجبر والفلك وأنشأ له مرصداً بأعلى المقطم ، وعمل الزيج الحاكمي وهو مشهور عند علماء الفلك .

هذا عن قاهرة الفاطميين ، أما قاهرة الأيوبيين التي استطاعت أن تتخلص من كل آثار الفاطميين ومذهبهم في التشجيع المنحرف عن مذهب أهل السنة ، وذلك بعد أن أمر صلاح الدين الأيوبي بحرق جميع الكتب التي تحوى أصول مذهب الفاطميين فضلاً عن جميع كتب الفقه الشيعي ، أقول إن قاهرة الأيوبيين بعد أن تم لها هذا كله ، بدأت تشهد حياة أدبية مزدهرة على الرغم من انتشار الأيوبيين بحروبهم الطويلة مع الصليبيين . هكذا ظهر في القاهرة من الشعراء المبرزين بهاء الدين زهير ، وجمال الدين بن مطروح ، وابن سنه الملك ، وابن النبيه إلى جوار من ظهر فيها من كتاب الدواوين مثل ابن الصصري ، وابن الحلال ، والقاضي الفاضل عبد الرحيم .

جامعة في أجزاء كثيرة ، يجمعون فيها أصول العلوم التي كانت في الكتب التي أغرقها التتار في نهر دجلة . من ذلك مثلاً كتاب « نهاية الأرب في فنون الأدب » لأحمد بن عبد الوهاب النويري ، وكتاب « صبح الأعشى في فنون الإنشاء » لأبي العباس أحمد القلشندي ، ومعجم « لسان العرب » لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي ، وكتاب « مسالك الأبصار » لابن فضل الله العمري ، وكذلك كتاب « الوافي بالوفيات » الذي ألفه الصلاح الصفدي ، ثم كتاب « عقد الجمان » للعيني ، وكتاب « أسد الغابة » لابن الأثير .

وكل كتاب من هذه الكتب الموسوعة الجامعة يحوى فوائد مما حوته الكتب الصغيرة التي أغرقها التتار في نهر دجلة ، وقد طبع بعض هذه الكتب طباعة فاخرة أنيقة بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ، وهى المثل للطباعة الفنية الأنيقة في العصر الحديث .

مدينة النهضة الأدبية العربية

ونهاية بحث الدكتور مصطفى السقا عن « الحياة الأدبية في مدينة القاهرة » تسلمنا الى بداية بحث المستشرق الكبير عبد الكريم جرمانوس عن .. « القاهرة .. مدينة النهضة الأدبية العربية » . وقد استهل المستشرق الكبير بحثه بتحية ثقافية رائعة لمدينة القاهرة ذات الألف عام قال فيها : « لقد أنقلت العبقريّة العربية الانسانية من الجهل وسلطت النور على ما يعيش فيها من ظلام . لهذا فليس غريباً أن تكون الانسانية باجمها مدينة بالشكر والحمد للعالم العربى . وبجانب العواصم العربية دمشق وبغداد وقرطبة وصقلية وغرناطة لمعت واضات في افريقيا نجمة اسمها « القيصرية » عملت على تحقيق الثقافة الانسانية معلنة ايها في رفعة وانتصار .. هذه المدينة المنتصرة التى تحتفل اليوم بعيدها الألفى التاريخي » .

وبراعة فائقة يربط جرمانوس في تحيته للقاهرة بين ثلاثة إبعاد على جانب ضخم من الأهمية ، هى الفرعونية والعربية والإسلامية فيقول : « لا توجد في أى من دول العالم من تستطيع أن تفخر بتاريخها العريق كالقاهرة ..

وقد انفرد ابن سناء الملك في هذه الفترة بنظم ديوانين شعريين ، أحدهما يجمع القصائد التقليدية في المديح والوصف والفول والرائه مما هو مشهور بين الأدباء والشعراء ، والآخر قصره على موشحاته التي عرف أصول قواعدها من بعض المغاربة الوافدين على مصر زمن الحروب الصليبية ، وهى نحو أربعين موشحة تضمنها ديوانه الخاص بالموشحات .

ونترك القاهرة الفاطميين والأيوبيين ، لنلتقى بقاهرة المماليك الأتراك والجراسية . فنجد أن الحياة الأدبية والفنية فيها قد بلغت أسس ما قدر لها من رقى عمراني وفنى وأدبي . ويرجع الدكتور الباحث ذك الى ثلاثة أسباب رئيسية . أولاً أن المماليك كانوا حريصين على أن يخلدوا ذكر أنفسهم في تاريخ مصر ، فلم يجدوا لذلك خيراً من تأسيس المدارس التي يشبه معظمها المدارس الثانوية مثل مدرسة السلطان الناصر حسن ، ومدرسة السلطان برقوق ، ومدرسة المؤيد شيخ المحمودي . وكثرت هذه المدارس في القاهرة حتى بلغت ما يقرب من ألف مدرسة . هذا فضلاً عن الأزهر الذي بدأ الظاهر بيبرس بفتح أبوابه أمام كافة الشيعوب الإسلامية . وبذلك انتشر الوعي الدينى والأدبى والثقافى ، وتبع ذلك الحياة الأدبية فظهر كثير من الأدباء والشعراء والكتاب من أمثال ابن نباته الشاعر المصرى .

والسبب الثانى لارتفاع الثقافة في القاهرة وانتعاش الحياة الأدبية فيها كثرة المهاجرين من علماء المشرق والمغرب الى بلدان الشرق الأوسط وأقطاره وخاصة القاهرة ، وذلك بسبب سقوط بغداد أم المداين الكبرى ، ومؤسسة الحضارة الإسلامية العظمى . فقد هاجر كثير من علمائها الى القاهرة ناقلين معهم كتبهم وعلوهم وفنونهم ، وفي القاهرة استقبلهم سلاطين المماليك استقبالا كريما ، وخصصوا لكل عالم ذى شأن مدرسة من مدارسهم الكثيرة ليتولى ادارتها أو ليدرس فيها العلوم التى نبغ فيها وهو في بلده .

وثالث الأسباب هو كثرة الكتب النفيسة التى حملها المهاجرون من الشرق والغرب معهم الى القاهرة ، فضلاً عما ألفه المصريون المثقفون ثقافة عالية في جامعة الأزهر . ذلك أن علماء مصر وأدباؤها ومؤرخوها فكروا في تأليف موسوعات

على اللغة العربية وخفت ألا تستطيع المدارس أن ترفع مستوى اللغة العامية .. لغة الشعب . وأن يقع خطاف الثقافة بين الفصحى والعامية .. هذا الخطاف الذى يعمل كالمسبك أو كالمسهر ليحول الفصحى الى عامية منصورة من المغرب الى ايران . ولقد ساعدنى كثير من الكتاب على تحقيق هذا القلق من نفسى » .

ولا يجد الدكتور جرمانوس من يخلصه من هذا القلق سوى « كاتبنا الكبير عباس محمود العقاد » ، الذى يذكره المستشرق بكل تقدير واجلال ، ويستريح الى رايه فى مشكلة النزاع بين العامية والفصحى ، اذ يقول العقاد نقلا عن جرمانوس : « وحينما ذكرت له ما أحس به من شقاق بين الفصحى والعامية رد قائلا : لا تقلق .. ان الوقت واللغة كقيان يحسم الأمر . لقد كانت اللغة العربية منذ قديم الزمان سليمة ومفهومة لدى العامة ، ثم فقدنا استقلالنا السياسى حيث حكمنا الدخلاء الأجانب ، وبقي الشعب دون تعليم يتحدث لغة العامية .. ان التعليم المدرسى سوف يعلم شعبنا العربية الفصحى ، وبعد وقت قليل سيتكلم كل واحد بالعربية .. ان الحكم الانجليزى الاستعمارى لم ينشأ الا مدارس انجليزية ، لكنه منذ الثورة المصرية التى حررت الشعب ، فان حكومة الثورة تعمل على رفع مستوى التعليم ونشره بين السكان ، والصحافة تلعب دورا هاما فى ذلك . لقد رضى الشعب قبل ذلك بضميره مؤثرا السكوت ، لكنه اليوم نهض ليبحث عن طريقه وصالحه » .

« وفى نفس المدارس تعلمت المرأة القراءة والكتابة ، والنساء الآن تعتمد بدورهن لانهاش ادب القصة . وهذا سوف يرفع من شأن المرأة المصرية ويخرجها من مقبل الحريم لتقوم بدورها الفعّال فى تطوير حياة مجتمعتنا المعاصر » .

تلك كانت أهم البحوث التى دارت فى ندوة الفية القاهرة تناولته الجوانب الفكرية والأدبية من حياة هذه المدينة القاهرة على امتداد ألف عام ، وهى ان تكن بعض البحوث لا كلها ، فقد حرصنا على أن يكون فى هذا البعض ما يكفى لرسم الملامح العامة والعريضة لقاهرة الألف عام باعتبارها مركزا من مراكز الإشعاع الثقافى .

جلال العشري

حينئذ ترتفع فيها على قرب من القاهرة الأهرام شامخة ، وحيث أخرجت الحفريات معالم أقدم وأعظم التقافة الإنسانية . ان القاهرة القرون الوسطى العربية والفاطميين وحكم المساليك والمساجد الرائعة لكلها آثار فخر . لقد أعلن الأزهر ذو الألف عام كيف استطاع أن يحصل على المعجائب من قدرة الإنسان وعظمته . ان تاريخ القاهرة لم يتفصل ولم يتغير ولم يمسسه سوء تحت الحكم الأجنبى . وظل دائما تاريخا عربيا واسلاميا . لان فى هذه المدينة ولد الأدب العربى كما ولد العلم » .

وينتقل المستشرق المجرى من بعد هذه الخلفية الافتتاحية الى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ليرى أن العقليّة العربية فى مصر اتخذت القاهرة طريقا لها ، وكان من جراء ذلك أن ارتقت التقاليد الاسلامية ، وفهم المجددون الموجهون لاتجاهات الديمقراطية الاسلامية كلمة العصر وروحه ، وأبدعت الآلة البخارية والسبك الحديدية وعصر الكهرباء علاقات جديدة لهضة الحياة ، عكست اشاعات روحية وفكرية على الرواد أمثال عبد الله فكرى ، عبد الله النديم ، سامى البارودى ، على باشا مبارك ، اسماعيل صبرى . كما أن محمد عبده وجمال الدين الأفغانى أكبر معلمين للجيل المصرى الجديد فى ذلك الوقت قد خطا طريقا جديدا فى القاهرة بالنسبة للعربية والاسلام عامة . وكان من تلامذتهم فى الأدب المصرى وفى العلوم أكبر النابغين من أمثال حسين هيكل ، والعقاد ، والملازنى ، وعلى عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق ، بل وطه حسين أيضا .

وهكذا يخلص الدكتور جرمانوس الى نتيجة على جانب كبير من الأهمية مؤداها ان الثقافة العربية الجديدة ولدت فى القاهرة ، ولا زالت هذه المدينة تقبض على ناصية القيادة الفكرية كمرآة للأدب العربى ومركزا له فى العالم المعاصر .

وربما كانت مشكلة العامية والفصحى وما ينشعب بينهما من صراع هو أهم ما جاء فى بحث المستشرق المجرى ، وما عبر عنه بقوله : « يثير اهتمامى منذ عشرات السنين الانشقاق بين اللغتين الفصحى والعامية . لم لاحظ مثل هذه الفروق الهامة بينهما فى أى لغة أخرى ، لقد قلقت

الأفغانى

باعث
النهضة
الفكرية

د. من منفى

مناسبة مرور ١٠٠ عام على زيارته للقاهرة



أخذ الاحتفال بعيد الفاشرة الألفى مظاهر عديدة أهمها الندوة العالمية التي أقيمت في القاهرة في الشهر الماضي بفتقد عمر الضيام بالزمانك . وبالرغم مما ساد الندوة من روح علمية يلقب عليها طابع التخصص والتركيز على تاريخ القاهرة كما يبدو من قطع الزجاج والفخار والأواني والحلى في المتاحف أو من سجلات الرحالة مع وصف الحياة الفكرية في المحل الهامى مما جعل كسرا من أسئلة الجامعات ممن يعملون في هذا الميدان يشعرون بمعجزهم من المساعدة في هذا الاحتفال الجليل حتى تكون الندوة لقاء بين المفكرين بقدر ما كانت لقاء بين المؤرخين ، بالرغم من هذا كله بذلت وزارة الثقافة جهدا مشكورا في تيسير وسائل الراحة للمدعوين لقد نزلوا في القصر الذى بناه اسماعيل ارضاء لمدعويه وكسبا لصادقاتهم ، ولهدا سحاول في هذا المدد الخاص من القاهرة في عيدها الألفى وعن نيتها الحبيب عن موضوع فكرى وهو ذكرى مرور مائة عام على زيارة السيد جمال الدين الأفغانى لها سنة ١٨٦٩ وار صدّه الريارة الفكرية فيها ، فقد كانت لمر مكانة خاصة عنده

« كان أن لا يخلو سفر من العروة الوثقى الا وفيه ذكر مصر ، ولا يراهن وادلة على ظم الانكيز الا ويتدل في مصر وذلك لأن جرح مصر كان ولم يزل له في جسم الأمة الإسلامية والعرب عموما نفولا ويعرونها اتصالا » (الامصال الكاملة ، نشر محمد عمارة ، المسألة التركية ص ٢٤١) ويتالى الأفغانى بما يحدث لدمرة الشرق ودفع المسلمين قائلا « ان الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموما . ان مصر تسهل عندهم من الاراضى المقدسة ولها في قلوبهم منزلة لا يحيطها سواها نظرا لوقوعها من الممالك الإسلامية ولانها باب الحرمين الشريفين » (احتلال مصر بينه الأذهان ص ٤٦) ويهيب الأفغانى بالمصريين ان يحضروا ارضهم وينادى : « فياها المصريون ، هسهده دياركم وامواكم واعراضكم وعقائد دينكم واخلاق شريعتكم فيض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واخلاسا » (زلزلة الانكيز في السودان ص ٥٣) . وهو أول من رفع شعار « مصر للمصريين » الذى أصبح شعارا للحزب الوطنى بعد ذلك (رفض التنوير سلطانا على السودان ص ٥٥) . وقى نفس الوقت الذى يدعو فيه المصريين للكماح يطش الى ان ام الدنيا لن تصاب بكروه « ما دام القرآن يتلى بينهم ويعمل بأحكامه وفى آياته ما لا يذهب على أيها القارئ ! » (احتلال مصر بينه الأذهان ص ٤٦) . « دور في نفس الرئت يؤمن بحراسة القرآن وبالكفاح المسلح ! وذلك هى مشكلة » التراث والتجديد « أو « الأصالة والمعاصرة » أو كما

يقول هو « الاسالة والتجديد » ، قمع ايمانه بالترات القديم الا انه يريد تصفيته مستقبيا منه ما يفيد يقول : « اما مسألة تفصيل الامام على والانتصار له يوم قتال معاوية وخروجه عليه ، فلو سلمنا أنه كان في ذلك الزمن مفيدا أو ينظر من ورائه نفعا لاحقا حق أو اضرعا باطل فاليوم نرى أن بقاء هذه النمرة والتمسك بهذه القضية

التي مضى امرها والتقى مع أمة قد خلّت ليس فيها الا محض الضرر وتفكيك عرى الوحدة الإسلامية » (أمة واحدة ، سنة وشيعة ص ٢٢٥) ومع ايمانه بالدين يريد فهمه فهما جديدا فيقول « نحتاج الى عمل جديد ، تبنى جيلا جديدا بلم صحيح وفهم جديد لتحقيق معنى السلطان الاول على الأجساد والأرواح وهو الدين .. » (الغرب والشرق ص ٥٦) لقد كثر الحديث عن الأفغانى في هذه الآونة الأخيرة بين مهاجم له ومدافع عنه ، فهو عند البعض محارب للاستعمار الاول وعند البعض الآخر اقل من ذلك بكثير لعلاته مع روسيا القيصرية أو الدولة العثمانية ، وهو عند البعض مصلح دينى يبنى نهضة المسلمين وعند البعض الآخر اقل من ذلك بكثر لدويته للخلافة الإسلامية ومدافعنه عنها . وكلا النظرتين تظل امرى الانسان من الناحية السياسية فقط ، ونفصل عن مشكلته الاسلية وهى « التراث والتجديد » ، لا يبقى أب لمص مصلحين الدينيين وأن تعرض لهم وكاننا تعرض لمشاعر النجوم حتى لقد أصبح الحديث عن الأفغانى ومحمد عده ورشيد رضا والكواكبي والنظارهوى فرصة لشهرة الكتاب أو رغبة منه في البات معاصره وجدانته بلمه آخر صفحات « الوضة الفكرية » والواقع أن الدراسة العلمية الواسه لهم هى التى سسر على نهجهم لتبرز اهم سمات تفكيرهم ولأضاء دفعة جديدة للتفكير الدينى نفس الروح (التجديد) ونفس الدافع (الاستعمار) مع وضع مائة عام في الحساب.

أولا : الإصلاح والنهضة :

ينفق الجميع على اطلاق لفظ « الإصلاح الدينى » على هذه الحركة التى بدأها الأفغانى ومدرسه وقد دان الأفغانى نفسه على وعى بذلك بطالب باصلاح دينى شامل مشابه لما قام به لوتر فان هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب اوربا زلت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت صلة الى عقل أو يقين قام بتلك الحركة الدينية .. « الإصلاح الدينى ص ٢٢٨) ولكن الإصلاح الدينى له مهمة سلبية في نقد صور الفكر الدينى التقليدى (القضاء والقدر ملا) وفي نقد انماط السلوك الدينى عند المؤمنين (التقليد ملا) اى ان الاسس القديم الدينى يقوم معهما نفسية الماهى وتجديد التراث القديم ولكنه لا يضع اسس نهضة فكرية شاملة لاعادة بناء الفكر الدينى نفسه وتحويله الى نظرية علمية . الإصلاح الدينى يوظف ولكن النهضة العلمية تؤسس ، لذلك قام الإصلاح الدينى على اسس عقلانية بينما قامت النهضة العلمية على اسس عقلية . لقد اتار الأفغانى النفوس وأيقظها ولكن هذه اليقظة لم تتحول الى نظرية عقلية لذلك كان تالرها وقتيا لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاشارة عند تلاميذه . اراد الأفغانى باصلاح الدينى ارجاع الوعى الى حيويته الاولى وقاعدته بعد أن تحول الى مراسيم وطوس . « كان مقر الفقه في الراى والصدر لم انحدر الى الجبة والسر » (كلمات ص ٢٤٨) كما تحولت الى كهوت ؟ عمارة كالبرج وجبة كالخروج : « ولكن مهمة النهضة تحويل

هذا العلم الهى الى علم مضيوط ، اذ لا يكفى ان يكون الروح دائما للسلوك ما دامت تنقسم نظرية في السلوك . لا يكفى ان يكون العلم الهى في الصدق الى . (٢٥٢) ان لم يكن علما نظريا في العقل النظرى .

ويرتبط باليقظة والحساس والانفعال **اسلوب الخطابة والانشاء** وفقه التشبيه والاستعارة فيصبح الخطيب هو العالم او السياسى واكن الاسلوب العلمى هو اسلوب التحليل ولشه لغة الاصلاح او لغة الرموز ، فإذ قام الحركات الاصلاحية على قوة الكلمة فتقوم **العلمية على قوة التحليل** ، تحليل الالفاظ او تحليل المفاهيم او تحليل الظواهر . فكثيرا ما يستعمل الافئنان المقدمات العلمية على حد تعبير ابن رشد سواء مستمدة من القرآن ام لا ، كسلطات يبنى عليها دفاعه او هجومه ، فيقول مثلا ناكيد لأهمية الدين « كان الانسان ظلوما جهولا ، خلق الانسان هلوما ، اذا مسه الشر جروما واذا مسه الخير نموا » . (الرد على الدهريين ص ١٤٠) مع ان هذا الحكم خاضع لتحليلات علم النفس الاجتماعى وقداسات الشخصية ، كما يستعمل الافئنان كثيرا من هذه الاقوال للامر على القراء واستنواهم ، مثل قوله في الهجوم على دارون : « على زعم دارون هذا يمكن ان يصر المرغوب فيلا بمرور القرون وكر الدهور وان يتقلب الفيل برغونا كذلك » (الرد ص ١٣٥) وهذا الخلد لا يصدق على نظرية الطور في سء لان الطور عند دارون يخضع لقوانين علمية ضرورية . اما **الاساليب الانشائية** ففى الطابع المميز لفكر الافئنان فنقول مثلا في رفض الموقف العلمى : « متى ظهر التيشريون »

في امة نعدت وساوهم في صدور الاسرار .. واسهوت عقول الخبياء .. ويلبدون في النفوس بدور الماسد للاطلب ان نمو في تراب العفلة فتكون ضربا (ذليلا) وزفوما « الرد ص ١٥٢ - ١٥٣ » أى أنه ينظر الى العلم نظرة خلقية فهناك علم حسن وعلم فبيح ، علم طيب وعلم خبيث ! ويقول ايضا « التنشيرة حرلومة الفساد ، واورومة الاواد (المواهى) وخراب البلاد وبها هلاك العاد » (ص ١٢١) . نصيف السجع على الانشاء ليلكرنا بفناوى ابن الصلاح في تحريم الملوم الفلسفية . ويقول ايضا مهاجما فلاسفة التنوير « كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم وصافعة محتاجة لتماز امهم ومصدما مفاقما في بنية جيلهم ، يعيتون القلوب الحية بأقوالهم وينثنون السمع في الارواح بأرائهم ويرزعون راسخ النظام مساميمهم لما زلزلت بهم امة ولا متى يشرهم جيل الانكثت قبله وسقط عرشه .. » (الرد ص ١٤٠) فنقل هذا السجع الفكرى لا يشير الى نظريات فلاسفة التنوير في شيء فضلا من انه لا ينطبق مطلقا على ما قام به فلاسفة التنوير من اعمال للعلم والاعتقاد على الحس ودعوة للنظم الديمقراطية وتقد الحكم الملوك والتبلاء وايمان بالطبيعة ، ولا يفيد مثل هذا السجع العقلى في تحليل نظريات (الهقد الاجتماعى » او « روح القوانين » او في فلسفة

التاريخ . ويتحول **اسلوب الانشاء الى خطبة مثيرة** على هذا النحو « اى جهورى من الاصوات يوقظ الرافدين من حشايها الفللات ؟ اى قاسفة ترجع الطبايع الجامدة وتحرك الافكار الخامدة ؟ اى نفخة تبث هذه الارواح في اجسادها وتحشرها الى مواقف املاحها وفلاحها ؟ » (الاسالة والتقليد ص ١٩٧) . يؤس الانسانى اذن بقوة الكلمة وسحرها ويستمد على اثر الالفة والقول واليجاز في الببان والامعاجز فيه « فكم من خطوب الممت وكلمات تثير حربيا وتحدث شرا مستطرا ازالته خطبة وحسن بيان بايجاز وكمن من جيش سمع من اميره كلمات فاستمعت وذلت عنده الحياة » (سنن الله في الامم ص ٢٢٢) . ويستشهد الافئنان بخطب عمر وابى بكر . ويستعمل الافئنان كل اساليب الحطاسة خاصة ادارة استنواؤ التراء ممن يريد مهاجمتهم والانتباه الى عواطفهم واخلاقياتهم . فهو ينقد اصحاب الموقف العلمى لقولهم « ان الانسان في المنزلة كسائر الحيوانات وليس له من الرأيا ما يرتفع به عن الهام بل هو اخس منها خلقة وادنى فطرة فسلخوا على الناس اتيان القبائح وهونوا عليهم اقتراف المنكرات ومهدوا لهم طرق الهيبة ورفقوا منهم مباب المدوان » (الرد ص ١٤٩) وبذلك يحاول الافئنان ابراج **الفراى اجتماعيا** لانه لو كان من انصار الموقف العلمى لانطق عليه هذا الحكم : « يؤثر النفعة الخاصة على النفعة العامة ويبعج جنسه وامتنع بأبغض الامان » (الرد ص ١٥٣) او « يبيحون لعند الزوجات وجعل النساء على الشيوع ! » (الرد ص ١٦٤ - ١٦٥) اى انه يشر في **القراء الكتاب الدينية بالانجاء الى الجنس** . واذا دعى الى الكفاح المسلح فانه يقول « الامل ضياء ساطع في ظلام المحطوب ، ومرشد حاذق في بهاء الكرب ، وعلم هاد في مجاهيل المشكلات ، وحاكم داهر للعالم اذا ما فقرة ، ومسفر للهمم ان عرش لها سكور » (الامل وطلب الحق ص ٣٩١) وبعد مائة عام اصح للكفاح المسلح اموره وقواعده في حرب العصابات واصبح الامل مقبودا لا على الاعتقاد فيه . فكرا ما املنا - بل على حساب الانكاثيات . ويستعمل الافئنان في اسلوب **التقريب والادعاء** فعلى الانسان ان يعتقد ان دينه افضل الاديان (الرد ص ١٤١) وان امته افضل الامم « والدين الاسلامى اعظم الاديان » (الرد ص ١٧٣) كما يرى ان القرآن قد حوى كل شيء من علم وفلسفة وفن وصناعة وتجارة (اوربا والاسلام ص ٢٢٦ - ٢٢٧) مع ان الواقع لا تفاضل بينها . ويرتبط بأسلوب **الدفاع الهجوم على الاخرن والجعل مهم فرد** الافئنان على الدهريين كما حاور تلميذه محمد عبده سينر وكألهما يرد على هاتونو ، ولم تعد مثل هذه الموضوعات الآن موضع جدل او نقاش .

ولم يعد هناك محال لقراءة الحجة بالحنة بعد اكتشاف من الوثائق ودراستها دراسة علمية تقيد (الرد على رينان ص ٢٠٨ - ٢١٠) . واخرا يستعمل الافئنان **اسلوب التشبيه الحسى** وهو اسلوب الجمهور لا الظار

العلمي الذي يمثل على مخططات التجسرية دون
أي حكم سابق - العقل منذ الأفانتي أن هو عقل
المصلحين والفلاسفة القليلين ، عقل عزيري أو نور فطري
أو الفطرة نفسها ، وفي بعض الأحيان يكون عقلا تاريخيا أي
شهادة التاريخ ، لما يمكن به العقل السليم يشهد به
سير الاجتماع الإنساني من يوم علم تاريخه إلى اليوم .
(احتلال مصر بنو الأعدان ص ٤٨٣) . هو العقل
الذي يعمل ضد الخرافة والوهم عند الفرد أو الجماعة .
فأول شيء تتم به سعادة الأمم « صفاء العقول من كدر
الخرافات وصدا الأوهام » (الرد ص ١٧٣) والثاني
أن تكون عقائد الأمة « مبنية على البراهين القوية والأدلة
الصحيحة » (ص ١٧٦) والثالث « أن يكون في كل
أمة طاقة يخص تعليمها مآثر الأمة لا ينون في تنوير
عقولهم بالمعارف الحققة وتعليمها بالعلوم الصغائية »
(ص ١٧٧) ، ويعطي الأفانتي للعقل وظيفة عملية في التحرر
من الجبن « لا معقل له إلا الوهم ولا يتقدمه من عمله
إلا الجبن » (كلمات ص ٢٢٤) . وقد أشار الأفانتي إلى
العقل المطلق الذي يخضع كل شيء « كل عناصر الوجود في
هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الإنساني » (كلمات
ص ٢٢٤) وهو العقل العلمي الذي يخضع الطبيعة له أي
عقل النهضة بعد أن أدى عقل الإصلاح الديني مهمته .

وتصور الأفانتي للعقل تصور قومي محلي . فالعرب لديه
أسبق من الأوروبيين في الوصول إلى نظرية النشوء والارتقاء
(أبو الصلاء المرعي ، أبو بكر بن بشرن) قبل دارون
وهكسلي وولجر وسينسر (النشوء والارتقاء ص ٢٥٠ ٢٥٣)
ومع ما يفيد ذلك من اللذة العلمية واغتراف بالثرائف
القديمة إلا أن العلم في المنهج لا ينتيجة . لقد وصل
أبو العلاء للنظرية بحدس شاعر وأبو بكر بن بشرن بنأش
فيلسوف للطبيعة ولكن العالم هو الذي يدرس التساويخ
الطبيعي يمنحه على قائم على تتبع تطور الأحياء . يورج
الأفانتي إذن لتاريخ العلم عند العرب بدافع قومي يصرف
النظر من « نظرية العلم » . فأبو السمع قد سبق الأوروبيين
في وضع علم الجبر ، وأبو بكر بن بشرن سبق نيوتن في
القول بالجاذبية ، وسبق لأفانتيه وعلم الكيمياء الحديث
في القول بالتحليل والتركيب وقد سماه الحل والمقد كما
اكتشف التقليل والتثنيف والتطهير والتكليس وتحضير
الأوكسجين من المنسوب ، وسبق جابر بن حيان الغربيين
في اكتشاف حامض الآزوت وسبق الرأزي الأوروبيين في
اكتشاف حامض الكبريت (أسئلة العرب العلمية ص ٢١٢ -
٢١٨) . وهكذا يتحول الإحساس بالأصالة عند الأفانتي إلى
نص بالفاخر وفخر بالإنساب واعتزاز بالأجداد . فالعرب أسبق
الأمم في العلوم وأقوى الشعوب في الماضي « الكون يشهد
والآثار تدل ولا من ينكر على أن العرب وغيرهم « المعجم
آثار ومفاخر أتت من وراء الهمة وصفق المزامم » (بين
الأجداد والأخاد ص ٢٠٤) . ويتمي الحاضر ويكيه
مستشرا مفاخر الماضي « نعم ، أولئك آباؤنا وأجدادنا قد
جاد الزمان بهم فجاءوا لكن وأسواناه ! وأمرناه !
واخيلناه ! إذا هم سألونا عما فعلنا بمفعلهم وما أوردوا لنا

كما قال الإسلاميون من قبل فالطبيعيون في رأيه جعدة
الأنوية » يسمون لتقل هذا القمر المدس الشكل ، قصر
السادة الإنسانية القائم بستة جدران ، ثلاث عقائد
(الإنسان ملك الأرض ، أمته أشرف أمة ، هروجه إلى
السماء) وثلاث خصال (الحياة ، الأمانة ، الصدق) .
أعاصم أفكارهم تذكدك هذا البناء الرفيع وتلقى بهذا
النوع الضيف إلى عزاء الشتاء وهبط به من عز
المدنية الإنسانية إلى أرض الوحشية الحيوانية »
الرد ص ١٤٩ . ويشبه الأفانتي عادة بالكلاب
الحي - وهو التشبيه المألوف على التراث الإسلامي
القديم - في حالتي الصحة والمرض أو في وظائف النفذة
والنمو والحساسية أو في السلطة المركزية التي يمثلها
العقب بالنسبة للأعضاء (الأسالة واقتيد
ص ١٢٢ - ١٢٣) .

وتصور الأفانتي للعقل تصور انشائي فيقول
« وعندى إذا نظر العقل في هذا العراك والجبدل ، وتلبث
أفداه على الأوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشي مطلق
الروح لا يلبث طويلا إلا وتراه قد طار بأسرع من العقاب ،
وفاص في الجدار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك
لحمل أخباره ، وتحدثت من بعد أشهر مع غيره كأنه قاب
قوسين أو أدنى ، وهل يبتلى مستميا إبداع عملية توصله
للشم أو للأجرام الأخرى ! ؟ (الإنسان وحقائق الكون
ص ٢٦٥) فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الإعجاز
بل تحليل علمي للظواهر وأخصاها لحساب كمي للوصول
إلى قوانين لا أثر فيها للشم أو للشمسة أو للإعجاز .
وكثيرا ما يستعمل الأفانتي العقل استعمالا جدليا يقدم به
حججا بوقع الخصم في التناقض أو يجعله يقول المستحيل
كما هو الحال في التراث القديم ، فبهاجم دارون مثلا
بجدة « كيف يخرج الامتناعي من التناهي » (الرد
ص ١٢٣) وهو اسقاط دني ميتافيزيقي على واقع علمية
وهي التطور ، ويرى الأفانتي في الأصل الرابع من أصول
النشوء وهو الاجتهاد استعمالا للعقل « وهو الاستنتاج
بالتقريب على ما ينطبق على العلوم المصرية وحاجيات
الزمان وأحكامه » (باب الاجتهاد مفتوح ص ٢٢٩) .
والتقريب له متهمة في الأفانتي وفي استمرار النظرة الشرعية
للسلوك ، أو كما يقول أقبال هو مبدأ الحركة في التفكير
الديني ، ولذلك ينكر الأفانتي على علماء المسلمين جودهم
« جود بعض المعينين أضر بالإسلام والمسلمين »
(كلمات ص ٢٤٨) ويطلب بأفهام العقل دون
التقليد « خذ التقريب ودع التماس »
(كلمات ص ٣٦٣) ولكن هذا العقل التشريعي لا يحمي
أحكام التكليف ، ومهمته قياس الفرع على الأصل ،
أما العقل العلمي فمهمته تنظيم الواقع أو تحويل الطبيعة
إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى
واقعة أخرى مشابهة لها ، فالعقل القائم على التمهيد
والذي يقتصر عمله على الاستدلال أو على حكم الملل
واختيار المسلة المؤثرة من بينها ليس هو العقل

علمية صرفة بل ويعكم تصورا دينيا تقليديا شاملا على أحدث النظريات العلمية في عصره أمضى ملهبط التطور ، فالأفانتي من هذه الناحية وهو يمثل أول ثورة فكرية اسلامية في العصر الحديث ما زال مشوبا بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الإيمان والعلم ، الإيمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر .

وهناك اشتباه في استعمال كل من لفظي « روح » و « مادة » ، فمثال « الروحية » عادة على الانجابات التي تعترف بوجود روح وراء الطبيعة ويوجد الله وراء العالم أي بوجود موجودات مفارقة لدخل في نظام الطبيعة وتفرم من مساهماتها كما هو الحال في التفكير الديني التقليدي ، ويقع الاشتباه في أن هذا الاتجاه هو يخطئ جهلا مادي لأنه يتصور الطبيعة مادة والروح لا مادة منفصلة عنها ومغايرة لها بل وممازجة لها تماما ، فالطبيعة مادة والروح صورة ، والكون مثناء والروح لا مثنائية ، والعالم زائل والروح أبدية .. الخ أي أنه يعترف بالعالم كمادة ثم يضع فوقه أو وراءه روحا ، وفي هذه الحالة قد تقوى المادة أمام هذه الروح الطائفة وقد تعجز هذه الروح أمام كثافة المادة ، وقد يكون الراهب الذي فضل الآخرة على الدنيا والله على العالم أول مادي لأنه أصدر حكما ضمنيا على العالم بأنه مادة وحكما ثانيا بأن المادة شر أو على الأقل يجب الابتعاد عنها فانجا إلى الروح بتصور مادي للعالم (وهذا ما يبدو في التصورات المادية للمعتقد المسيحية من تجسد المسيح بالفعل في مكان وزمان معين ومن أن الكنييسة هي جسد المسيح بالفعل وبأن البابا هو رأس المسيح بالفعل وبأن القديس والتنازل المقدس حضور للمسيح بالفعل بلحمة ودمه وبضرورة الصلاة أمام الأيقونات أو بتقبيل الكتاب المقدس وتجليده بالذهب ووضعه على الرأس وكما يبدو في الممارسة الشعبية للدين وزيارة مقابر الأولياء والتمسح بنحاسها وتقبيل أيوبها - ومقابضها والدموة لتفريح الكروب وزيادة الدواقي) . وكما تم الإيغال في الروحية ثم الإيغال في المادية كما وضع هذا في التصوف السيمي الذي بدأ نظرية في الروح وانتهى إلى نظرية في المادة (انظر وحيد الدين الكرمانى : راحة العقل) . دخلت إذن هذه الوثنية في التصور الديني للعالم وفي ممارسة الشعائر من هذه الروحية المتعرجة الطائفة التي تصور الروح مجردة من الطبيعة فتأني الطبيعة وتعرض نفسها عنوة في مسورة حسية . والاشتباه الثاني في لفظ « مادة » . قد وردت الأفانتي مظاهر المادية في نظرية التطور عند دارون وفي التيارات الاجتماعية والسياسية عند فولتر وروسو وماركس وعند قدماء اليونان عند الطبيعيين الأول بن أمثال طاليس وديموقريطس وهيرقليطس أو من أمثال لوكريش وأبيقور ، والمادة هنا تعنى مادة مقلقة لا نفسا بل تعنى طبيعة تنمو نمو الكمال . فالتنفس عند أرسطو كمال أول كمال ذي حياة بالقوة ، والطبيعة عند دارون تنمو نمو الكمال والطبيعة عند لوكريش وماركس وفويرباخ حية تحتوي على

واستخلفوا عليه من المالك والأفانط ومعلم المدن والأمصار » (ص ٢٠٤) أي أن الأفانتي يصلح الحاضر بمنجاة الماضي « هذا بعض ما تحس به أرواحنا من مناجاة أجدادنا لنا » (ص ٢٠٦) وهو يعتز بالوحي ولكن عن احساس بالنقص ، وكان القرآن كتاب في علوم الطبيعة . ويشر الأفانتي كثيرا من آيات القرآن (وأني مرسله إليهم بهدية) بأنها تعنى اللاسلكي ، كما أخبر القرآن بكروية الأرض (والأرض بمد ذلك دحاما) وبأن الأرض جزء من الشمس (كنا نرى رقفا فتقدهما) (السياسة والعلم في القرآن ص ٢١٧ - ٢٢٠) وهذا كله تقريب للدين عن جهل . فلا يصح القرآن في شيء إلا يحتوي على الحقائق العلمية ولن يزيد العلم شيئا أن يؤيده القرآن وهو وغسب خاطئه لمشكلة « التراث والتجديد » وذلك برؤية آخر المكتشفات العلمية في القرن تمويضا للنقص واحساسا بالقيمة أمام العلم ، وهو ما وثق فيه القدماء وسار عليه الأفانتي أيضا بتأييده أن القرآن حوى كل الطرق الفلسفية والناهج العقلية (أوروبا والاسلام ص ٢٢٧) . وحتى لو افترضنا ذلك سيكون طريق التقدم والكشف هو العلم والقرآن تابع له بتسديده عليه .

فلذا ما انتقل الأفانتي إلى السياسة ورأى عسرة القدماء واستعمار المحلدين يكي على الأطلال « هذه هي الأمة التي كانت الدول العظام يؤدون لها الجزية استقاء لحياتها وملوكها في هذه الأيام يرون بقادهم في التزلف إلى تلك الدول الأجنبية ، يا للمصيبة ويا للزربة ! اليس هذا يخطب جلجل ! اليس هذا بلاء زلل ! » (سنن الله في الأمم ص ٢٢٨) ويقول أيضا « أيا بقية الرجال - ويا خلف الأطلال ، ويا نسل الأتيل هل ولي يكم الزمان ! هل مصى وقت التدارك ! هل آن أوان اليأس ! » (الوحدة الاسلامية ص ٣٤٥) . كل ذلك يدل على أن الأفانتي بدأ حركة الإصلاح الديني بكل مقوماتها ولكن بعد مرور مائة عام لم تتحول هذه الحركة إلى نهضة وبالتالي فلا عصر التنوير لم يحن بعد كما ظن البعض (المحوراني مثلا) .

ثانيا : الروح والطبيعة :

والمعجب أن العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفانتي وهو « الرد على المحريرين » دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة . فهو يتقدم ما يسميهم بالنيشترين والسوسوباليست والكومونيست والنهاليست على أنها مذاهب تنكر الروح وترفض الضلوق ولا تؤمن بالاديان ولا تعترف بالصواب والمقرب ويكفر الأفانتي أصحاب هذه المذاهب الضالة ! والطبيعة ليس فيها كثر أو إيمان والعلم ليس فيه هداية أو ضلال . وقد نشأ ذلك من تطبيق التصور الديني التقليدي للعالم على النظرة العلمية ، وبالتالي يكون أي تصور آخر للطبيعة يطمحها استقلالها ويرجع إليها فاطيها تصورا خارجا على الدين . لقد هاجم الأفانتي الوقت الطبعي لسبب واحد وهو أن يشتره ضد الإيمان مناقضا للدين ومعارضاً للألوهية (الرد ص ١٢٩) أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات

وتأكيد لبقائه ولأهميته ، وهذا ما يحتاج إليه الأفاني في دفعه عن الأرض وتحريرها . وبهذا المنى أن يكون في الموقف الطبيعي قضاء على الأديان بل عود بالوحى إلى أسباب النزول - كما يقول المفسرون ، وحلول من الله في العالم كما يقول الصوفية ، وتحقيق لصلحة المسلمين كما يقول الفقهاء وأمر بالمرور ونهى عن المنكر كما يقول التنكلمون ، ويخلى الأفاني من الموقف الطبيعي انكاره له وللاعتقاد بالثواب والعقاب ، أى أن الأفاني بمسوره الله تصورا تقليديا شائما .

على حين أن أكثر المفكرين المعاصرين إيمانا مثل برجسون جعل الله داخل الطبيعة دائما للتطور . أما بالنسبة للوالب والعقاب فالوقوف الطبيعي لا يمسها من قريب أو من بعيد **وإن نظرية التطور تعنى بنشأة الأحياء وتطورها ولا تعنى بنهايتها** . إلا أن الأفاني ينصب العقائد الدينية حكما على الطبيعة ، وكلما استقلت الطبيعة ظن أن ذلك يقضى على ضرورة العقائد . والمجيب أن الأفاني يرى أن العرب أسبق من دارون في قولهم بالنشوء والارتقاء مستشهدا بقول المرعى :

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

كما يستشهد برسالة إبي بكر بن يشرن لأبي السمع بقوله « أن التراب يستحيل نباتا والنبات يستحيل حيوانا وأن أرفع المواليد هو الإنسان الحيوان » (النشوء والارتقاء ص ٢٥١) وبالتالي لم يكثر علماء العرب بعلمهم نسة الحياة في الطبيعة . ويعبر الأفاني بذلك ويقول « أن كل ما جاء في مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة ونفيع الكثير منها ومنها ، كل هذا لا يضر التسليم به (ص ٢٥٢) كما يعترف الأفاني بقانون الانتساب الطبيعي » أما الانتساب الطبيعي فهو في جيل البداوة وفي حضارة الإسلام أمر معروف ومعمول به (ص ٢٥٢) ويجعله قانونا لبقاء الحياة . ولكن لا يرضى الأفاني في النهاية **الاتصور متدرج للطبيعة** يرى فيها مراتب كمال وشرف وبين كل مرتبة وأخرى انفصال نوعي واختلاف طبيعي ، ويجعلها ثلاث درجات تقليدية النبات والحيوان والإنسان . فالحيوان أسرف من النبات والإنسان أشرف مع الحيوان وهذا مراتب للقيمة على الطبيعة ، فالطبيعة واحدة ولا فرق بين ورقة الشجر أو شريحة الحيوان أو الإنسان بحسب الميكروسكوب فذلكل يكون من عناصر أولية أحصاها علماء الطبيعة . وفرق بين هذا التصور المتدرج للطبيعة بحسب مراتب الشرف والكمال وبين بعض الدعوات في التفكير المماسر (ولتأى ، برجسون ، هوسر ، ميرلوبونى) للفرقة بين الجسمى والنفسى بعد أن خلقت السيكوليزيما بينهما ، فقد حدث الخلط من تصور في النظرة العلمية وإغفال لنوعية الظاهرة النفسية بالنسبة للظاهرة الفيزيكية .

ثانياً ، بهاجم الأفاني في كل الاتجاهات الطبيعية

مبدأ حيويتها في ذاتها ، أما الطبيعة عند روسو وفولتير فلها مدلول معنوي ، وهى السبيل لتحرير القسود من الأوهام وإعادة براءته الأصلية اليه وهى كاملة خفية ، وبالتالي فالمادة لا تنفى الروح بل تعيد للروح فاعليتها داخل الطبيعة ، وبالتالي يكون التناخل الماركسي الذى يفعل في التاريخ أو الرواوى أو الأبيقورى الذى يعيش وفقا للطبيعة أو الطبيعي اليونانى الذى يفسر الطبيعة أو روسو في غياب جنيف يكون هؤلاء أقرب إلى الروح منهم إلى المادة - على عكس راحيا السابق - لأنهم لم يصدروا حكما على العالم بأنه مادة والمادة شر يجب الإعتماد عنه ، بل الطبيعة عندهم وضع طبيعى فيه حياة وكمال وفيها تحرر واستنارة وكان **المود إلى الطبيعة** هو السبيل الوحيد إلى توفير اللحن وتحرر الفن .

وبهذا الصور التقليدى المزدوج للروح والطبيعة يهاجم الأفاني كل الاتجاهات الطبيعية ويدعو إلى التنوير الدينى التقليدى ، فيفضل فيثاغورس وسقراط وأفلاطون على أرسطو (مع أن الأفاني يجعله من أنصار المنافرة) وديموقريطس وهراقليطس وأبيقور وديوجين ويرفض أى احتلال للروح في الطبيعة بجعل فيها شعورا أو قوة أو عقسلا لأن الروح لابد أن تأتى من خلسج الطبيعة (الرد ص ١٢٧) . ونسور الأفاني استحالة وضع الاستناهى في السناهى ناتى عن هذا الوضع الخارجى العقلى للروح والطبيعة وكأنهما موضوعان مستقلان ومتشاذان . **يلقد ما نعنى للروح نسب الطبيعة ويتقسم ما نعنى للطبيعة تسلب الروح .**

بهاجم الأفاني **أولا نظرية النشوء والارتقاء** كبير من الوقف الطبيعى لأنها سكر الخلق وتقول بالصدفة ، وهذا غير صحيح من أوجه كثيرة ، **أولا : تنحصر مهمة العالم في تفسير وفائع الطبيعة بصرف النظر عن أى معتقد سابق ولا لا كادعائا ولا تقدم العلم .** ثانيا : لا يعنى القول بالنشوء والارتقاء القول بالصدفة وبالعكس بل بالعكس فإن **نظرية التطور** يقول بخصبة **قوانين الطبيعة** وأن كل شىء يحدث في التاريخ الطبيعى حسب قانوى المنازع للبقاء والبقاء للأسلح . ثالثا : لا يعنى القول بالتطور انكار الخلق ضرورة **لأن الخلق لا يعنى الحدث** كما قال ابن رشد من مثل بل قد يعنى الضرورة نظرا للعناية والحكمة الإلهية **ولا يعنى الخلق أيضا القول باللاذكان** كما قال ابن رشد ، فرفضه بين الممكن والجائز فمن الجائز أن يتقلب الحجر ذهباً والمعنى نباتا ولكن من الممكن أن تكون الشجرة معة فالجائز هو الجائز افراضا والممكن هو الحادث واقما . ولا يعنى القول بالنشوء الطبيعى انكار الخلق فقد أيد ابن رشد في شروحه على أرسطو قدم العالم وتيمه في ذلك شراحه اللاتين دون أن يتنص ذلك من تصوره الدينى للعالم ، وقد يكون في القول بخلق العالم اغفال لأهميته وتأكيده لثرواله والحصاقه بحقيقة أكبر منه ، وقد يكون في القول بتقسيم العالم اثبات لوجسوده

ذات المضمون الاجتماعي والسياسي أى على حد قوله **السوسياليست** (الاجتماعيون) و **الكومونيست** (الاشتراكيون أو الشيوعيون) و **الهنليست** (المديون) ليتصور أن الشيوعية هي شيوعية في الملكية أى... نيلها كل فرد على ما يملك الآخر أو شيوعية النساء والقضاء على نظام الأسرة أو شيوعية الأخلاق والقضاء على القيم والمبادئ الخلقية أى أنه يجعل الشيوعية والإباحية مترادفتين ، أن يكون كل شخص على الشيوع « أى الإباحة والاشتراكية في الأموال والأبضاع » (الرد ص ١٢٩) إلى آخر هذه التصورات التي تروج لها كتب الدرجة المأثرة ليشتمل الناس لأن هؤلاء الإباحيين « يزعمون أن جميع المشتبهات حق شائع » (الرد ص ١٥٠) كما يتهم الأفغانى الاشتراكيين بأنهم يدعون أنهم « محبى الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب حيز المساكين وكانوا يسعون بسببه دافع الظلم ورافع الجور » وينكر عليهم توريتهم الاجتماعية فقد زينوا ظواهرهم مدعى أنهم سند الضعفاء والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء » (ص ١٦٤) - تاريخ المذاهب الاشتراكية غنى بالتعريف من نفسه بعد أن أصبحت نظاما لأكثر من نصف سكان الأرض . وقد أترك الأفغانى هذه

المذاهب لأنها لم تتم باسم الدين ، وهو لا يعلم أن الدين الرسمي كان في معظم البلاد القريبة متواطئا مع الرأسمالية والانتفاع . ويتلخص الأفغانى الى الصور التقليدية للتفكير الدينى الشائع الذى تروح له النظم الرأسمالية فيقول مثلا « أن الجدا الحقيقي لربا الإنسان إنما هو حب الاحصام والرفقة في الامتياز قهما الحاملان على المنافسة السائقان الى المبارزة والمناسقة » (الرد ص ١٥١) وناقله يدعو الفكر الى الله وهو يقصد رأس المال وينادى بالامتياز

وهو يؤسس الطبيعة الاجتماعية لذلك ينتقد الأفغانى الاشتراكيين لأن « غاية ما يطلبون رفع الامتيازات الإنسانية كالة » (ص ١٦٤) أى أنه يدافع عن الدين في صسورة الملكية . وينكر الأفغانى على فلاسفة التنوير خاصة فولتير ودروس موقفهما الطبيعي ومضمونهما الاجتماعى والدينى ، فقد كان أنصاره « يظهرون في أوقات مدعى الـسمى تطهير الأنهار من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات .. وكثيرا ما يجروا على مدعى النبوة » (الرد

ص ١٤٠) . ولا أحد ينكر على فلاسفة التنوير رسائلهم في تنوير العقول ضد العقائد الزائفة وفي دعوتهم الاجتماعية التى مهدت للثورة الفرنسية بعدهم ، إلا أن الأفغانى يعتبر أنهم « ظهروا في لباس الهلبين ولونوا ظواهرهم بصبغ المحبة الوطنية وزعموا أنفسهم طلاب خير لامة » (الرد ص ١٦٥) لقد نشأ الاتجاه الطبيعي في الفلسفة الحديثة ثورة على الاتجاهات الروحية الزائفة التى هي في حقيقتها عادية مقلدة كما هو واضح في اللاهوت القائل في لمسيحية

وعد مشيئة المسلمين ، فظهروا الموقف الطبيعي لدى سينبورا كرد فعل على ثنائية ديكرات التقليدية ، وظهر مؤهلة الطبيعة من أمثال فولتير ودروسو كرد

فعل على التشبيه والتجسيم في اللاهوت التقليدى كرد فعل على التصور المثالى الدينى ف يعتبره مقلدا كما هو الحال عند ديكرات أو الذى يعتبره مجرد مطلب خلقى أو تقوى باطنية كما هو الحال عند كانتل ، وبالتالي استطاع

فلاسفة التنوير الجمع بين الله والعالم ، بين الوحي والطبيعة البشرية أو بين العقل والحس وكانت الطبيعة هي الشامل لكل ذلك . ومن ناحية أخرى أخذ الموقف الطبيعي في القرن الثامن عشر في فرنسا مضمونا سياسيا فاصبح جزءا من الثورة الفرنسية . فإذا كان الوحي هو ما أليه مصلحة البشر يكون فولتير ودروسو أنبياء العصر الحديث الذين رفضوا كل الوان الظلم الاجتماعى وساهموا في القضاء

على طقة النبلاء والأشراف والذين قضاوا على الحكم الملكى ودعوا الى الحكم النيابى - أما الأفغانى فيرى أن فولتير ودروسو قد استرأ تحت الثورة الاجتماعية « ويرغمون حماية العدل ومغالبة الظلم والقيام باتادة الأفكار ومداية العقول (الرد ص ١٦١) مع أنهما رفضا التشبيه والتجسيم ولم يهتمكا على الدين بل على الكهنوت ولم يتكرا الله بل الوثنية ، ويدمغ الأفغانى الثورة الفرنسية التى نشأت بعد ذلك « فلاغابيل التى بنتها هذان الدهريان هي التى

أصرمت الثورة الفرنسية المشهورة لم قرب بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فاختلقت فيها الشراب وبابنت فيها المذاهب » .. (الرد ص ١٦٢) ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هذه الأضاليل ، وأخيرا يجعل الأفغانى الموقف الطبيعي داعيا للركود والخمول مع أن معظم المذاهب التى خرجت منه مثل الماركسية تنمو للتفصيل وأن المذاهب الثالثة على التصور الدينى التقليدى للعالم (ثنائية الروح والطبيعة) هي أدمى التحول والركود لأن الإيمان بالروح المارقة يعطى الاطمئنان وسلب الطبيعة بوهي بالمعجز ، وقد يكون هذا

من أسباب انهيار المسلمين حاليا . وإن دعوة الأفغانى الى تحرير الأرض لأقرب الى عودة الروح الى الطبيعة ، وأن لم يكن قد دعا لذلك على المستوى النظرى ، ويعمل الأفغانى صاحب الموقف الطبيعى لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيئة يبعث فيه الخوف ويكسب فيه الجبن حتى يسقط في هاوية اللذ « وقد رأينا أن الذين يهرسون على الحياة هي المناضلون من أجلها والذين يهون باناس وبالأرض هم أكثر الناس التزاما بالموقف الطبيعى كما وضع ذلك في حركات التحرير الأخيرة في فينيتام وأمريكا اللاتينية والنورات الوطنية في افريقيا . أما الانحاء الدمى التى يمثلها نيشة فيلادركه الأنفصانى كأحد المواقف الطبيعية الهدامة مع أنه نكسنا ودا على القيم الزائفة في المجتمع الرأسمالى ، بحيث أن قلب القيم عند نيشة هو إعادة بناء قيم جديدة .

وأخيرا يدن الأفغانى الموقف الطبيعى كله لأنه يفصل الطبيعة عن الأخلاق ويؤرخ للموقف الطبيعى وكأنه تاريخ للذائل وللأخلاق الفاسدة مع أن الطبيعيين الأول عند

اليونان - على حد قول هيدجر - هم أول من وضعوا مسألة الوجود الحقيقي ، فبنى على أبقراط قوله بالعشى وفقا للطبيعة لأن الطبيعة لا تتوى على أخلاق ، ويبنى على مزلوك موقفه الطبيعي مع أنه يؤمن بالثقافة المادية المتعارضة : النسور والظلمة ، الخير والشر - المادة والروح وهي الطابع المميز للديانات الفارسية . ويأخذ على الباطنية موقفهم الطبيعي مع أن الطبيعة لديهم مشخصة وتكبر للانسان ، ويرفض الأفئاني حركة ابناء العصر الجديد في تركيا لأنها تدعو الى الموقف الطبيعى والأخذ بالنظرة العلمية ، لم يضع الأفئاني أخيرا تصوره للطبيعة وتفسيره للخلق للحياة الاجتماعية فنقوم المجتمعات على خصال ثلاث : الحياة والأمانة والصدق ! (الرده ص ١٤٥ - ١٤٨) وتقوم حياة الفرد على خصال أربعة : المداومة الشخصية وشرف النفس والحكومة والالوية ! وفي الفصلين الثالثة والرابعة يقرر الأفئاني الله بالسلطة ويجعل من كليهما مصدر خوف ورهبة . ويجعل الأفئاني الله هو الجامع لهذه الصفات ومصدر الاخلاقية ، فيدونه تحول البشرية الى هجيبة ، ولكن الله يجعل الفضيلة هي الوسط المناسب كما قال التراث القديم إرضاء للروح وإرضاء للمادة . وهكذا يتصور الأفئاني المبادئ الخلقية مفروضة على الطبيعة من الخارج لأن الطبيعة مجموعة من الفرائز لابد أن يسيطر عليها مجموعة أخرى من الرقابة من صورة مبادئ وبذلك تقوم الأخلاق الإلهية على النقرة الجنسية للعالم التي تجد توفيقا لها في الطبيعة ، ويكون السلوك حينئذ أما الكبت والحرمان أو الفضول ، فإذا كان الأفئاني قد وقع في الاشتباه في لفظي « روح » و « مادة » منذ مائة عام فإنا نعتقد أيضا في اشتباهه مماثل عندما لا يفرق بين المادة التي تتولد من النشاط المولد الناتج عن التعلق بالطبيعة ومحاولة فهم أسرارها ، وهي المادة الأوربية - وبين المادة التي تنشأ من الفكر والعوز والتكالب على القرش وقتل الجار من أجل كوز فوة وقيل البائع الشاري من أجل بصلة وقتل الإبن أبيه من أجل القرش كعاديتنا نحن .

ثالثا : الدين والايديولوجية :

بالرغم من أن الأفئاني يرى أن الإصلاح لا يتم الا بالرجوع الى مفاهيم الماضي الى الدين كما يقول **الاجاه السلفي** « فتفخرون بتمسكنا بأصول الدين وحسن اليقين والتزام الكتاب والسنة والعمل بأحكامها » (بين الأجداد والأحاد ص ٢٠٥) لأن الدين وحده كفيل بنهضة الشعوب « من يجب من قوى أن الأصول الدينية الحقبة الجيزة من محلات اليدع تنشأ الأمم قوة الاتحاد وتنتقل الشمل وتقدم الشعب الياباني الونني قد تم ببعض تعاليم الدين مثل العلم والشرى » (الأمالة والتجديد ص ١٦٦ - ٢٠٠) بالرغم من هذه الدعوة السلفية إلا أن الأفئاني استطاع أن ينجو بالدين نضوا تنساقيا ويحول بعضا من تعاليمه الى العلوم الإنسانية وبذلك أخرج

الأفئاني الدين من نطاق اللاهوت التقليدي تحقيقا لمصلحة المسلمين وحواله الى علم أنساني . ولا غربة في ذلك فقد حوى الدين كثيرا من قضايا علم النفس والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والتاريخ والجمال خاصة وأن العصر هو عصر العلوم الإنسانية كما كان العصر الوسيط عصر الفلسفة والمنطق . اعتمد الأفئاني على علم التاريخ أو على علم التمدن أو كما يقول ابن خلدون على علم العمران لتحقيق تصورات القرن للتاريخ كمجرة وموتعة وآية ، فكان يرى تحقيق مبادئ الوحي سننا للأمم فلا فرق بين حقائق الوحي وقوانين التاريخ . كما يتحدث الأفئاني عن العلوم الانسانية الناشئة في عصره كعلم الاجتماع والانثروبولوجيا ويتحدث عن المجتمعات البدائية ويقارنها بالمجتمعات الحديثة . وبالرغم من اعترائه بالعلم وتفصيله له على تجارب السنين « من سفة الرأي أن يعتقد الرجل افضلية على الغير بالمر والشيب فقط ، ربما أدلت السنون تجاريا ، الأقدية لا تجدى الأفضلية غالبا » (كلمات ص ٢١٠) (كما يحدث في جامعتنا حاليما من **القرار للدرجة العلمية بالأفئانية**) على الرغم من اعتراف الأفئاني بالعلم إلا أنه يشقى من التقليد ويصير أن من التقليد انشاء المدارس الحديثة على النظام الأوربي فيقول « يتم شفاؤها (الأمة) من هذه الأمراض الفتالة بأشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وتكون الطراز الجديد المعروف بأوروبا حتى تم المعارف الأخلاق الأفراد في زمن قريب ، وحتى تمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة وما أهد ما يظنون ، فان هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قاهر ! » (الأمالة والتقليد ص ١٩٤) أي أن السلطة هي مربية الأمم لا العلم ! ويرفض الأفئاني انشاء المدارس لتدريجيا حتى تعود الأمة عليها « واعجبا ! كيف يكون هذا والأمة في بعد من معرفة تلك العلوم القريبة منها ، لا لدى كيف بلدت بذورها ، وكيف نبتت واستوت على سوقها وأثمرت وأينمت وبأى ماء سقيت وبأية تربة غذيت » (ص ١٩٤) وأن من أسباب نهضتنا الأخيرة ارسال البعثات الى الخارج أيام محمد على مثل رفاعة الطهطاوي وغيرهم من رواد النهضة الحالية . ولكن يصدق فقد الأفئاني للتقليد على بعض ميولنا المائلين من الخارج عندما يتشدقون بالمدنية وبلوكون السنتم بالفرنسية وينعزلون من مجتمعهم ويكونون دولة داخل دولة أو طبقة متميزة تصارع اشرف الطبقات فيؤلاهم يدينهم العلم نفسه . فالأى انشا القنبلة الذرية للصين محوت عائد من أمريكا بعد أن عرشت عليه كافة أنواع الاغرام من أجل البقاء في المجتمع التطور . يرفض الأفئاني « من يتشدقون بالقلاط الحرية والوطنية والجنسية (القومية) وما شاكلها ويصوفونها في عبارات منقطعة بشراف لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ووسموا انقسم زعماء الحرية أو بسمة أخرى من السمات ووقفوا عند هذا الحد » (ص ١٩٦) أي أنه يرفض الثقافة الغربية أو الليبرالية - **الغاصي أو البرجوازي الوتني الذي يتشدد بالحرية دون**

ان يعمل على تحقيقها ويثابى بالتحرير دون أن يسلم في المركة . ويعنى حظ الفلاحين وهو يسعى لزيادة دخله . كما ينتقد الأفغانى من يلبسون قشرة الحضارة والروح جاهلية ، من ينقلون عادات وتقاليدهم القرب وهم أميون كما هو الحال في البرجسواوى التتبيسل الذى مسسبوره مولير - أولئك الذين « قلبوا اوضاع المباني والسكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماهون وتنافسوا في تطبيقها على اجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية . وعدوها من مفاخرهم وعرضوها معرض البهاة فنسفوا بذلك لروحهم الى غير نلادهم واعتاضوا امراض الزينة بما يروق منظره ولا يحمده اثره (١٩٦) كما يحدث في بعض الأحيان من الترويج للبضائع المستوردة في كبار المحلات العامة وتهاجت المواطنين عليها ، ومؤلفا يكونون اقرب الناس الى خيانة اوطانهم لمزلتهم عنه واغترارهم بمظاهر التمدن .

الا ان ذلك لم يمنع الأفغانى من الانتباه بالدين نحو الايديولوجية بعد ان اقرب به من العلوم الإنسانية وبحاول اخراج نظرية اقتصادية وسياسية من الدين . فكل ان الاشتراكية من الايديولوجية التي رسدوس في كل مكان فيقول « وهكذا دعوى الاشتراكية على ما سبق ذكره وبيانه وان قل نلراؤها اليوم فلا بد ان تسود في العالم يوم يسم فيه العلم الصحيح » (الحق والاكثرية ص ٢٦) ولكن الاشتراكية عند الأفغانى اشتراكية خلقية مستعنة من الدين وقائمة على الاحسان والزكاة والصدقات والتعاطف مع الفقراء ويرفض الاشتراكية العلمية التي يراها قائمة على حاسة الانتقام من الحكام والحسد من ارباب البراء ويسرها على انها رد فعل الفقراء على الافئدة . . . يعنى الأفغانى «لا اشتراكية» الخلقية بذكر الامثلة والنماذج من ففلاء الصحابة التي تثير الاعجاب بكرم النفس وبالسخاء (الاشتراكية ص ٤١٤ - ٤٢٣) والنخوة والاعتزاز بالمانى . لم يدرك الأفغانى اذن الأساس الاقتصادي للاشتراكية مثل جميع راس المال والملكية الجماعية وأولويات التخطيط فالاشتراكية تقوم على أسس علمية قبل ان تقوم على الفضائل الخلقية . ولكن الأفغانى رأى في الوحي مصلحة المسلمين وبالتالي أصل الأولوية للمصلحة على النص لان الله لا يعمل الا ما فيه مصلحة العباد كما يقول المنزلة في اسلم الناس وكما أبرزه التكتون في قولهم بانصالح المرسة : « ما وآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » فالدين هو المصلحة « والدين في اصوله ما ينفع في الامور الدنيوية » (الاسامة ص ١٩٩) وبذلك يمكن دفع تفكير الأفغانى الاقتصادي خطوات الى الامام « فمن قال ان الدين يأمر بالميز دون اليسر بالفساد دون النافع لجرد التقليد والمألوف فهو كذاب » (كلمات ص ٢٧٦) وليس في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع الجموع البشرية (السلطان الزمنية والروحية ص ٢٢٤) وبالتالي يباد تفسير الدين لمصلحة الشعوب لا الحكام . لقد سخر الغربيون الدين

لمصلحة دنياهم « فالتأثمون بالشرعية يسخرون الدين لأجل الدنيا ويحسون أمر دنياهم وما تتطلبه مظاهر الحياة » أما المسلمون فهم ضحايا الدنيا باسم الدين . « والعالمون بالاسلامية يسخرون الدنيا لأجل الدين » وإذا ما لا يعملون بأحكامهم يفسرون الدنيا والدين معا « المسألة الشرعية ص ٢٢٨) وقد بينى التكتيل هذا المبدأ شعرا لهم « انه ليس في الوجود الا الله وحق التكتيلى » (سياسة انكفرا في الشرق ص ٢٦٤) ويرفض الأفغانى أن يتحول الدين الى كهنة وأن يكون له رجال قوامون عليه - « الإيمان واليقين ليس معناه عبادة رؤساء الدين » (كلمات ص ٢٥٣) . والايديولوجية عند الأفغانى تقوم على حقوق الشعب العامل وفتاته الكناحة من عمال وذداع « لولا الزرع ولولا المزرع لا كان سرف الافئدة . ولا ترف الامراء . موقف الزداع والصناع من الحضارة انفع من موقف الامراء » (كلمات ص ٢٦٦) وقد اذر الاستعمار استبعاد هذه الطوائف حتى « باع الفلاح أساس بيته بل وما أبقاه التيفوس من عمالة ارضه بعدما ذهبت الحاجة بطنى حرمة وبناله . . . وعاد الى الفطرة الأولى يفتات بأقوات البهائم ويسرح مسالوح الحيوانات » (مصر ص ٢٧٠) .

ويتحدث الأفغانى عن التصنيع ويعنى به تحويل العلم الى قوة وهو سبيل الخروج من المجتمع البدائى الى المجتمع العلمى . يتحول العلم الى صناعة أى الى علم تطبيقى وأهم الصناعات صناعة الحديد والأسلحة أى الصناعات الثقيلة . ادرك الأفغانى أهمية التصنيع خاصة في المجتمعات الإسلامية التي يظلب عليها الطابع الرموى أو الزراعى أو التجارى وما يخلفه ذلك من عقليات (فلسفة الصناعة ص ٢٥٥ - ٢٦٠) وقوم الصناعة على الاختصاص وتقسيم العمل . ويضع الأفغانى الأولويات في التصنيع من الأكثر نفعا لأكبر عدد من الناس للأقل نفعا للمعد القليل فالصناعات الثقيلة لها الأولوية على صناعات الكماليات وصناعات الجرارات في بلد زراعى لها الأولوية على صناعة العربات ؛ وصناعة الأحذية في بلد جاف لها الأولوية على صناعات التجميل . ويشئ الأفغانى على محمد على لاقامته دولة حديثة على أساس من العلم والقرعة (مصر ص ٤٦٦-٤٦٧) « فهو نائمة رجال أعمار واجيال » (المسألة الشرقية ص ٢٢٦) . لبت التصنيع يستطيع المجتمع الإسلامى أن يصد في الحروب « والاكثر في الحروب والتغلب والانتصار فيها أما يكون بالقوة والعلم » (ص ٢٢٨) ولو ان العالم الإسلامى اخذ العلم والقرعة كما فعل العالم الغربى لا وصل الى مثل هذا الانهيار « . . . وان الدولة العثمانية . . . راقبت حركات العالم الغربى وجرت معه حيثما جرى في مضمار الفتن والحضارة وقرنت الى فتوحاتها المادية القوة العلمية على نحو ما فعلت اليابان اقله لا كان لفة مسألة شرقية » (نفس الصفحة) . ويدحض الأفغانى محاولة الحكام الاستمارة بالأجانب والفتنة بهم لانهم ياتون لمنفعتهم الخاصة أو لا يعملون لوطن كما يعمل المواطنون أنفسهم

« اما الأجانب الذين لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين تقوم رابطة مقام الجنس فتعلمهم في المملكة كمثل الأجير في بناء بيت لا يهجم إلا استيفاء أجرته ثم لا يبالي أسلم البيت أو جرفه السيل أو دكته الزلازل (رجال الدولة وسلاطة الملك من ٣٩٨ - ٣٩٩) فهم كالخبراء الأجانب الغربيين الموجودين مثلا في بعض البلاد العربية ، أما الخبراء الذين يشاركون أهل البلد في القضية ويجمعهم وحدة النضال فهم مواطنون بالدرجة الأولى .

وكما يدعو الأفغاني الى الاشتراكية والتصنيع فانه يدعو الى الديمقراطية فهي انسب نظم الحكم وأبقاها في الأرض . وسيتقنى ما بقي في العالم البشري من هذا النوع من الحكم المطلق على ستن التدرج ومقتضيات الفطرة ، أصبح الأوروبيون اليوم والكل في وقت واحد حاكما لنفسه محكوما منها بعمل الشورى « (الإنسانية والقومسية والديمقراطية ص ٢٩) ويقول الأفغاني لخوري مصر « ان قبلتم نصح هذا الخلق (أي الأفغاني) وأسرعتم في اشراك الأمة في حكم البلاد من طريق الشورى فثامرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة لسن القوانين وتنفذ باسمكم وإبرادكم يكون ذلك أثبت لمرشكم وأدوم لسلطانكم (مصر

والحكم النيابي ص ٧٣) ويقول الأفغاني لقيصر روسيا « اعتقد يا جلالة القيصر ان عرش الملك اذا كان الملايين من الرعية اصدافا له خير من ان تكون اعداء يترقبون الفرص ويكتمون في الصدور سموم القنود ويران الانتقام » (الى قيصر روسيا ص ٧٥) كما يقول لشاه ايران « اعلم يا حضرة النشاة ان تاجك وعظمه سلطتك وقواتك عرشك سيكونون بالحكم الدستوري اعظم وانفذ واثبت مما هو الآن . . لا شك يا علمه الشاه انك رايت وفرايت عن أمة استطاعت ان تعيش بدون ان يكون على رأسها ملك ولكن هل رايت ملكة عاش بدون أمة ورعية » (الى الشاه الإيراني ناصر الدين ص ٧٥) ويطلب الأفغاني بالحكم الدستوري لصر فيقول « وحكم مصر بأهلها انما اعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح » (مصر والمصريين والشرق ص ٤٧) ويندد الأفغاني بنواب الحرب الذين يعملون من أجل طبقته فيقول « نالكم سيكون على مقتضى ما مر من ميثاق مصر في زمانك ، هو ذلك الوجه الذي امتص مال الفلاح بكل سمانيه ، ذلك الجبار البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه حمة ، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة بجاء الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذي يرى في ارادة القوة الجائرة كل خير وحكمة ويرى في كل دفاع عن وطنه ومناقشة للحساب غلة ادب وسوء تدبير (مصر والحكم النيابي ص ٧٤) .

وقد يحدث في النظام النيابي تلاعب الأحزاب واتفاق اليمين واليسار ويكون اليسار ملكيا أكثر من الملك « ولسوف ترون اذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا اثر له في فراك المجلس أقل مبادته ان يكون معارضا للحكومة وحزب اليمين ان يكون من أعوانها » (ص ٧٣) . وهذا

معنى ما قاله الأفغاني « اما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق اليوم ولا لاهله » (مصر والمصريين والشرق ص ٧٩) وما طالب به في حكم الطاغية العادل . « لقد عرفت مصر بالذات طول تاريخها حكم الفرد المطلق » كان القوة الفرعونية أخضت على الدهر عهدا أن لا يجرح وادي النيل قطعا فقي فرعون قمص بحر وكلما انتفضت عائلة فرعونية ادعت انها عائلة وجاءت ولو من وراء البحار وانصقت بالنسب الفرعوني ولو بأقل مشابهة من خلق الفطرية والتأله على الناس . استخف قومه قاطاعوه » (ص ٧٧) وتاريخها الديني حافل بذلك : خرج منها

موسى خائفا وزج فيها يوسف في السجن . وهذا يرجع الى انه يؤمن بالبطولة الفردية وبالقلة المؤمنة طبقا للمفاهيم الدينية التقليدية التي تؤمن بالسلطة المركزية في اللون وفي المجتمع حتى ليدعو الأفغاني في بعض الأحيان من أصحاب نظرية الصفوة المختارة النشطة للحركة للمجموع ، فيقول :

« فالحقائق من دين وملعب وقواعد علمية ولنية ما ظهرت وما استقرت وتدونت وانتشرت إلا بواسطة افراد قلائل (الحق والاكثرية ص ٢٥) ، ويظهر هذا التذبذب بين الحكم النيابي وبين الطاغية العادل في دعوة الأفغاني الى استغلال الامارات أسوة بما فعل محمد علي في مصر ، والحفاظ على القوميات ، أي تمنح الامارات بالاستقلال الذاتي ، لا أن تجبى الأموال ثم توزع على الاسنانة العلمية وتربط في نفس الوقت الباب العالي . فهو يدعو الى استقلال الامارات لأن الباب العالي يرسل « أحد وجلين اما الخمدل البليد المرتب وهمه جمع المال ويوسع الخراب

واما الرجل النشيط الصافي وليس له من الأمر شيء الا الاستئذان من الباب العالي لترميم جسر في بغداد مثلا سقط منه حبرات أو أكثر فلا يصدر الاذن الا بعد أشهر وأعوام ويعد أن يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر ، وبذلك يظهر آل عثمان « فتخلصهم من المقود مع النساء وربية الخصيان » (المسألة التركية ص ٢٩) وفي نفس الوقت يحث للخلافة لأنه لما رأى استئذان السلطان

عبد الحميد للنهوض بالدولة واغتنامه بمرأيا الحكم الدستوري بايحه على الخلافة والملك لان « الخلافة كغالة الله في خلقه » (ص ٢٤٧) . الا أن الأفغاني يدعو الشعب للطالبة نحتة ورفقه ازدواجية سلوكه عندما يطلب الحاكم سرا ويهدحه علانية لأن « أمة تطعن حاكمها سرا وتعبد جبرا لا تستحق الحياة » (كلمات ص ٢٥٣) . كما يجمل سلوك الحاكم هو الباقي لا أقواله ، فالقائد من قاد بأفعله

لا بأوامره وأقواله « (كلمات ص ٢٧٠) وينبئ على أمراء الشرق الذين يفرحون بالمظاهر من القاب وأسماء بعد أن يسلبه الاستعمار سلطته « اذا سلب الأمير الشرقي ملكه وماله وجدد من جميع حقوقه وبقي له لقبه ولواحق لقبه فهو في سكرة من لدة ما بقي له » (المعتد البريطاني في مصر ص ٩٤) .

رابعا : الجامعة الشرقية ووحدة النضال العالمي :

دعا الافغاني لتحرير الأرض ، ولكنه قام أولا بآليات حرية الفرد في النضال وتحرره من قيود النظم السياسية والمقائد الدينية ، ولم تكن دموية في الحقيقة الى النظم النيابية الا دعوة لحرية الفرد نظرا لما رآه في مصر من استحالة نحو الحريات الفردية : « زاد الوليل بحق الحرية الشخصية والأخذ بالشبه وإن ضمفت وإتباع بواظل التهم وإن بدمت أو استحالت حتى أخذ الفرع من القلوب مأخذه وبلغ منها مبلغه فلا ترى مارا بطريق الا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأنوبه شرطي يقوده الى السجن أو يقتضي منه فداء وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة مشرة وفي كل نهضة سقطة وله من كل شخص دعشة ومن كل طارق لبابة غشية ، أي شقاء ينظره الحى في حياته اشنع من هذا ؟ » (مصر ص ٤٧٠) والباننا للحربة

في الافعال يرتفع الافغاني بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبرية ، فالقضاء والقدر لا يوقع في الجبرية بل يحرر من الخوف ، أما الجبرية فهي التي أدت بالمسلمين الى التوكل : « الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة » أي هو احساس الفرد برسالته في الحياة والعمل على تحقيقها . فقد فتح المسلمون الاراضي مؤمنين بالقضاء والقدر . وكان معظم الفاتحين مثل كورشي والاسكندر وجنكيزخان وتابليون مؤمنون به (القضاء والقدر ص ١٨٢ - ١٨٨) . ينشئ الافغاني اذن التوكل والتوكلين الذين يرفضون الأخذ بالأسباب التي هي سبب الله في الخلق (فلسفة الصناعة ص ٢٥٩) أي ان الافغاني يؤكد من أجل الحرية السببية في الطبيعة « كل الحوادث لا بد وان يقتصر في ان حدوثها مع سبب لها ملازم غير مفارق » (الانسان وحقائق الكون ص ٥٦٢) . والحرية عند الافغاني

لا توهم بل كتكتسب « اذا صح أن من الأشياء ما ليس يوه فأمه هذه الأشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والسيطر لامة من طيب خاطر والاستقلال كذلك بل هانان التمتعان ان حصلت وتحصل عليهما الأمم اخذا بقوة واقتدارا .. » (مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٨) . ولا يفرق الافغاني بين تحرر الرجل وتحرر المرأة ونقلها من عصر الحريم الى عصر المرأة المصرية « وعندي لا مانع من السفور اذا لم يتخذ طلبة للسفور » (مركز المرأة في المجتمع ص ٥٢٤) . وثبتت الافغاني الحرية حتى يدعو للعمل وحتى يتم تحرير الأرض لأن « اعتماد المظلوم على وعود الظالم اقلل له من المدفع والنصام .. واذا لم تنزع الأمة بشكواها من ظالمها بقي الكلام فاحكم

عليها بأنها اصل من الاتهام » (كلمات ص ٢٥٣) بل ان الافغاني مثل اقبال ورتبته من دعاة القوة للشعوب المظلومة : « القوة صنم مرهوب والضعف شبح مرهوب ، لا يؤمن بربوبية القوة الا شبح الضعف » (كلمات ص ٢١٨) والقوة

هي دماء الحق لا خير في حق لا للعمة قوة » (كلمات ص ٢٢١) .

ولا يتم تحرير الأرض الا بالكفاح المسلح وهذا ما ابتنه التاريخ بعد مائة عام فقد استقلت الجزائر وقامت ثورة الريف في المغرب بالكفاح المسلح فهو الوسيلة لتحرير الشعوب والضمان لاستمرار ثورتها وتحقيق مضمونها الاجتماعي وتربية الشعوب على النضال وظهور الكوادر السياسية من خلال الحركة ونشأة الحزب النوري الضامن لبقاء الثورة وعدم وقوعها في البيروقراطية والطبقية القديمة ، فهذا هو السبيل ان يبقى من جيوب الاستعمار في حنفى في الغرب وفي بعض مراكز الاحتلال في الهجاز أو في دول الخليج أو في امارات الجنوب أو للقضاء على الأنظمة الموالية للاستعمار كما هو الحال في إيران أو القضاء على الخلاف العسكرية التي نرمي الى القضاء على حركات التحرر الوطني أو لتحقيق النظم الاشتراكية ضد حكم الفرد المطلق كما هو الحال في تونس ملا . ويؤكد الافغاني ان الاسلام قد انشتر بالكفاح المسلح (العروبة والتحرر ص ٢١٩ - ٢٢٠) لذلك يطلب الافغاني ادخال العلوم العسكرية وإقامة الحصون وسد الثغور أي انه يضع الجهاد الاسلامي موضع التنفيذ « أمة ليست في جهادها لأخذ الحق ساعة غير لها من العبادة الى اللل الى قيام الساعة » (كلمات ص ٢٥٢) . وتظهر القيادة الثورية من خصال المارك « قادة الانكار يبرزهم الاخطار » (كلمات ص ٢٢١) ولا فرق بين قائد وجندي في النضال « فلما يهزم جيش يتحلى فائدته بالصبر والنيات واقتحام الموت قبل الجنود » (كلمات ص ٥٢٢) ويستمر الافغاني في وصف اخلاقيات النضال التي تتحقق خصال الحركة ولو انه تمارده في بعض الأحيان الاخلاق الدينية التقليدية القائلة على الإلهام الإلهي (الحسن والبيع ص ٣٧٦ - ٣٨٢) وعلى حب المحمدة العفة وحسن الذكر من وجوه الحق (الرافع لحسن الاخلاق ص ٣٨٦) وهي اخلاق الجواز توابا كان ام عقابا مع ان القداني الفلسطيني أو المار التيفتامي لا يطلب محمدا ولا يدفع ذما . والكفاح المسلح يحتاج الى الثبات والى الاستمرار والى البدء ولو بصفة قليلة تكون ثروة ثورية ك ما حدث في كوبا وكما يحدث الآن في فلسطين وفي دول أمريكا اللاتينية . ولا يقال إن النمل لا يقدر طي النمل لأن المصنوع ينقر عين الفيل فيستقط في الهواية (الأمل وطلب المجد ص ٢٨٩ - ٢٩٤) ، والكفاح المسلح في الظاهر به لأن « قرفة السيوف بغير فتك والتجترع بلامة الحرب إبان السلم من الأدلة على الجبن في مواطن القتال » (كلمات ص ١٧) . ويجمع النقاد الثوري أو الطهارة الثورية كل القيم المثالية القديمة من صبر وتفتش وثبات ، وهي القيم التي دعت اليها الاخلاق الدينية . ويشرق الافغاني بين نوعين من الحرب : الحرب العدوانية للسيطرة على الشعوب والقضاء على استقلالها

و حرب التحرير لتخلص من الاحتلال (الحرب الفدائية والحرب الغير عادلة (٤٧ - ٤١)) فالاولى مدانة لانها تستغل العلم والتمدن في البطش والفتك بالآخرين « فارقي العلم والتمدن على ذلك النمو وفي تلك النتيجة ان هو الا جعل مصفى وهمجية صرفة وغاية التنيحة » (الحرب والسلام ص ٢١) ولذلك **ينادي الافغانى بالسلام** وباستخدام العلم من اجل السلام « اما كون الانسان احد من الحيوان النافع لدمد استفادته من حقيقة العلم او العلم الحقيقي فاعظم ادلته الحروب (ص ٤٢) اما حرب التحرير فحق المستعبدين ويستشهد بالشاعر العربى :

السيف اسدق ابناء من الكتب

في حده المد بين الجد واللبس وينمى الافغانى على المستعبدين تظلمهم وشكواهم لان **العالم لا يحترم الشاكين والمظلومين المظل** « لو تابر الأمريكانيون دهرًا على بث الشكرى من لاة الانجليز الى مجلس وزراء الكليز واستغفروا الداء وسودوا ما في الأرض من قراس تظلم واستغفلة هل كان يفيدهم في استقلالهم شيئًا او يكشف عنهم بلاء استعمار البريطانيين » (الاستعمار ص ٥٠) ويقول على الصريين أيضا « وهل ينك الصريين وهم يزيدون على المشرة ملايين) وبعد مائة عام على الثلاثين مليونًا) وكلهم احفاد الفزاة الفاتحين من اعر قبائل العرب واخوانهم الاقباط .. أنهم اذا نهضوا لم يبقروا بالاستقلال والحربة » (ص ٥٨) -

ولا يتم الكفاح المسلح الا بعد تحقيق الوحدة بين العرب او بين المسلمين او بين دول الشرق - ويرضى الافغانى في النهاية **بوحدة دول الشرق** حتى لا تقوم الوحدة على تعصب للجنس أو الدين (التعصب ص ٢٠٢ - ٢١٠) ويسهل على الافغانى إثبات رابطة الدين التى تفوق رابطة الجنس فهو الافغانى الذى يحمل لكافة المسلمين ويطلب بوحدة المسلمين وسبابتهم (الوحدة والمسيادة ص ٢٥٢ - ٢٥٧) ويرجع تظلمهم الى انقسام الرباط بين شعوبهم وعلمائهم وارثانها الى الكينة والرها (اسباب تخلف المسلمين ص ٢٥٩ - ٢٦٢) ولكن الافغانى يرفض احرا **بوحدة نصال الشرق** في صراعه مع الغرب (المسألة الشرقية ص ٢٢٨) ويرى أن **التعصب الشرقية** مخالفة بطبيعتها **للتعصب القومية** - فالانجليزى الغربى بوجه عام ، قليل الزكاء ، عظيم الثبات ، كثير الطمع والجشع ، عنود صبور متكبر ، والعربى او الشرقى كثير الذكاء ، عديم الثبات ، فزعزوع ، قليل الصبر متواضع ، يثبت الانجليزى على الخطأ اذا تسرع وقاله او يباشره ، والشرقى لا يثبت على الصواب . ولا على طلب حقه فيفوز الاول في غير النتائج بفخيلة الثبات ويضرب الثانى برذيلة التلون وعدم الصبر (الغرب والشرق ص ٤٥٢) ومن الصعب تحويل انطباعات الافغانى هذه الى حكم علمى - فلا يوجد غربى واحد في

كل المصود ولا يوجد شرقى واحد في كل المصود فالشرقى الخامل في عصر الافغانى كان هو قائد الحروب القديمة ويشهد بذلك تاريخ اليابان والصين والتقسيم بالقسوة والشراسة ونزوح التتار والقبول من الشرق الى الغرب بل ان الشعوب الاوربية نفسها من أصل اسوى وكما يعرف الشرقى باللف والدوران يعرف الانجليزى ايضا بالدماء والكر - والحقيقة أن الافغانى يحلل علاقة الغرب الاستعمارى بالشرق المستعمر باسم حفظ حقوق السلطان ، اخذ فنة قامت على الامر ، انقاذ نصيوس الغرامين ، حماية المسيحيين ، حماية الاقليات ، حماية حقوق الاجانب وامتيازاتهم ، جملة حرية الشعب وتعليمه اصول الاستقلال ، اعطاه حقه تدريجيا من الحكم الذاتى ، اغناء الشعب الفقير بالاشراف على موارد ثروته .. الخ والشرق المستعمر يثق بكل ذلك الغرب يقول في نفسه « شعب خامل جاهل متعصب ، اراضى خصبة ، معادن كثيرة ، مشاريع كبيرة ، هواء معتدل غنى اولى بالتمتع بكل هذا » (الغرب والشرق ص ٥٥) **فالغرب يمثل الاستعمار العالى والشرق يمثل وحدة النصال العالى** ، وبعد مائة عام تصبح الجامعة الشرقية التى دعا اليها الافغانى في مواجهة دول الغرب **وحدة النصال العالى في مواجهة الاستعمار العالى** خاصة وقد ظهرت دول العالم الثالث التى لا تنسب الى الشرق او الى الغرب والى مفسد وحدة هذه النصال العالى . فالذى يربط المقادم الفلسطينى بالثائر الفلسطينى بالمنافس في امريكا اللاتينية بالوطنى في نريتيقا هو النصال المشترك ضد العدو المشترك لا الجنس ولا الدين ولا الشرق ، **فالغاضلون هم الجنس البشرى الجديد الواحد في ايدىولوجيته والواحد في نصاله** « خليق بالانسان كما انه من نوع واحد الا يكون له غير هذه الكرة الارضية الصفرة وطنًا بمعنى أن وحدة النوع تفقده وحيدة المكان » (الانسانية والقومية والديموقراطية ص ٤٢٧) . والمناضلون هم الاكثريه من حيث المدد ولذلك يستعمل الافغانى **حجة الكم** كما نستعملها حاليا بعد مائة عام ونقول ان اسرائيل جزيرة بها مليونان في محيط به مائة مليون ويقول « يا أهل الهند ، وعزة الحق وسر المدل لو كنتم وانتم تصدون بمئات الملايين ذيابا مع حاميكم البريطانيين ومن استخدمتم من أبناءكم فحيتم سلاحا لقتل استقلالكم واستنفاد ثروكم وهم بجموعهم لا يتجاوزون عشرات الالوف - أو كنتم انتم مئات الملايين كما قلت ذيابا لكان فتيكم يصم آذان بريطانيا العظمى .. ولو كنتم مئات الملايين من الهندوس وعد مسيخ الله لجهل كلا كنكم مسلحة وخضعت البحر واجنتم بجزيرة بريطانيا العظمى لحرمتوها الى التمر وعدم الى هنالك احرار ، » (الى الهند ص ٥١٧) .

حسن حنفى



جال بيرك

مصر الاستعمار والنزوح

موضي و خليل صابات

● أعطى بيرك لكل لحظة من لحظات تاريخ مصر وزنها وطايعها ، واهتم بالخلاطات التي انتهت اليها ثورة ١٩١٩ اهتمام خاصا ، ولى نهاية رايه ان جهود الزكود بل التفهقر لا تقل دلالة عن جهود التقدم بشرط ان نعرف كيف نستفيد من سلبياتها .

● ان لفرة هذا التنبؤ على المحافظة على نفسه خلال آلاف السنين ، ألا تقوده الى جعل كل ما حدث ، بل كل حقيقة حتى حقيقته ، سطحا مائلا ، أى مواءة ؟ وحينئذ لا يصعب التأريخ هنا خدمة القديم الذي لا تمه المذاكرة ؟

● ان هذا البلد باتفجاراته السريعة العميقة يمسك سلوك الناس ، ان الكلمة والعسكرة تتجسمان فيه ، والحدث يدور فيه دويا هائلا لى الزمان والكان . التاريخ هنا فعل وتطلع ، وهو هنا مسرح بقدر ما هو ممارسة .

ولد مؤلف هذا الكتاب في الجزائر سنة ١٩١٠ وعاش سنوات طويلة في شمال إفريقيا والشرق . وهو يشغل كرسي التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في (كوليج دي فرانس) ، ويدير المدرسة التطبيقية للدراسات العليا . وله عدد كبير من المؤلفات في علم الاجتماع والدراسات الإسلامية نخص منها بالذكر : « العرب بين الأسس إلى الفساد » و « المغرب بين حربين » . وقد اشترك في الندوة الدولية بمناسبة عيد القاهرة الألفي يبحث قدمه عن حي الحمالية . كما ألقى في كلية آداب جامعة القاهرة محاضرة عن بني هلال . وقد درس عليه عدد من الطلبة العرب . وهو إلى جانب ذلك وفوق ذلك صديق العرب الصديق عرف لفنهم وفضلهم فيها ودرس قضائهم دراسة العالم وعرف أحوالهم معرفة الملق ، فلا عجب إذن أن ينضم إلى صفوفهم ويدافع عنهم كلما ألم بهم الخطب أو حلت بهم نازلة .

بيرك وتاريخ مصر

لقد عرف جاك بيرك مصر لأول مرة في سنة ١٩٤٧ ، سنة الكروب كما يسميها ، ثم عاد إليها سنة ١٩٥٣ ليقم فيها بعض الوقت دارسا ، وباحثا ومصمدا في ماضيها ليعرف حاضرها . لقد ظل يتردد على مصر زهاء خمس عشرة سنة ، كما قضى سبعا أو ثمانى سنوات في جمع المعلومات ليأتى كتابه أو محاولته - كما يقول - على هذا النحو . لقد أعطى (بيرك) لكل لحظة من لحظات تاريخ مصر وزنها وطاقتها ، واهتم بالتفاصيل التي انتهت إليها ثورة ١٩١٩ اهتماما خاصا . وفي رأيه إن عهود الركوند بل التفقه لا تقل دلالة عن عهود التقدم بشرط أن نعرف كيف نستفيد من سلبياتها .

ويؤكد المؤلف في مقدمته على أن تصفية الاستعمار لا يمكن فهمها إن لم تقم على تحليل الوضع الاستعماري تحليلا علميا مدروسا . ولكن في كثير من الأحيان لا ينتهى البحث الذي يبدأ بمشكلات إلا بطرح مشكلات أخرى جديدة . وينتقل بيرك إلى تساؤل طالما طرحه على نفسه عدد من كبار المؤرخين إلا وهو : هل من الممكن أن يكتب الباحث تاريخ بلده غير بلده ؟ ويجب المؤلف على هذا التساؤل : إن كان الباحث الأجنبى محروما من عدة مزايا ، بالنسبة إلى زميله من الداخل ، فإنه يتمتع - بالعكس - بمزايا البعد . ويقول صاحب الكتاب : « إنى لا أقبل لا الاحتكار العلمى ولا الأرض الخاصة » .

ج . بيرك



وفي التمهيد يصف المؤلف العالم الاسلامي الذي يطبل على البحر الأبيض المتوسط في حوالي سنة ١٨٨٠ . فمصر في رأيه ليست فقط من صنع هذا الطغي الذي يتراكم سنة بعد سنة على ارضها بفعل القضان . وليست مرتبطة بافريقيا بهذا النهر العظيم الذي يخترقها من الجنوب الى الشمال فحسب . فليس ثمة ما هو اكثر حسا واكثر اثارة للتساؤل من هذه المصرية . فمصر افريقية ولكنها ايضا ، تشعر بانها عربية وتدميها ، ولكنها في ذلك على غرار فرنسا نعان لايتيبتها ، دون ان تحفل في ثنائيا كثيرا من هذا الاصل ؛ وهي « اوروبية » كما أكد أحد الضديين . بيد ان هذه الاقنوبة محتملة ما دامت مصر طوعا للافاق ، وما دامت تميز كل هذه التبعيات في ذاتها .

وهي منذ ثلاثة ارباع قرن خاضعة للمثل الذي يقدمه لها الغرب ولافتاته . وان العهد الذهبي للاقتصاد الليبرالي هو بالنسبة لها عهد الارتقاء الاقتصادي ، ولكنه ايضا عهد الاستدانة والتبعية . ان القطن لم يقب السكروا خيرا شق برزخ السويس جعلت منها لمدة طويلة مساعدا للحضارة الصناعية وتابها لها . فالتقصير له محاكمه الخاصة - المحاكم المختلطة - ووزراؤه الانجليز والفرنسيون ودونه الذي اصبح دولة داخل دولة . بها هي ذى الدول الكبرى تخلع خديويها ..

ان هذا التقصير الذي يحتاج البلاد يتكلم بلغة اوروبيسية . فقد جاءت من اوروبا الآلات والتقدم المادي الذي تحمله والذي يحملها . وان الأقوام الجدد الذين جرفهم هذا التعمير يشكون عنيت من جميع الأشكال والاجناس . فهناك الفرنسيون والانجليز والاطالييون واليونانيون . وقد عاد الآخرون الى الاسكندرية وتسللوا في داخل البلاد حتى اقاصى الريف . غير ان الفلاح كان يسير في اتجاه مضاد لهذا التفرج الذي حملته الآلات الى هنا . لقد أخذت الحلقة تنتظم بين الفلاح الذي ينتج والسيد الذي يتعظم الأرباح وصاحب المصنع الذي يحول . ان هذه الحلقة اقتصادية عصية ، ولكن يشيها هذا الاستقلال الذي يعود الى العصور الوسطى . ويتحمل الفلاح هذا الاستقلال دون ان يجد في ذلك اية مياغة له ، لانه - اي الاستقلال - ليس الا تطبيقا مضرا للاستمرار الذي يتعرف على نفسه فيه والذي يظل ضحيته . فقد اجتمعت عليه وسائل الاستغلال القديمة والحديثة . وهو يتحمل القهر من حيث أنه غير قادر على تغيير الكائن الذي يتحمله . ومهما

ولكن ما يلقى حقا بال جاك بيرك هو التفكير في المحاولة . فالفترة موضوع الدراسة لم تنته الا من حوالي خمس عشرة سنة . وهي في رأيه فاصل غير كاف لاكتشاف كل المصادر وتقديم دراسات واضحة .. « ولكن علم الاجتماع الذي يدرس الحاضر ودعائه المباشرة لبواحه هذا الاعتراض بفرح ، وان على ، في حدود اشتراكه في طبيعة هذا العلم ، ينهى ايضا ان يستفيد بخصائاته » .

وقد استفاد الباحث من مجموعات الوثائق المحفوظة والمسموح بالاطلاع عليها سواء البريطانية ام الفرنسية واكتفى بطريقة الاستيرات فيما يختص بمحفوظات عابدين والاوراق المصرفية . كما بحث في جزء كبير من المؤلفات المصرية التي نشرت في الفترة موضوع الدراسة . وأباح له مجموعات الصحف المحفوظة الحصول على معلومات وفيرة ، غير أنه اكتفى بالعينات . وكذلك فعل بمضابط البرلمان المصري . ولجا ايضا الى المقابلات الشخصية والشهادات النصفية لاعادة بناء بعض الأحداث واخفاء الجو المناسب على البحث .

ولكن الصعوبة الحقيقية التي شمر بها المؤلف هي ان تاريخ مصر في حقبة التدخل الأجنبي مرتبط مع الأسف ، في عدة ظروف ، بتصرفات سرية لا يمكن إلقاء الضوء عليها الا اذا اكتشفت وثائق جديدة ، ولا سيما أوراق شخصية . « فالتاريخ الاجتماعي ، أي التاريخ الذي يهتم بالحدث بوصفه مرشد ، أي تيارات عميقة ، معاناته من هذا النقص اقل من معاناة بحث يتناول العلوم السياسية او مجرد قصة . ذلك ان للاقتصادي والاجتماعي ايضا خفاياها السرية واشتباكاتها الفردية . وان الحركة الوطنية فوق ذلك ، التي لا يمكن - دون تجدير مضحك - ان نصلها عن الحركة العامة للجمتمع تتضمن عدة مظاهر او لحظات لا تزال مجهولة او افتراضية ، خاصة فيما يتعلق بالدور الذي قامت به هذه الشخصية او تلك » .

وعلى أي حال فكان على المؤلف ان يكتفى بما حصل عليه من وثائق ليتفرغ لباحث أخرى تنتظره . وهو لذلك يصل في بحثه الى النقطة التي تسمح له بان يلقي نظرة شاملة . ويتركه بعد ذلك الى باحثين آخرين يستكملون النقاط الجديدة التي تمكنوا من العثور عليها او يصححون ما هو في حاجة الى تصحيح . فجاك بيرك لا يزعم ان ما جاء به في كتابه هو الصواب بعينه وما خلاه خطأ . بل انه بدؤ زملاده الباحثين المصريين الى قراءة كتابه وتقده ان رأوا أنه في حاجة الى نقد .

وان كانت العرب والوراثة هي التي كانت
اساس سلطة المتمردين قبل ذلك بثلاثة اجيال ،
فان ما يكون الثروة اليوم هو استغلال الكنيسة
الكبيرة وتسويق حاصلاتها .

مصر المستعمرة

وفي الجزء الثاني من الكتاب يبحث المؤلف
في مصر المستعمرة (بفتح الميم) . ويقول ان
تأثير الاجنبي كان قائما في مصر بلا شك قبل
سنة ١٨٨٢ . وان هذا البلد بافتقاراته السريعة
العميقة يعكس سلوك الناس . ان الكلمة والحركة
تتجسمن فيه ، والحديث يدور فيه دوما هائلا
في الزمان وفي المكان . والتاريخ هنا فعل ونطق .
وهو هنا مسرح بقدر ما هو ممارسة . ان ربح
التصميم تعصف بالقاهرة منذ نصف قرن ، وقد
جرفت - على موجات متلاحقة - احتكار الدولة
والرأسمالية التجارية والصناعية والنهضة
ومغامرات الأوروبيين والشرقيين .

وفي خلال الاحداث التي سبقت الاحتلال
الانجليزي يسترد الازهر سلطته الادبية التي
كانت قد تضعفت مع الزمن ، فقد أصدر في
٢٩ يولية ١٨٨٢ ، بموافقة شبه اجماعية ، فتوة
ببطلان تصرفات الخديو . لقد كبر هذا الجامع
بعد ثلاثة اجيال من مجيء يونانرت الى مصر ،
وغدا يجسد شرعية . وخلال معركة التل الكبير
ضج الأزهر وسيدنا الحسين والسيدة زينب
بالتراويل والادعية . وبعيدا في الدلتا والمصعيد
استجاب الفلاح للنداء وهب لنصرة الاسلام .
ولكن اى اسلام ؟ اهو اسلام المصريين ام اسلام
المحافظين ؟ اهو اسلام الخليفة ام الاسلام الذي
انحدر تحت راية التصوف الى تصوف شعبي ؟
لاشك انه كان كل ذلك في وقت معا . ان هذا
الاسلام في الواقع لم يكن سوى اسم لكل ما فقد
وهو جذير بان يضحى المرء بحياته في سبيل
استرداد .

ويلاحظ الباحث ان السنوات العشر التي
سبقت ثورة عرابي لم تكن ثورية فقط بالسلوك
السياسي ، بل أيضا بتقديم الكلمة . فقد حلت
البلاغة الخطابية العربية محل لغة رجل البلاط
التي تقوم على التلميح ، ومحل العظلة الرتيبة
لخطبة الجمعة . ان بحث اللغة لهر اقوى حليف
لهؤلاء الناس الذين يكافحون قوى لا انسانية .
فلمشروع عرابي شاعره الكبير وخطيبه البرلماني
البلغ الا وهو محمود سامي باشا البسارودي
ذو الوجه المهب والنفس المؤثرة - وفي رأى
چاك بيرك - الطامح الى العرش ! .

ان كل الاجتماعات التي كانت تعقد - قبيل

يكن القهر مستبدا فانه يحوله الى وزنه الصحيح
الممكن . وما القرن بالنسبة للقرية ؟ ان التماسه
نفسها بالقياس الى مصر امر لا يذكر . فمصر
الخاسرة دائما لم تحصر قط !

ويتساءل چاك بيرك : ان قدرة هذا الشعب
على المحافظة على نفسه خلال آلاف السنين ،
الا تقوده الى جعل كل حدث ، بل كل حقيقة ،
حتى حقيقته ، سطحا عاكسا ، اى مرآة ؟
وحينئذ الا يصبح التاريخ هنا خدعة القديم
الذي لا تقيه الذاكرة ؟

البلد المقطوع

وفي الجزء الأول من كتابه الذي يسميه
« البلد المقطوع » يقص علينا چاك بيرك قصة
ينقلها عن الخطط التوفيقية لعلي باشا مبارك ،
يقول فيها ان أحد الخلفاء الفاطميين كان من
عاداته زيارة ولاياته ، فمر ذات يوم بالقرب من
قرية الدقهلية ، ولكنها كانت أفقر من ان تجتذبه .
غير ان امرأة قبطية عجوز الحت لكي تسفيغه .
كان الطعام طيبا على غير ما كان يتوقع . وفي الغد
ظهرت المضيفة تحمل موكبا من الخراف .
تلمع فيها قطع من النقد الذهبي مسكوكه
كلها بنفس التاريخ . واعترف الخليفة
بان وزير خزانته نفسه لا يستطيع ان
يقدم مثل هذه الكمية من النقد المتجانس . وسأل
المرأة العجوز كيف فعلت لتجيمي كل هذه
الثروة . فما كان منها الا ان انحنت وأخذت
حظنة من الطين وقدمتها له قائلا : « لقد جاء
هذا من ذلك » . ويقول چاك بيرك ان المرأة كانت
على حق ، فمصر هي « ذهب قريتها » .

ولاستخلاص هذا الذهب لحا سادة مصر
منذ آلاف السنين الي الفلاح . وما لبث ان
ادخلت زراعات جديدة كالقطن وقصب السكر
غيرت الى حد كبير وجه الريف ابتداء من الثلث
الثاني من القرن التاسع عشر . فما كان نسقا
موسميا أصبح عملا ريفيا .

ويلقى الوالى نظام الالتزام في سنة ١٨١٣
وبفرض تقسيماته . لقد أصبح هو الدولة .
وقد تخلص بمقتضى نظامه الجديد من الاقطاعيين
ليستغل فلاحيه مباشرة . ثم جاء سعيد بن محمد
على والفي احتكارات ابيه . ان هذا الطاغية
الظنون الرجعي خضع في ذلك لتأثيرات الليبرالية
الاقتصادية الأوروبية وضغوطها . وهكذا جاءت
اللائحة السعيدية في سنة ١٨٥٨ لتقرر بداية
الملكية العقارية . غير ان الضرائب على هذه
الأراضي تضاعفت نتيجة لاستئذانة الحكومة ،
وهكذا اختلط تاريخ الأرض في مصر ، منذ ذلك
الحين بتاريخ الديون .

ثورة ١٨٨٢ - في البيوت الفسيحة الأجزاء ذات المداخل المسقوفة والحدائق يهندستها المعمارية التي تجمع بين أبهة المساليك والزخرف الإيطالي لتعبر عن أمل أكثر مما تعبر عن غضب ولم تكن آداب اللياقة بمغزل عنها . فالهياج لم يكن قد تعدى بعد على الحدود التقليدية .

وللقصور والمدن دلالاتها في نظر بريك ، فهو يقول : « وان كائن التاريخ هو زمن المكان ، فان المدينة تترك هذا الزمان وهذا المكان في مواضع تتكامل فيها حركة الانسان مع البناء الذي كان مسرحا لهذه الحركة ، وحيث يتحول منظر مكون من احجار الى سلوك . ان المدينة هي خليط من الداخل والخارج ، وحيث تمتد الحياة تارة وتتكمن بآلة أخرى . وفي القصور قاعات ذات اسقف من زخرفة ومرآيا على الجدران ومذهبات . وهي فسيحة بالقرن الذي كان يريده بذخ هذا العصر وفخفته . وكانت في هذه القصور ايضا حجرات سرية بالقرن الذي تتطلبه المؤامرات او اللذات الجسدية . بيد ان التاريخ لا يصنع فقط في القصور . انه ينزل ايضا الى الشارع . فقد أدت اكبر الفضائح الى اشتهاار ميدان عابدين . واذا تكلم عرابي فانه يتكلم بلهجة اقامت ابدا جديدة للأشياء ان قورنت بالتركية او العربية التي يتكلمها رجال الدبلوماسية او الفرنسية لغة الصالونات .

ويصف صاحب الكتاب ، في سخرية لاذعة ، عودة الخديو توفيق الى القاهرة بعد اخماد الثورة العربية - فركب الخديو « المنظر » يسير بين صفين من الجنود الانجليز وابن الملكة فكتوريا يجلس في العربة الى يسار توفيق . ويطمئن اللادئون الاوروبيون على ديونهم وأسهمهم . « يقول نوبار باشا في مذكراته التي لم تنشر » لقد عاد كل شيء الى نصابه » . ولكن منذ ١٤ ديسمبر يحدث تغير لشعب القاهرة ، وخاصة طبقاته الفقيرة او المعدمة التي بدأت تتحدى الجنود الانجليز . ولنتذكر الثورة العربية جانبا والانجليز في القاهرة وفي غيرها من المدن المصرية ، ولنتذكر جاك بريك يحلل كل صغيرة وكبيرة ويعطيها التفسير الاجتماعي اللائق بها ، ولنتقدم في شيء من السرعة خلال صفحات هذا الكتاب الدسم لنصل الى الجزء الثالث منه ، حيث يدرس بريك ثورة ١٩١٩ أو « حمل ستة ١٩١٩ » .

ثورة ١٩١٩

يحلل المؤلف سياسة الانجليز العربية بعد الحرب العالمية الاولى ويرى انها تسير على طريقة القبطان الذي يقود سفينته في اتجاه الريح ، الا ان هذا الاتجاه كان هو نفسه محصلة .

والراي العام الاوربي مهتم كل الاهتمام بما يحدث في مصر . اذ ان هذا الراي العام يسمع لغته الخاصة ، ليس فقط لغة المؤسسات الكبرى والمبادئ الكبرى بل كذلك لغة البورجوازية . والشعب المصري يتصرف - في سبيل الحصول على استقلاله - بطريقة افضل بكثير من الطريقة التي لجأ اليها الشعب الايرلندي .

وطبقا لواقع مصر الجغرافي ولتقليد يعود الى مئات السنين ، فانها تفتح صدرها للجان سورية فلسطينية تطالب بالاستقلال . ففي مصر كما في الشرق كله تسود منذ بضع سنين روح لم تعد تستطيع ان تتحمل الحلول الوسط .

وابعب الدين في هذا كله دورا رئيسيا ، فهو الذي يوحد بين الشعوب العربية المتعطشة الى الحرية ، وهو الذي يبعث فيها روح الحياة التي خبت او كادت . ويرى بريك ان الاسلام كان يعني في تلك الحقبة اشياء كثيرة ، فهناك الاسلام التقليدي المؤسس على الايمان والشرع والذي كان الأزهر مركزه وهناك مدرسة « المنار » التي كانت تريد ان تضع في خدمة الأخلاق السلفية عقلانية آلية . وهناك ايضا تقوى الشعب وورعه اللذان قام بتوجيهها عدد كبير من الموجهين . ولكن يوجد ايضا هذا الاسلام الأقوى ، الاسلام الذي سمي « القاري » لانه يحرك مقاسومة افريقيا وآسيا من هوريتانيا حتى مسن كيانج . فالامر لا يتعلق فقط بالأقاليم او المناطق الجغرافية ، ولكن بالمناطق النفسية والاجتماعية .

وفي رأى بريك كذلك أن الجماهير ثورة عرابي . فالأولى متظمة كل التنظيم ، في حين إن الثانية لم تكن كذلك . كما أن الانجليز على الرغم من المظاهر ، لم يمددوا الانجليز الذين عرفناهم أو الذين عرفهم المصريون سنة ١٨٨٢ .

والسلطان فؤاد الذي تبسوا العرش في ٩ أكتوبر ١٩١٧ غريب عن الشعب ، فهو لا يتكلم العربية بطلاقة ، الأمر الذي لا يستطيع الناس أن يقبلوه . إن الذين يحبونه قليلون . وقد اشتهر بدسائسه مما أثار الخشية منه . لسوف يصبح ملكا دستوريا لعدم توافر ما هو أفضل . ولكنه يطبق في شيء كثير من الحنكة الحكم الدستوري تارة والحكم الاستبدادي أو الإداري تارة أخرى .

وينتقل المؤلف الى الخصم ، الى سيد زغلول ابن قرية ابيانة الذي ورت عن ابيه سرعة الفضب وعن أمه التعقل . وإذا ما وقف أمام الجماهير انتابته نشوة عرف كيف يوصلها الى غيره ويهديها وسيطر عليها بدلا من أن يسلم نفسه لها . لقد تأثر بالأفغانى ، كما تأثر به غيره من الأتراك . وأسلوبه العربى سوف يحتفظ بهذه الرجفة التى تستولى ايضا على المقول . وقد استطلاع ، وهو لا يزال شابا أن يمزج بين القديم والحديث . وكان من حظه أن تمكن ، دون غيره من الزعماء الذين سبقوه ، ما أن يفعل في الوقت المناسب ما يمكن ويجب فعله ..

ويقول بريك أن الانجليز فوجئوا عندما اشتعلت نيران الثورة في سنة ١٩١٩ ، إذ لم يكونوا يتصورون أن في مكنة هذا الفلاح الوديع أن يثور . والذي يلفت نظر الباحث هو اتجاه القرى المصرية الى تنظيم نفسها بنفسها تلقائيا ، وكذلك الكفاية الفائقة التى اظهرها المجاهدون في الريف . وقد حدث أن تألفت هيئات وعاشت بضعة ايام او بضعة اسابيع متولية اختصاصات الدولة ووظائفها .. لقد كان كشف هذا الفلاح الوديع من ميله الى الكفاح مفاجاة للجميع ، فقد شعر الحكام بخيبة أمل شديدة من ناحية الموظفين الذين دأب الاحتلال منذ أن استتب له الأمر على تمويدهم اطاعة رؤسائهم الانجليز . ولكن ما هم أولاة يشقون عصا الطاعة ويضربون مطالبين بأن يعترف بالوفد كممثلا رسميا للشعب وأن يحلوا المحتل وتلقى الأحكام العرفية .

وإذا احتجمت الجماهير في الأزهر فلأن هذا المكان يشكل في نظر غالبية الشعب محور

١ . عرابي



وهكذا تسير السفينة المصرية في خضم بحر لا يهدأ حتى يتسلم الدفة اسماعيل صدقي باشا ويحاول أن يكمل الأفواه بكل الطرق الممكنة وغير الممكنة ويطلق الصحف المعارضة وبلقي القبض على كل من تحوم حوله شهوة وبلغ السيل الزبي . ومهما يكن الشعب المصري حليما ، فإن لهذا الظلم حدودا . ويضطر الحكم الدكتاتوري الى الاعتراف بفشله . فاعصاب الشعب متوترة وكراهية الأجانب في زيادة .. ويسقط صدقي باشا وتسقط معه الثورة المضادة غير مأسوف عليها .

ويقول بيرك إن مصيبة الوفد التي لا ذنب له فيها - بل يعود الذنب الى الواقع المصري نفسه - انه لا يصل الى السلطة الا بعد أن يكون قد أنهك ديناميته . ففي سنة ١٩٣٦ يحصل على النصر الذي حصل عليه في سنة ١٩١٩ . ولكن رجال الحكم حامل آمال الديمقراطية البرلمانية أصبحوا بيروقراطيين وحل بهم التمتع بعض الشيء . أن في استطاعتهم مع ذلك أن يعينوا جانبا كبيرا من الشبيبة ، ولكنهم وجدوها قد تفرقت الى شيع وجماعات .

فلاح شرف

والملك فاروق كيف يراه المؤلف ؟ تحت عنوان « اجتماعيات » في أواخر الثلاثينيات ، أي بعد تولى هذا الملك العرش بسنة أو بسنتين ، ولم يكن بعد قد انغمس في اللذات الى أذنيه . وأن هذه القصة التي ينقلها عن روز اليوسف لجد معبرة ، ففي يوم من أيام ١٩٢٨ يقيم حفلة تنكرية يدعو إليها عليه القوم من مصريين وأجانب . ويلعب كل مدعو الدور الذي أسند إليه . فقد أعدت القهوة بيديها الاستقراطين سلطان هانم وقدمتها حرم حسن صبرى باشا وتنازل فاروق وتذوق القهوة التي صبت له في قديم قدر ثمنه بخمسمائة جنيه . وفي المساء لاحظ الكفوف يعمل الجرد اختفاء القسح . وحدث اضطراب شديد . ولكن كل شيء انتهى على ما يرام . فقد عثر على القدر . ويبدو أن الخوف من الفضيحة قد ساعد كثيرا على ذلك . ولكن هذا المجتمع الراقي الذي يعرف كيف يعتمد على نفسه ، وربما على رئيسه أرتعد فرقا ..

وفي بداية الأربعينيات يرى جاك بيرك أن فاروق يريد أن يلعب بالفلاح ، « فلاح شرف » كما يقول . فعندما عاد على ماهر في سنة ١٩٤٠ الى الحكم وأزاح الستار عن تمثال مصطفى كامل ، فإن الخطاب الذي ألقاه هذا « الشعب السياسي » سوف يشر عاصفة من التصفيق لأنه حوى عبارات

الشخصية التاريخية لبلاده . وهو الى جانب ذلك في منأى الى حد ما عن هجمات الشرطة .. ويتأخر المسلم والقطي ويختلط الفتي بالفقير وترتفع الأصوات كلها بهتاف واحد . لم تر مصر خلال تاريخها الطويل ما رآته في هذه الأيام . « وفي هذه الحظاظات » حيث تتجسد الآراء العظيمة جبهة الناس وحين تكشف الجماهير لنفسها تنظيما وحينما يصبح المزج المثبت للعمل الاجتماعي مؤثرا في القلوب وواقميا ، فالشعب - ذلك لأنه يكف فجأة عن أن يكون جماهيرا ليصبح شعبا رسولا لنفسه - ينبت رشدا لا حد له .. « هذا الشعب الذي كان يخفونه بالأسر أصبح اليوم مشار دة الجميع بحسن تصرفه » .

ويرى جاك بيرك أن ثورة ١٩١٩ لم تفشل . لقد فتحت الأعين على المستقبل واتاحت أشياء كثيرة . فقد صنعت الوحدة الوطنية ، وأوجدت حياة نيابية أو شبه نيابية وأثارت النقصد العقلاني ولغت النظر الى الوضع الاقتصادي . فهذه المكاسب لا يمكن اعتبارها قليلة .

وإذا انتقلنا الى الجزء الرابع من هذا الكتاب الذي يتحدث فيه المؤلف عن الفترة ما بعد سنة ١٩٢٥ وعن « الاندفاعات والتقليد أو التزييف » نرى أن ظروف تلك الحقبة لم تكن مواتية عاليا لقضايا التحرير . والواقع أن آمالا عربية كثيرة قد صدمت . وليس أسهل من أن نلاحظ أن النظام الذي أعطته مصر لنفسها يعتلى بالتناقضات . ويرجع بيرك اول سقطة للوفد الى الوضع الذي ورثه والذي سوف تعاني البلاد منه الكثير حتى تضع حدا له . فالملك والتشيل الشعبي والوكالة البريطانية ، هم ، قانونا وواقعا ، اما اقوياء أكثر مما يجب أو ضعفاء أكثر مما يجب بحيث يخرج من خصامهم شيء قوى . ومصر تريد نفسها ديمقراطية ولكن قادتها يحكمونها بالطريقة التي يرونها . وتصريح ٢٨ فبراير لا يغير الوضع الاستعماري الذي عاشته منذ ١٨٨٢ . ويرى بيرك أن السبب الحقيقي لكل ذلك ينبع ، البحث عنه بعيدا .. في الوضع العالمي كله غذاة مؤتمر فرساي . أن الثورة المصرية في القرن العشرين سارت على نهج الثورة الإيطالية بزعامة كافور في القرن التاسع عشر . وما يصلح لمهد لا يمكن أن يصلح لمهد آخر . فالطالب المصرية لم تكن كلها وطنية . كانت هناك مطالب اجتماعية ملحصة ، غير أن سعد زغلول لم يترك لها الحرية لتزدهر وتقوى وظلت الثورة المصرية حبيسة المفاهيم القومية الضيقة التي مضى عهدا كما يقول بيرك .

مثل « ذلك الفلاح الذي نحن وأنتم » ويرد المؤلف أن بين « أنتم » كان هناك صاحب الجلالة « هذا الرجل الذي هو مصر التي أفتت جميع من جاءوا إليها في ثنائها » . على حد خطاب على ماهر .

وعندما بدأت الحركة العمالية تفرض نفسها على النظام الحاكم ، أخذت الصحف تطالب بانصاف العمال ، وقد ذهب منافقو هذا العهد الى وصف الوزراء بانهم حماة العمال وأصدقائهم، حتى فاروق نفسه قد خاهوا عليه لقب « الملك العامل » الى جانب « الملك الصالح » وغيره من الألقاب الأخرى التي خلعت عليه في مناسبات سابقة . ويستعرض جاك بيرك في صفحات كثيرة من كتابه الصدام بين الوفد وفاروق ويحلل أسبابه تحليلا منطقيا سليما يشعر القارئ بأنه دخل الى أعماق المشكلة محللا عناصرها المختلفة .

سلطة الأشباح

وفي الجزء الخامس ،والآخر من الكتاب ، وقد اختار له المؤلف هذا العنوان المبر : « أشباح في السلطة وسلطة الأشباح » يعود بنا الى الأسباب الحقيقية التي أدت الى حادثة ٢ فبراير ١٩٤٢ . وهي في رايه أسباب تعود الى سقوط وزارة النحاس الخامسة والى الأحداث الكثيرة التي وقعت بعد ذلك والى دسائس القصر وتدخل السفير الإنجليزي بطريقة او بأخرى والى اقتراب جيوش المحور من الحدود المصرية بل اختراقهم لهذه الحدود ووصولهم الى العلمين . ان موقف الإنجليز الحرج في هذه الفترة أدى الى تدخلهم السافر في الحكم . فموقف الشعب المصرى معاد لهم . والشيخ المراغى نفسه كلما جاء حديث دخول مصر الحرب الى جانب بريطانيا كان يجيب : ليس لمصر ناقة ولا جمل في هذه القضية . انها حرب بين شعوب اجنبية يحتل أحدها البلاد . اما الشبيبة فقد كرهت جنود الحلفاء كراهة لا مزيد عليها . ووصل الأمر الى حد هتاف بعض المتظاهرين بحياة رومل ! وكان على وزارة حسين سرى القسامنة بالحكم أن تستقيل . و « فصيح » السفير البريطاني رئيس الديوان الذى ان تكون الوزارة القادمة ودية . ان الأحكام العرفية معلنة والرقابة على الصحف قائمة . وتستقيل الوزارة في ٢ فبراير ١٩٤٢ ، وفي اليوم التالي يصل مصطفى النحاس باشا صباحا الى محطة القاهرة بقطار الليل ، وكان في الأقصر . ويتساءل جاك بيرك : هل كان النحاس على علم بما جرى ؟ فالناس يلاحظون - يقصد المستحقين - الحديث الطويل الذى دار بينه وبين أمين عثمان ، هذا المالى الذى لعب دورا



س . زغلول

وهكذا ينهى چاك بيرك بحثه الطويل ، فحريق القاهرة نهاية لمرحلة من مراحل تاريخ الشعب المصري وبدأية لمرحلة جديدة يعاد فيها بناء مصر بأسلوب جديد تختفي فيه العيوب القديمة التي نخرت عظام مجتمع ما قبل الحريق فقوضت أركانه .. ولكنه لا تتحى منه تلك الإصالة الباقية ما بقى هذا الشعب .

أسلوب هذا الكاتب

ويأخذ بعض النقاد على چاك بيرك أسلوبه الصعب المعقد لا في هذا الكتاب فحسب ، بل في غيره من الكتب . وعندى أن هذا العالم الغد يكتب أولا لنفسه ، فهو بدون انطباعاته من خلال منحه اختاره لجميع أبحاثه ، وهو يكتب ثانيا لحوازيه من أتباع مدرسته الذين اعتادوا هذا الأسلوب من أساتذهم . بقى المثقفون من غير أتباع بيرك من الفرنسيين وغيرهم ، وخاصة العرب . ولا شك أن هؤلاء قد عانوا ويعانون الشيء الكثير في فهم دقائق هذا الأسلوب ، خاصة أن طلب اليهم نقل كتاب من كتب هذا الأستاذ الكبير أو بحث من بحثه إلى لغتهم . أن صعبا كثيرة سوف تعرض هذه النقل أو هذه الترجمة . والسبب الأول في ذلك أن لغة علم الاجتماع لغة خاصة إلى حد بعيد ومصطلحاتها كثيرة ومتنوعة ، وهي بلا شك في حاجة إلى أن تكون موضع اهتمام مجامع اللغة العربية وعلماء الاجتماع العرب ، نظرا لتقدم هذا العلم في الآونة الأخيرة والدور الذى يلعبه . أما السبب الثانى فهو طريقة تركيب الجملة ذاتها ، وهذه صعوبة - والحق يقال - لا تقتصر على چاك بيرك فيما يكتبه ، بل تمتد إلى أغلب علماء الاجتماع ، بل إلى عدد كبير من كتاب فرنسا وفلاسفتها من الذين برزوا خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها ، أمثال **جان بول سارتر** و**أندريه مالرو** و**فرنسيس جاكسون** .. هذا إلى جانب علماء الاجتماع أنفسهم أمثال **موسى وليفى** و**ستروس ودومينيك** ومع ذلك فإن المثقف غير التخصص يستطيع أن يخرج من كتاب چاك بيرك « مصر ، الاستعمار والثورة » بفوائد لا حدود لها أولا هذا المنهج الجديد الذى سار عليه هذا العالم والذى أرجو أن يتأثر المؤرخون العرب به ، وثانيهما ، هذه الحقائق الجديدة التى يستخرجها من الكتاب وأهمها أن شعب مصر قديم ولا يزال أقوى من الأحداث والخطوب التى مرت عليه ، لأنه شعب أصيل بكل ما تحوى هذه الكلمة من معنى ولأنه شعب مستمر .

خليل صابات

أجابيا أثناء مفاوضات ١٩٣٦ .. وتوالى الأحداث بسرعة ويخضع فاروق للإنذار البريطانى ويكلف النحاس بتأليف الوزارة .

ويعيش مصر السنوات الأخيرة من الحرب تحت حكم مضطرب . وتنتهى الحرب وتبرز مشكلة الجلاء ويضطر النحاس تحت ضغط الشعب أن يعان الفاء المعاهدة . ومنذ ذلك الحين ، يقول چاك بيرك ، تتابع على المسرح أحداث هامة ، ثم يتساءل « **أكانت صفة أن تثار في مجلس النواب مسألة تأميم قناة السويس ؟** » .

من حرق القاهرة ؟

ويختتم المؤلف كتابه بحريق القاهرة . ويتكلم عن أسبابه المباشرة وغير المباشرة . ويقول: وبين الساعة الثانية والثالثة « ارتدت القننة حينئذ - وهي كذلك بلا شك - لونا لم يعد وطنيا فقط ولكن اجتماعيا » أنها تستهدف الأجنبى والبورجوازية بتضامنها مع النظام الحاكم والأجنبى ، وربما كذلك لما فيها من بورجوازية . وبدأت الوزارة - وزارة الوفد - عاجزة عن إعادة النظام إلى نصابه .

وعلى سؤال من حرق القاهرة يجب چاك بيرك وكأنه يصرح : أين الجريمة وأين الخطأ وأين الصالح وأين الطالح ؟ هذه المناقشة التى اشترك فيها الجميع ، في هذه الأيام الرهيبة ، تتجاوز كثيرا البحث عن الأسباب والنشائج . أن يوم ٢٦ يناير فى نظر هذا العالم الاجتماعى ليس فقط يوما تاريخيا رهيبا عاشته مصر ، ولكنه تحرك لكل كيانها . ويضيف « **إن يستطيع أى تاريخ سرى يكشف عنه النقاب أن يقلل من المدى الانتروبولوجى للحدث** » .

وكان شعب القاهرة في هذا اليوم قد احتمى بالاعتداء من ثلاثة أجيال عانى فيها الخسف والهوان . لقد وصل هذا الشعب العظيم إلى حد من الغضب دفعه إلى إقتراف الفظائع . أن العقل الذى جملوه يرتاب منه ، لأنه استغل دائما ضده ولأنه لم يكن إلا خداعا وفخا منصوبا وديماجوجية ، قد تخل عنه في هذا اليوم . أنه لم يعد شعبا ، لقد أصبح جماهيرا تزار وتضرب وتتصاير وتحضن أشباحها وتريد بتمزيق أعدائها أن تمزق نفسها .

الآن الجماهير ما هي اللحظة من الشعب . وأن كانت الجماهير مخطئة فإن الشعب على حق أو بالأحرى يصبح حقا . أنه يحس ، بل يعرف حتى في هذه الساعات السوداء ، المستقبل المتروح على الأمل : **أن مصر يجب أن تبني من جديد وكذلك العالم** .

دريزفوندمستورات

الفاطمة

نصر



ترجمة: يحيى حقي
عرض: صلاح المصداوي

يقول : تقي الدين أحمد بن علي
المقريزي في كتابه (**المواعظ والأخبار**)
بذلك الخط (**الأثر**) .

« وذلك أن القائد جوهر الكاتب،
لما قدم الجيزة بمساكن مولاه الإمام
المز لدين الله أبي تيمم معد ، أقبل
في يوم الثلاثاء لسبع عشرة خلت من
شعبان سنة ثمان وخمسين وللشاعة،
وسارت عساكره بعد زوال الشمس
وعبرت الجسر أفواجا ، وجوهر في
فرسانه إلى التناخ الذي رسم له
المز موضع القاهرة الآن فاستقر
هناك وأخط القصر » .

وعندما يتحدث المقريزي عن
القاهرة المرية فإنه يتحدث عن جزء
مما نسميه الآن **القاهرة الكبرى** تلك
التي امتدت جنوبا حتى تلاصقت مع
منف (**البدشين حاليا**) وتولت
وانشرت في الشمال الشرقي إلى
أوان (**مصر الجديدة**) وعين شمس
وانحدرت غربا إلى نهر النيل العظيم
لتحتل شفته الشرقية وتشكل مع
شفتيه الغربية والشمالية الغربية
الصورة الإطارية لمدينتنا القاهرة
الكبرى حيث عبرت المدينة النهر
العظيم واتصلت الصحراء الشرقية
بالصحراء الغربية لتصبح **القاهرة**
الكبرى .

فلو قدر لذلك القائد المصري
جوهر الكاتب أن يمت حيكما يمت
المولى « **الباشا** » في حديث عيسى
ابن هشام ، لوجدنا ذلك القائد
العظيم يبعث في حدود القودية
والموسكى والأزهر .

فالقاهرة المزية كما يصف حدودها
ابن عبد الظاهر في كتابه « **الأروسة** »
البهية الزاهرة في خط المزية
القاهرة « **فيتسول** » الذي استقر
عليه الحال أن حد القاهرة من مصر
من السبع ساقيات والسيد وقية
رمضا » .

ويطلق **المقريزي** فيقول : « أن
القاهرة تطلق الآن على محاذاة السور
الحجر الذي طوله من باب زويلة
الكبير إلى باب الفتوح وباب القصر
وعرضه من باب سعاد وباب الخونة
إلى باب البرقية » نسميه إلى
برقة « **والباب المحروق** » . ا
واليوم ونحن نحفل بملهميد
الأنلى لمأصتنا الكبرى يجدر بنا
أن نتوقف أمام تلك المدينة الكبرى
ذات التاريخ المجيد والتي تعتبر بلا
إنى شك وأحصنة من أعظم عشرة
عواصم في العالم أجمع . بل لمل
القاهرة بأسلافها على مر المصور هي
أم المدن جميعا وقليلة هي تلك
المواسم والمدن التي يمكن أن تناقشها
في هذه الصدارة كدمشق أو بغداد .

إن تاريخ القاهرة بأسلافها - قد
يعادل مجموع تاريخ حفصة ليست
بالقليلة من عواصم غرب أوروبا ، وقد
يرجع كل تاريخ عواصم العالم الجديد
مجتمعة .

وليست عظمة القاهرة قاصرة على
ذلك ولكن ما تقدمه ما هنا عجالة
عن القاهرة ولا يتسع المجال هنا
للافاضة ونحن في الأساس في مجال
العرض والمناقشة لكتاب ثشره دار
الهلال في سلسلتها الشهيرة - كتاب
الهلال يحمل اسم القاهرة من تأليف
« **ديزموند ستيجوات** » وترجمة « **يحيى**
حتى » بمقسسة دراسية وافية من
جغرافية مدينة القاهرة بقلم الدكتور
« **جمال حمدان** » الذي استطاع

بجدارة أن يجعل علم الجغرافية أدبا
يقبل عليه القارئ المادي « **الذي** »
قبل المثقف والمتخصص .

ثقافة بلا دعوع :

والكتاب رحلة بين أحياء القاهرة
حاول كاتبه بذلك أن يستقر روحامة
وشخصية بلد من خلال عاصمته -
مدمعا ذلك بقرارات متنوعة في التآريخ
والتراث والولتطور إلى الدين والأدب
واللغات والاجتماع والعمارة والهندسة
والجغرافيا .

والكتاب (**وإنا هنا نحدث عن**
الترجمة العربية ومسح بعض
التحفظات) قد يجوز لنا أن نضيفه في
قائمة كتب أدب الرحلات - وكما
يقول يحيى حتى (**أحب أن أتأكد أن**
هذا الكتاب هو كلام أجنبي مقصود

به خبيرة زائر أجنبي يقدم إلى بلادنا
لأول مرة فالحديث له لا للمصريين) .
وهو في رأي الدكتور جمال حمدان
(الكتاب إذن في كلمة قصة رحلة -
رحلة في الزمان والمكان طولها
مدينة وعرضها زيارة ولكنها قصة
دسة ثرية ، ومع ذلك ممتعة وجذابة
أضف إلى ذلك أنه سياحة بلا دليل،
وتاريخ بلا أرقام وجغرافية بلا
نظريات وهندسة وعمار بلا لوحات
واجتماع وداسة بلا شعارات : قل
باختصار طم وثقافة بلا دعوع ، كما
يجب الأدوبيون) .

وهنا يجدر بنا أن نتوقف لنناقش
الدكتور « **حمدان** » رايه في الكتاب

وظيفة الطابع الصحفي عليه ، إنما أجد في هذا الفصل بالذات وهو الفصل الرابع عشر من الكتاب دليلاً واضحاً غير محتاج إلى تعليق أو مناقشة لأنه في الواقع - لم يلمس إلا السطح ولم يلفت نظره في القاهرة بأسلافها الفرعونية إلا تلك البسلات والتماثيل والتحف وهي جد نظرة سطحية سهلة تلحقها عين السائح المادي فضلاً عن السائح الذي ..

وعندما يمرض جمال حمدان في كتابه شخصية مصر للأثر الفرعوني يقول (ثبتت مسي بلاكميا عادات المصريين عبر التاريخ منذ الفرانة ووجدت أن هناك استمرارية في بعض هذه العادات حتى الوقت الحالي ابتداء من المهرات الذي يستعمله فلاح اليوم حتى عيد شمس التسم ومن احتفالات وفاء النيل إلى عادة الختان مما يقطع بأن الماضي دائماً يعيش في الحاضر أو يردد خلفه) ..

إن القاعدة الاستمرارية في مصر لا تعني أبداً التكرار Repetitive يتكرر ما تعني التراكمية Cumulative ولعلنا نجد في قول نيوبيري في كتابه : Egypt as a Field for Anthropological Research الحقيقة وراء هذه الاستمرارية التراكمية حين يقول :

(مصر وليقة من جلد الرق ، الإنجيل فيها مكتوب فوق هيروdot، وفوق ذلك القرآن ، وخلف الجميع لا تزال الكتابات القديمة مفسرودة جليلة) .

الحقيقة التي لم يمسسها نيوبيري وأصدر حكمه قبل أن يبدأ مناقشتها حين قال أن القاهرة ليست مدينة فرعونية - حقيقة ناصلة وسطحية ... فليس الأثر الفرعوني في القاهرة هو تلك الآثار والتحف فقط - أن هناك آثاراً

والقاعدة المادية الفيزيقية لهذا البناء المبنى الشامخ المقدد والمتصدد الأبعاد .. فلفل من الخيد للقاهري ابن العاصمة والمصري أبو العاصمة فضلاً عن أخيه العربي أن يكون لنفسه خريطة ذهنية مبسطة تلم بشتات مدنيته الترامية اطرافها في صورة اختزالية متكاملة دالة وهادفة - تؤكد الخطوط العربية في هيكلها وتكمل خبرته اليومية ومعايشته الجارية لأحيائها وحياتها) .

وهو بهذا إنما يحدد الهدف من مقدمته لهذا الكتاب تلك المقدمة العلمية المبسطة الوافية التي سدت فترات الكتاب والتي لو لم يكن لما كان بأيدينا أكثر من تقرير صحفي أجنبي منشور في جريدة أوروبية و مترجم بلغة عربية طريفة وأدبية . هل يمكن اعتبار القاهرة مدينة فرعونية و مترجم بلغة عربية طريفة وأدبية .

يبدأ ستبورات هذا الفصل بحكم جامع مانع إذ يقول « القاهرة ليست مدينة فرعونية » أي شيء ولكنها ولكنها تحوى المتحف المصري وبها مركز باهر للدراسات الفرعونية ومرجع ذلك عنده إلى قربها من أهرامات الجيزة وسقارة . ووجود تمثال رمسيس في ميدان باب الحديد ثم يستطرد فيقول « أن التامش الواضح للفرانة على القاهرة هو محاكاة لتصميماتهم ونقوشهم تزين بها قاعات الطعام أو ترسم بعض اللوحات ، كما أن النساء الشابات يلمعن الكحل حول عيونهن وهي واسعة أصلاً » .

ذلك هو الأثر الفرعوني الوحيد على القاهرة في رأي ستبورات !! أسوقه مثلاً صارخاً على تعجل ذلك الصحفي الأجنبي كتابة ذلك التقرير الصحفي النوع الذي من القاهرة - وليس هذا بالتأكيد هو النمط الوحيد في طيات الكتاب الذي يمكن أن تسوقه للدليل على خفة الكتاب

أو على الأقل لنمنع النظر في ذلك المعنى الجمال الذي الذي يقصده الدكتور حمدان من عبارته « ثقافة بلا دعوى » .

الكتاب مر مرورا عابرا و سطحيا على مظاهر الحياة في القاهرة لم يتوقف أمام ظاهرة عامة أو خاصة لكي يلتقي عليها ضوءا كاشفا مبررا أنه في نظري انطباعات صحفي أوروبي مثقف ثقافة عامة يعلم شيئا عن كل شيء - وهذه متطلبات الصحفي دائما ..

ذلك الصحفي الأوربي المثقف جاء إلى القاهرة مرات ومرات فاستجبت مدمته الصحفية الذكية تقارير صحفية كتبها لجريدة أوروبية لم يجمعها في كتاب سوي هذا الخراف - تحت العناوين الآتية : -

« القاهرة » بنت الصحراء - أم الألوان - ذات الطابع البدلي - ذات الطابع الأفريقي - ذات الطابع الأرستقراطي - ذات الطابع النوبي - القاهرة ومنار الأصوات - القاهرة وظلال من مقدونيا - القاهرة طابع الأجانب - القاهرة والأمسيات - القاهرة الإسلامية ثم العلم والتعلم في القاهرة وأخيرا القاهرة الفرعونية أربعة عشر تقريراً مصنفاً في خمس وتسعين صفحة من القطع الصغيرة ، جاءت وبلا تهيؤ من قدر ما بها من ظرف ولحات ذكية قد يحجبها عنا الألف ذلك اللين الذي يفقد العين قدرتها على الملاحظة الدقيقة ، تقارير صحفية أوروبية متمجلة .

أعتقد أن هذا أبيض هو رأي الدكتور جمال حمدان من كتاب ستبورات فقد عاد يقول مباشرة في المقدمة (نعم بلا دعوى - ومن هنا بالذلة تبدأ مهمة هذه القسمة ففي تصورنا أن مثلاً ولا سيما ونحن نتحفل بالعيد الألفي للقاهرة - ينبغي أن يوفر الأساس الطبي الصلب

فرعونية حضارية مادية تكمن في امتيحاء في التسجج العضسارى المادى المعاصر لم تمحها آثار حضارات متوالية تراكت على هذا البلد الامين .

مصر ام الدنيا

شاعت الامثال التى تفر ب من مصر - فالمرى ابن البلد ابن القاهرة كثيرا ما يقول امام الظواهر المتناقضة في نظره يا مصر يا ام الدنيا كل ما فيك عجب !!

والفلاح المصرى يطلق علىالقاهرة اسم مصر ويقرنه دائما بام الدنيا. ويقول من تعرضوا للكتابة عن مصر انها ارض المتناقضات وذهب شيطان الشرر فالبعض ان قال « كم ذا بمصر بن الصعكتان ولكنه ضحك كالبكا » .

وتحدث ستجورات في الفصلين الثالث والرابع من فصول من كتابه من هذا التناقض والتعدد الذى عرفت به القاهرة تحت عنوان « القاهرة ام الالوان ومناوين اخرى رئيسية فيها القاهرة والطابع البلدى .. والاستقراطى والاجتبى - والاسلامى ثم الطابع التوسى وهو في حديث هيدا يتفرس للظواهر التباينة في اطار القاهرة المعاصرة لا يتعدى للظواهر المعاللة على السطح الى اصناف تلك الظواهر ومنشأها وتاريخها - واسباب تعددها .

وتحت عنوان القاهرة ام الالوان يذكر الكتاب ان القاهرة كانت منذ نشأتها متعددة الالوان واستمرت كذلك « لم تنقطع اجناس عديدة من الانزلاق على مصر » من رقيق التوقاز الذين ساروا في وقت من الاوقات

حكاما لمصر (المالكى) الى الرقيق الاسود من السودان وبلاد افرقيبا والى جانب هؤلاء علماء وتجار من الصين وتونس ومراكش وحشودا متدفقة من فلاحى مصر تجرى في عروقهم دماء فرعونية وطوائف من اهل ليبيا والنوبة واليونان والصومال واستقر هؤلاء جميعا وكونوا انصهرة عامة في بوتقة واحدة وانضم اليهم المواطن الغربى بعد افتتاح القرنى على يد نابليون بونابرت .

وعندما يتحدث عن القاهرة ذات الطابع البلدى .. انما يأخذ صورة ابن البلد القاهارى من صورة المصرى افندى او ابن البلد الذى لرسه اللام رسام الكاركاتير المصرى في صفحتا الثلاث ومن وصف ابن البلد المصرى يتحول الى وصف لبيوت الاحياء البلدية القديمة ذات المشربيات وتحدث عن الحجاب عند المرأة المصرية ثم يلى ذلك ارشادات للسائح : أين يمكن ان يقضى نهاية الاسبوع في الريف القريب من العاصمة فيقول « كانت الكتب العده للسائحين الى سنة ١٨٩٦ توصيهم بشمسيرا اذا ارادوا الركوب في الاسميكت للتزوه في الريف ومشاهدة فنوانه وجاموسه ، واما اليوم فلذا اردت ان تشاهد الريف فطيك ان تطفى الى جهة اخرى - غربا الى الاحرام او جنوبيا الى حلوان لان شميرا اصبحت اكثر ازدحاما من استهتام وهارلم اشد احياء لتستن ونيويورك زحاما » .

وفي حديثه عن القاهرة ذات الطابع الافرنجى نجده - بلا مناسبة يشرح لنا كلمة « خواجة » وكيف

كانت تطلق على الاجانب ثم نسبت في بعض الاوقات الى القبط المصريين انقسمهم ثم نجده فجأة يتحدث عن الطبقة الوسطى في القاهرة - واين يقطنون - وماذا يفعلون وكيف يصاحم الفرد منهم الطبقة الوسطى ، ثم في نهاية الفصل يحكى حكاية غريبة لا اعرف من اين استقاها عن سيده يونانية كانت متزوجة من باشا مصرى قديم وكانت هوايتها السفر والشموذة وتحدث صديق لها هزى بما تفعل فاصيب بعرض فصال وشغته السيدة اليونانية حيث اتصلت من سويسرا بليفونيا لفق طلمم كانت قد صنعته عندما تعدها ذلك الصديق لشفى هذا الرجل !! لا اعرف دخل هذه الرواية في حديث ستجورات من الطبقة الوسطى .. لا اعرف ؟

فاية المراد هنا. ان ستجورات وضع كتابه هذا لذلك السائح الذى جاء يقضى اجازة في مصر يستمتع بذقوه شمسا وطيبة اهلها وكرمهم .. السائح الذى نراه غالبا في طرقات المدينة يرتدى الطربوش ينظر اليها نحن المصريين كما لو كان ينظر الى نوع غريب من الادميين .. ليس هو السائح الفنى الشاب الذى جاء بالانزوتوب « ليدرس بلادنا وليتعمق مظاهر الحياة فيها - والكتاب «ليل السائح جاء يستمتع ببلادنا فقط وشان ما بين سائح يستمتع وآخر يستمتع ايضا ولكن استمتعاه أكثر ونظرته أعمق » .

وفكار ستجورات التى يعرضها تحت العناوين السابقة الكبار مهوشه سرية لا ترقى الى ادب

عنصرين أساسيين يتقاسمان وقعة المدينة تخطيط اولا صح لا تخطيط مشواتي تلقائي يمثل الخط المتبق في المدن بل والقرى المصرية عامة وهو في القاهرة يمثل النواة القديمة بها ..

تخطيط هندسي يمثل بدوهِ العنصر الأوربي الجديد في تركيب المدن المصرية .
واللاحظة التي يمكن أن نتوقف عندها أن هذا التخطيط الهندسي له السيادة الحاسمة بالنسبة لمساحات التخطيط العشوائية القديمة وهذا ملخص قصة نمو المدينة الحديث حيث نجد أن الكتلة الأساسية للمدينة هي وليدة القرن الأخير .

ويتبع المقدمة التاريخ الجغرافي لمدينة القاهرة عبر القرون والأجيال من الفسطاط إلى السكر والقطائع وحتى القاهرة الممزقة ثم القاهرة الكبرى .

الشيء الجدير بالملاحظة أن مغناطيسية هذه المنطقة التي تحددت من الجنوب إلى الشمال الشرقي ثم اتسعت إلى الغرب والشمال الغربي هي مغناطيسية لم تخرج العاصمة خلال مراحلها المختلفة عن قوة جاذبيتها حتى لو تعددنا المرحلة العربية والإسلامية وتوغلنا عبر تاريخ قديم فإن « عنف » « المبرشين » عاصمتنا القديمة لم تخرج أيضا من المجال المغناطيسي لهذه المنطقة .

ونلاحظ أن نمو العاصمة مندفع إلى الشمال ومتوقف لدرجة الشلل ناحية الجنوب أي بمعنى أن الحدود الجنوبية للعاصمة ثابتة « بينما تلسل الدلتا » قطب الجاذبية

هي في الواقع دراسة للمدينة ككائن حي حتى منعطون فوار محدد السمات والسمات كمجتمع مركب متلاطم مضطرب يضطرب في وعاء جغرافي واسع المجال بارز التضاريس - هذا بالإضافة إلى أنها دراسة في علم اجتماع المدينة - تركيبها الوظيفي طبيعتها البشرية زحفها العمراني وتمددتها ونموها السكاني وضوابطه ثم مشاكل النقل الخائفة المختقة والتوزيع الجغرافي

الرحلات قدر ما تنتهي بعد إلى فصيلة التقرير الصحفي التجميل هي بهرة من النظرة الأولى ولكنها بعد الثاني تقرير صحفي جدير بهزيمة يوميه متوسطة الانتشار في بلد أوروبي .

والقيمة التي حوّاها الكتاب حقيقة تكن في المقدمة الأكاديمية « البسيطة » التي وضعها الدكتور جمال حمدان .. ذلك الأستاذ الجامعي الذي يكتب العلم ليتطلى



ي . حلي

للطبقات والحرف بها ومستقبل هذه المدينة .
للك هي الموضوعات التي تشرها المقدمة وتجيّب عليها في شكل عشوائية أم تخطيط دراسة أكاديمية للقاهرة .

عشوائية أم تخطيط

عندما تعرض المقدمة للدراسة خطة المدينة وشبكة المواصلات بها تجدها تعدد ثلاثة ملامح بارزة في خطة العاصمة .. أولها « وجود

به حدود الدراسة في محاولة جادة للوصول إلى عاقل وقلب القاريء القاريء .

والقدمة التي تشغل من حجم الكتاب نصفه تقريبا - نتوقف عندها لنلاحظ أنها دراسة في جغرافية المدينة تشير لدى القاريء أسئلة ملحة وهامة وتجيّب عليها كيفية نشأة المدينة وتمددتها ونموها وانفجارها السكاني - تركيبها الوظيفي - وطبيعتها .

للعاصمة ذلك غير مراحل نمو
العاصمة المختلفة التي تفسمها
المقدمة الى :

١ - المرحلة النوية وهي مرحلة
الفتح العربى وظلت هذه المرحلة
فترة طويلة وتمثلت فى الفسطاط
(المدينة الثانية) لم القطائع والمسكر
والقاهرة المصرية الى حد ما .

٢ - المرحلة التكوينية : وثانى
بعد الحرب المالية الثانية حيث
بدأت القاهرة زحفها الشمالى
والشمالى الشرقى ثم انحدرت الى
النيل فاستولت جاردن سينى
وصغاف النيل الشرقية .

٣ - المرحلة الانفجارية : وهي
أخطر هذه المراحل جميعها وقد
تمدت المدينة فيها بشكل خطر وحاد
نمت فى هذه المرحلة أكثر مما نمت
خلال المرحلتين السابقتين .

وقد نجد التفسير للنمو الشمالى
الشرقى فى المراحل النوية ولكن
لا تستطيع تحديد أسباب النمو فى
المرحلتين التكوينية والانفجارية
تعديدا فاطما انما قد يرجع ذلك
بشكل او بآخر الى ثورة المواصلات
تلك التى تمثلت فى عهد محمد على
من الدواب كوسيلة المواصلات
الاساسية ومهما الركب الشراعية
للتنقل الضارحي من الاقاليم ثم
سلسلة التطور من الدواب الى
عربات الخيل (العتطور) وسوارس
المنظمة الى الترام ثم اخيرا السيارة
العامة والخاصة .

وهكذا نجد تفسيراً لهذا النمو
المعمانى الذى نرى القاهرة عليه
الآن .

وثمة ملاحظة نجدها فى مدينتنا
القاهرة بمسح هذا التفسير الذى

أوردته المقدمة هى تخطيط هندسى
فى مناطق ولا تخطيط أو عشوائية فى
مناطق أخرى - ناهيك عن عملية
الترقيع التى تحدث أحيانا ويبدو
غير منطق فى الاطار العام لشكل
المدينة .

غير أننا نلاحظ أن التخطيط
الهندسى يسود بشكل حاسم على
المناطق المخططة عشوائيا والثى
يتمثل فى المناطق القديمة من القاهرة
وهى دائما فى الجنوب وكما توغلت
شمالا وق الشمال الشرقى وجدنا
أن مساحة التخطيط الهندسى سائدة
ويجس .

كما نجد أن اللاتخطيط ينبع
دائما من خطة أيضا هى تجميع
اليانى كما يحدث فى القرية المصرية
وهى لا تفلو من منطق هندسى
ولكنه باحت تماما - وتكن هذه
الخطة فى مناطق القاهرة القديمة
القلعة باب الشرية - الجزيرة -
السيدة عيشة وطولون .

وتظهر أيضا فى مصر القديمة
وهى لا تصلح اطلاقا لتمتد فيها
شبكة المواصلات الحديثة .

ونجسد فى المقابل « التخطيط
الهنسى » الذى يفضى بقيمة رتبة
العاصمة خطوط هندسية حقيقة
ولكنها بالغة التقيد تقوم على محاور
هامة ومنطقية أما الى اتجاه النهر
او تباعد خطوط المواصلات
الرئيسية ومواقع الكبارى المقامة
على النيل .

وهكذا يسط لنا الدكتور حمدان
تخطيط المدينة بل ومنطقه علميا
وتاريخيا - ذلك مثل أسوقه من
تلك الدراسة التى اعدّها باخلاص
الدكتور حمدان - ولكن ونحن نختم

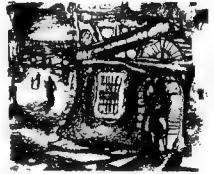
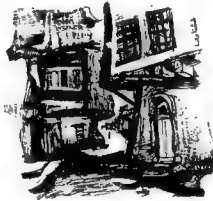
هذا العرض أشير الى بعض مآخذ
استوفتني فى كتابات الدكتور جمال
حمدان دائما : هى كثرة استعماله
للكلمات الأوروبية العلمية التى يصعب
على القارئ المثقف « لا القاصد
المثقف جفرايا » أن يجد لها معانى
فى ذخيره اللغوية . وهذه التراكيب
والكلمات موزعة بطول مقدمة كتاب
« القاهرة » نجدنا من الصفحات
الأولى « كوزموبوليتانية - كاستيه -
لاند سكيب - مورفولوجية -
إيكولوجيتها - هيدولوجية -
طبوغرافيا - فيزوغرافيا - كربوليس
- كنفورم .. الخ » .

هذا فضلا من بعض تراكيب عربية
غريبة على القارئ وتوقعه فى الحيرة
امامها ليعلم لغزها أغرب لها مثلا
بتك الجملة ص ١٠ { المقدمة اذ يقول
(وهذا هذا فينبى أن نلاحظ اثر
مواقع الكبارى النهرية على تشكيل
شبكة المواصلات) ولا أرفق فمسل
معنى عربيا لكلمة تشكيل هذه ولم
رجوعى الى المصباح النير .

الامر قد يكون منطقيا اذا كان
الكتاب كتاب معرس يدرس مثلا
فى قسم الجغرافيا بكلية الآداب فهو
من استاد الى متخصصين ولكنه
كتاب للثقافة العامة يحاول مؤلفه
أن يصل وهذا بالطبع أمل لكل كاتب
الى قلبه ومقل الرجل العادى
ولا أظن أن الدكتور حمدان
باستعماله الكثير من اللفاظ العلمية
والتراكيب اللغوية الأكاديمية محققا
لهذا الغرض !! أرجو أن يبحث
الدكتور حمدان من وسيلة أخرى
لمخاطبة جماهير قرائه الذين ينتظرون
منه الكثير .

تأسيس القاهرة وتعبيره عن الرقي الإنساني

للمستشرق الفرنسي الكبير:
ريجييس بـلانشير
ترجمة: د. عبد الغفار كادومى



لتجسد نفسها بين المصراى الذى انهكه تلكك ولاياته وانقسامها ، واسياتيا البعيدة التى كانت تعيش اذى عصورها ، فانقامت صرح امبراطورية واسعة امتدت من المقرب الشرقى الى مصر والنوبة وسـوديا والاراضى الاسلامية المقدسة . وكان من الطبيعى ان توابك هذه السيادة الجديدة نماذج واشكال انسانية جديدة تتجاوز اطار الحضارة الدينية الخالصة . والهدف من هذا البحث هو محاولة التذكير بهذه المسألة لائقاء نظرة اجمالية عليها .

حاضرة الدنيا

احست مصر الفاطمية ابتداء من الربع الاخير من القرن الرابع الهجرى (الماشر الميلادى) بان موارثها للقيم الاساسية السائدة فى مقر الخلافة فى بغداد

تبين مع مرور الزمن ان اقامة الدولة الطولونية فى مدينة الفسطاط فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) - على اهمية ذلك الحدث وخطسى شأنه - لم تكن سوى مرحلة آلفت بمستقبل عظيم . فلقد انضج ان هذه الدولة العابرة القصيرة الاجل ، بالرغم من قوة تأثيرها وروعة ايهتها ، لم تكن فى الحقيقة الا المحاولة الاولى لاقامة دولة فى مصر مستقلة عن دولة الخلافة فى بغداد .

ولكن انشاء قوة جديدة على ضفاف النيل بتأسيس القاهرة فى سنة ٩٦٩/٢٥٨ بجانب الفسطاط اصبح يمثل نقطة تحول كبيرة فى تاريخ العالم الشرقى الواقع على ساحل البحر المتوسط . واستطاعت هذه القوة الجديدة ان تملأ الثغرة التى نجمت من زوال السلطان الرومانى من هذه المنطقة من العالم . وجاءت الخلافة الفاطمية

بحيث اُخبر لونه وسات حاله . قال لى الشيخ : انه صبور ، ولكن انظر اليه يا ولدى وفكر في أمره . ان قربه من المارة قد خسر حاله كما ترى . لم انظر الى ذلك الأسد المرسوم في أعلى الجدار بحيث لا يستطيع انسان ان يصل اليه ، تر يباغى لونه ولمانه تحت الشمس ، وشبه الشيخ حال هذا الأسد بحياله بعيداً عن صحبة الناس ، فاستخلصت من ذلك درساً لنفسى .

ولا شك ان المؤرخ للقاهرة يتمنى لو اتم قتيهنا وصفه ولم يقتصره أبتغاء الدوس الذى أسرع باستخلاصه من حياة شيخه الصالح . ومع ذلك فقد يسعدنا ان هذه النادرة قد رويت بشيء من الدقة . بيد أن الحال في مثل هذه الحكايات والنوادر لا تسير دائماً على هذا النسب ، اذ لا يتم المؤلف بتحديد المكان والزمان اللذين قد يصفان نظر القاريه الورع عن الجوهر ويشغلانه بظروف تاريخية لا تعنيه . والمؤرخ خير من يعلم اخيراً ان هؤلاء الصوفية الزاهدين - باستثناء حالات قليلة - لم يتركوا أترا على تاريخ المدينة التى كان الشيخ يمتثلونها أطواراً زائلاً يؤثرون الآخرة عليه . ولذلك فهو يجد نفسه سجينا حائراً داخل حشدود المكان الزمان المتاليين اللذين تنقضى لهما حياة هؤلاء الصالحين . وهكذا لا يبقى امامه سوى حل واحد ، وهو أن يقدر خطأ مؤلف السيرة ، ويجمع الدلائل التى تركها وراءه بغير أن يظن اليها : كميله الى الاقتباس من كلام شخصي دون غيره ، أو وضع حكاية التى يرويه عن موضوع دون آخر ، أو تواتر ذكر الاماكن والأشخاص اللذين كان على صلة بهم . وإذا فابراز هذه الدلائل والعلامات واحصاؤها هو العمل المكنى الذى ينبغي ان يتجنبه المؤرخ قبل ان يجنى ثمرته ، وهو وحده الذى يمكن أن يضل على الطبقات الكبرى دلالاتها التاريخية .

ذلك المركز الدينى

ما هو اذن المعنى الذى نستطيع ان نخرج به من هذه الملاحظات التاريخية عن القاهرة التى عاش فيها

وقرطبة فو شاعت من قوتها يوما بعد يوم . كما احس الحكام الفاطميون الأوائل اللذين انتقموا من تجربتهم السياسية الشاقة التى اكتسبوها منذ توليهم الحكم في افريقيا بشروء استحداث اساليب جديدة . ولعل تأسيس الأزهر وتطوره كجامعة أن يكون مثلاً على الأصالة العقلية ورمزاً لها . ولقد تعلم المسئولون من الدولة الفاطمية دروساً كثيرة من اللعسوة الاماعيلية التى اصلت بطابع البرية ، واستفادوا من وسائل انتشارها ونفطها حتى شمال افريقيا ، وعرفوا قيمة الدعوة التى تقوم على وحدة التفكير وتستند الى نظام تيسر له في وقت واحد قوة مسلحة وموارد مالية وفيرة . ولابد أن اتساع رقعة القاهرة بسرعة كبيرة قد اذهل بعض الرحاة الشرقيين مثل ابن حوقل والقندسى ، وصوروا أنه سيكون بداية اتساع لا حد له ، ولم تضيّب الأيام في الحقيقة ظنهم . فالقندسى يقول ان القاهرة هى حاضرة الدنيا بكل ما للكلمة من معنى ، كما يقول أنها ملتحى المغرب وبلاد العرب ، وعاصمة مصر التى خفف ضياؤها بغداد ، وفخر الاسلام ومركز التجارة في العالم ، ومخزن لخلل المغرب ، وطريق المرور الى المشرق .

ولا ريب في أن الروح الخطابية تطهى على هذا الكلام ، إلا أنه يدل على الطابع الغالب على كتابة السيرة والطبقات منذ أواخر القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، فهى تزخر بوصف التكرامات ، وان تحدث ذكرها فلكي تكثر في أحسن الأحوال نصائح أحد الشيوخ أو المعلمين في إطار غامض لا يدل على شيء .

قنطرة السباع

وليأذن لى القاريه في اقتباس هذا النص من سيرة أحد الفقهاء الحنفيين في وصف قنطرة السباع التى بنماها الظاهر بيبرس على الخليج ولم يبق لها اليوم اثر . يقول هذا الفقيه ما معناه : « مررت يوما على قنطرة السباع التى يراها الانسان معسورة على الحجر ، ووقفت امام أحد هذه السباع القريبة من المارة ومبارى السبيل ، كان متسحاً وقد فضاء البصاق



والمسوفة ظن نجد أكثر من ثلاث أو أربع شخصيات خاطرت بالتناول الى جنوب الوادي . ويبدو من تصفح الكتاب ان العلاقات لم تكن تتجاوز مدينة الفيوم . أما عن الدلتا فيتردد ذكر المحلة الكبرى ودمياط وطنطا . كما نجد الكتاب يذكر مدينة الاسكندرية مرتين النتين من بين مائة موضع خارج حدود القاهرة .

وهكذا لا نجد أرا لحياته الاسكندرية الذي كان يقوم على عهد المالك البحرية بدور كبير في ذلك المحور التجارى والحضارى الكبير الذى كان يمر بالقاهرة ويوجد بين ذلك الحين . وظل القاهرة مفتوحة على الأقاليم ، ولكن هذه الأقاليم لا تمتدى حدود الدلتا بوجه خاص ، أى الدلتا الريفية التى لا تؤدى الاسكندرية فيها ذلك الدور الحضارى الهام الذى قامت به بعد إعادة المذهب السنى الى مصر بعد انتهاء العصر الفاطمى ، ولا عند نشر الطريقة الشاذلية .

كانت علاقات القاهرة اذا شبه محصورة في نطاق الدلتا . وربما لمنا صدق هذا في توزيع « الطبقات » للمواضع التى تذكرها في داخل القاهرة نفسها . فنحن لا تكاد نجد بين 17٠٠ موضعاً يذكرها الكتاب في ثنائيا الحديث من سير المسوفة سوى اثني عشر موضعاً متصل بمصر القديمة التى كان أهل الصيد يترلون فيها عند قدومهم الى العاصمة . وفي مقابل ذلك تلاحظ أن الكتاب يكثر من ذكر الاحياء الشمالية كالخسنية والناطق الواقعة بين القاهرة والنيل في باب البحر ، أى المناطق التى تتسم بالطابع الريفي ويسهل فيها التنازل من البيوت والحدائق لبيات الزوايا . ولقد استقر الشمراني في أحد هذه الاحياء القائمة على أطراف

الشمراني وبدأت تكتسب الطابع الشمائى ؟ ان الملاحظات التى خصصها من الفقهاء هى أقل هذه الملاحظات خطأ من التفصيل ، وأكثرها ليابا ونمطية ، حتى ليمكن القول بانها نماذج مقترحة أكثر من كونها سراً حقيقية . ولكن بالرغم من هذا الفقر والاجذاب الذى تصنف به ، فيبدو ان التحديدات التى وردت فيها بغير قصد من المؤلف من المواضع والأمكنة تبين بصورة واضحة ان النشاط العقلى والفكرى في المدينة كان محصوراً في نطاق الأزهر . والواقع أن تلك الاشارات الواردة عن الاماكن في طبقات الفقهاء إنما تملق بهذا المركز الدينى . بل ان مجموع الاشارات المتصلة بمدارس بين القصرين لا تكاد تبلغ نصف عدد الاشارات الواردة عن الأزهر . أما الباقى فيتعلق بزيارات الفقهاء لبعض الزوايا المنتشرة في اطراف المدينة ، وراء باب النصر أو في القرافة ، وهو دليل على تطور الحياة العقلية وسيرها نحو الهدوء والسكينة اللذين يميزان حياة الزهد والصلاح . ومن لم كان مركز الحياة العقلية الحقيقية على الأزهر أمراً بالغ الموضوع ، بحيث لا يسع الانسان الا ان يدهش لسرعة هذا التطور ، ولم يكن قد مضى وقت طويل على ما وجهه السيوطى من مآخذ على الجامع العتيق لانه كان في يوم من الأيام مركزاً للدعوة الفاطمية ، وما وجهه كذلك من لوم الى الظاهر ببيرس لانه أعاد اليه الخطية .

على ان انجاء الحياة العقلية الى الانحصار في نطاق الأزهر لم يقتل فيما يبدو من اشخاص القاهرة على العالم الخارجى . فتقاربه الطبقات يلاحظ ان العلاقات القديمة التى كانت تربطها بالبحار والمراق ظلت مستمرة ، ولكنه يلاحظ ظهور منطقة جديدة وقمت تحت تأثير القاهرة ، ألا وهى منطقة اقليم القريية . فيها هم الناس يقدون الى القاهرة من بلاد تكرر للاستماع الى الدروس التى يلقيها فقهاء المالكية المصريون التى نجدها بعد ذلك بوقت متأخر في تاريخ الفتناء وتاريخ السودان وهما من أوائل الكتب التى وضعت من تاريخ الاسلام في القارة السوداء . ويرد ذكر هؤلاء التيارات في القاهرة ومشاركتهم بصورة واضحة في المناقشات الدائرة حول الطرق الصوفية .

ولكن اذا كان هذا التأثير المنبثق من القاهرة على العالم الخارجى وهذا الاشباع الفكرى والدينى الذى تنطق اسما من الأزهر قد استمر لفترة طويلة بل وتطور على مر الزمن ، فعلا كان من تأثير هذه المدينة العربية وانتاجها على غيرها من المدن والأقاليم المصرية نفسها ؟

هنا أيضا نعرض بنوع من التقيد والانحصار . فكتاب الشمراني لا يكاد يذكر شيئا من حالات القاهرة فيها من المدن والأقاليم خارج حدود الدلتا . أما الصعيد فيوشك ان يغفله اغفالاً تاماً . ولو تفنننا في سير الفقهاء

المدينة ، وهو حي باب الشمربة ، وذلك عندما غادر موطنه راسه في المنوفية الى القاهرة سميا وراه العلم والتحصيل والهداية .

الشعراني في القاهرة

يبدو أن إقامة الشعراني في باب الشمربة كانت امرا مقبولا ، وذلك من خلال التطور المدني الذي احرته هذا الحي ونستطيع ان نحدد به دون ان نتحقق منه على وجه الدقة . ولكن هل نستطيع ان نعرف سبب تروده المستمر على جامع الفخرى الصغير الذي كان يتخذ فيما يبدو ماوى يقضى فيه سواد قيااليه ؟

من المعروف ان جده الذي كانت له زاوية في المنوفية كان يتردد على القاهرة أثناء طلبه العلم ، وأنه تنمذ على قضاة الشافعية الكبار ، وهو ذكريا الانصاري الذي اتصل به الشعراني فيما بعد وعرف فيه أحد شيوخه البجليين . ولكن الجدل لم يالف المدينة تماما ، بل كان يرفض ان يشتري منها طعامه ويصر على ان ياتي اليه من الريف ، ان طعام القاهرة هو السم بعينه ، كما يقول أحد رفاقه من المتصوفين . أما من جامع الفخرى فترجع تسميته الى مؤسسها **محمد بن عمر الفخرى** ، وهو أحد الصوفية الذين عاشوا في القرن السابق ، وقد مات قبل ولادة الشعراني في سنة ٨٥٠ للهجرة (١٤٤٦ - ١٤٤٧ للميلاد) . وقد جاء الفخرى من بلدته في الدقهلية سميا وراه العلم في القاهرة . ويبدو أنه التقى عند وصوله للقاهرة بالشيخ مدين ، وهو حفيد أحد أرباب سيدي ابن مدين التلمساني الكبير ، وكان قد جاء الى القاهرة لنفس الغرض ، أحد الرجلان القادمين من الريف يترددان على مدرسة بين القصرين بحثا عن امام روحى يظليان العلم على يديه ، وتلما الى أحد هؤلاء الشيوخ الكبار ، وهو الشيخ **محمد شمس الدين العنلى** الذي كان من أبرز انصار الطريقة الشاذلية . ولكن يبدو أن أهل الخير تطوعوا بانتاج حادين الريفيين بأنهما لم يبلغا المستوى العقلى الذى يمكنهما من التمثل على مثل هذا التصوف الكبير ، ولذلك ارسلاهما الى أحد أرباب شمس الدين الحسنى ، وهو الشيخ **أحمد الزاهد** الذى كان أقل عقلانية من استاذة في لهم الطريقة للشاذلية . وأصبح الشيخ مدين من أنجب أرباب الشيخ زاهد ، فارتبطت ذراهما ارتباطا وثيقا ، ولا يزال جامعاهما متجاورين الى اليوم في باب الشمربة .

وكان الشيخ مدين المرحوم من صاحبه الفخرى ، فاستطاع ان يتابع دراساته للطريقة الشاذلية على يد الشيخ شمس الدين العنلى نفسه . أما محمد الفخرى فقد جهد اليه بخدمة الزاوية . فلما لمس الشيخ أحمد الزاهد - صديقه وصلاهما يمت به الى الترفقة - لإقامة زاوية أخرى. تتولى نشر هذه الطريقة الشاذلية المعتدلة التى توافق حاجة - جماهير الفلاحين - غير ان

الأئمة لم تسر دائما على ما يرام . فقد انتهت المحاولة الأولى في بلبس بالفنل ، واعتبها محاولات أخسرى لم تكن أسعد منها حظا ، الى أن استطاع الفخرى ، بشدائد الشيخ مدين ، ان يؤسس في الحلة الكبرى زاوية يذكروا الشعراني بالاصحاب والاكابر .

أقام الشيخ **محمد الفخرى** اذا في الحلة الكبرى ، ولكنه لم يقطع صلته بالقاهرة ، بل لعله قد شاء ان يدمجها بإنشاء مسجده المعروف باسمه في باب الشمربة ، غير بعيد من القوس (أحد أجزاء باب زويلة ، وقد ذكره المقريزى) في مدخل المدينة وكان هذا الجامع أشبه بمضيفة يتنزل عليها الفقهاء القادمون من الريف .

ولم تتوقف هذه الجماعة الشاذلية الصغيرة من النمو بعد وفاة الفخرى في الحلة ومدين في القاهرة حوالي سنة ٨٥٠ هـ (١٤٤٧ م) . فقد كان لابن أخيه الشيخ مدين وخليفته في زاويته بالقاهرة أرباب ومريدين كثيرين في دمياط ، وهى التى كان متصوفة القاهرة يمتدنونها أرض الجهاد ، بل ويتمنون ان يصلوا اليها قبل انتقالهم الى بارئهم . ومن هؤلاء الأرباب والمريدين نذكر **الشيخ محمد السرى** الذى عاش حتى سنة ٩٢٢ هـ (١٥٢٥) ، وامتد أثره الى مديرية الغربية ومدينة طنطا بوجه خاص . ومنهم كذلك **الشيخ محمد الشناوى** الذى أنشأ زاوية عامة في محلة روح ، وفنى من الذكر أن هؤلاء الفقهاء قد فرقوا قسا كبيرا من الدلتا .

أما في القاهرة ، فالإرجح أن **جامع الفخرى** ظل مكانا يلتقى فيه الأرباب والمريدين . وبقي كذلك بعد ان انتقل أبو العباس بن محمد الفخرى من محلة روح ليستقر في القاهرة ابتداء من سنة ٨٢٨ هـ . وكان الجامع في حاجة الى ترميم فأصلح بنيانه ، والحق أنه كان من بناء المساجد العظام في المنطقة المحيطة بالحلة الكبرى ، فكان يطلب من اخوانه وأتباعه من الفقهاء ان يقوموا بالعمر بحثا من الأمثلة الأثرية الصالحة للبناء . والظاهر أن حاسته الأثرية لم تكن ابدا . فقد كان هو وأخوانه يعثرون دائما على الأعمدة المطرية . ولما تولى سنة ٩٠٥ هـ خلفه ابنه التواضع الذى حسن الفخرى الذى كرس حياته لخدمة الجامع وان أموزته فيما يبدو القدرة على الريادة الروحية .

وعندما قلنا الشعراني المنوفية قادما الى القاهرة ولا ريب ان أحد الأسباب التى شجعت على ذلك ان الزاوية الصغيرة التى أسسها جده كانت تدخل أيضا في هذه الحلقة الشاذلية - كان من أبرز الشخصيات في المسجد - أو « روح المسجد » كما يسميه - هو الإمام الواضد الشيخ **أمين الدين التجار** . والأرجح أنه هو الذى أنشأ مدينة الحلة الكبرى التى قفى فيها فترة من حياته . وقد كان - له دور كبير في تأليف الطبقات ، اذ أنه من الاسماء التى تتردد فيها مرارا ، ولعل ذلك يرجع الى انه هو الذى عرف الشعراني بأوساط الصوفية في

من الصبية ، أبناء فلاح متوسط الثراء ، لأن الصبيين كانا يعملان خاضعين له . وعندما كان يخرج الى السوق ليشترى حاجياته كان التجار لا يقبلون الثمن ، الى ان اعتبر ان خدمة عالم من العلماء شرف كاف . وهذا مثال يلقى الضوء على درجة الاحترام الذي كان الناس يحيطون به العلماء واذا كان وصف ليس ينطبق على العالم المادى ، فلهذه من الالام اذن ان نظير في التقرير الذى يورده الجبري من مصادر دخل كبار العلماء ، وعلى الاخص الوارد التى تخص اربعة من معاصريه عاشوا في الجزء الاخير من القرن الثامن عشر ويقدمون لنا امثلة جسيمة لأكبر الطغساء على الإطلاق في المدينة . ولعله ليس ضروريا ان نضيف ان كل كبار العلماء لم يكونوا اغنياء ، اذ كان بعضهم على وجه اليقين فقراء ، او ان يقول انه على الرغم من ان الثروة كانت احيانا تؤهل العالم لمركز مرموق ، الا ان المركز المرموق كان يفتح الطريق الى الثروة بشكل مطرد ، خصوصا وأنه لم يطلب المراتب فقط وانما الصداقات القيمة ايضا ، وكانت هذه مصرا آخر من مصادر الدخل .

كان العالم الاول الشيخ عبد الله الشرفاوى ، شيخ الجامع الأزهر من ١٧٩٣ / ١٢٠٨ الى ١٢٢٧ / ١٨١٨ . وقد بدأ حياته في عمر شديد حتى انه نادرا ما كان يطبخ في منزله ، وكان مضطرا الى الاعتماد على الاحسان . وفي النهاية صادفه بعض التجار السوريين وتحسن موقفه بفضل مساعدتهم له ، وبمساعدة قلوب رحيمة أخرى تمكنه من ان يشتري بيتا . وفي نهاية الامر اكتب اهمية وشهرة حتى اصبح شيخ الجامع الأزهر وكان مثل ذلك المركز يحول لشاغله ان يتصرف كتناظر للوقت الخاص بملك المؤسسة ، او يتيح له ان يتصرف في الموارد المخصصة للجامعة . وقد اوقفت اموال كبيرة على الأزهر كمؤسسة ، فقد كرست اوقاف عديدة مواردها لرواقه وجامعته ، ومن بين هذه الهبات يجدر بنا ان نذكر منحة سلطانية وحيدة السلطان سليمان الذى اعطى الأزهر سندات وكذلك حديلة الفرائب على نظرون بلدة قترانه ، وكان يتمتع ايضا بعدد كبير من القرى : بحيث لو هبطت قيمة السندات لظل الدخل ضحفا واثباتا ، وكانت هناك ايضا اوقاف خاصة موقوفة على الأزهر ، وكان لشيخ الأزهر سلطة التحكم فيها . وفوق ذلك فان الشيخ الشرفاوى كان يتناقش مراتب من موارد أخرى مثل مبلغ ١٩٧٨٠ مدين من وقف المدن المقدسة .

وعندما احتل الفرنسيون مصر عام ١٧٩٨ اختير الشرفاوى رئيسا للديوان ، وهو المنصب الذى كان يتنحى لشاغله مرتبا وروسا على اولئك الذين كانوا يلجأون اليه لمساعدتهم في أي امر يعرض على الديوان . وكان قد حصل تحت حكم المائيك على التزامات ، خصوصا في محافظة الشرقية التى جاء منها ، لكنه استولى تحت حكم الفرنسيين على ممتلكات الذين نزحوا عن مصر ،

بينما كان الكثير منهم مفرقين في الفقر ، فان بعضهم كانوا اغنياء ، وكان الآخرون يتولون منزلا بين بين وفي هذا البحث نحصر اهتمامنا في اولئك العلماء الذين كانوا يستحقون اسم « كبار العلماء » فان كيفية حصولهم على الثروة ، والوان نشاطهم المالى والتجارى تستطيع ان تكشف لنا الكثير مما تهتم به دراسة القاهرة ومصر دراسة اجتماعية في القرن الثامن عشر . ولكننا لاسف لا يتوافر لنا الا النشر اليسير من المادة ، الامر الذى لا يتيح لنا ان نفعل أكثر من مجرد خدش السطح ، وان نرجو ان تكشف في المستقبل مادة اوفر تسمح لنا بدراسة استئثار رأس المال وتنميته بكفاية أكبر . ورغم ندرة المادة العلمية إلا انه يجدر بنا ان ننظر في الموقف المالى لبعض العلماء ، وان نحاول ان نستقري مجعلا تقريبا لوجه النشاط التى يتضمنها .

والسبب الذى جعلنى اختار دراسة العلماء بهذه الطريقة غير التقليدية ، بدلا من دراسة التجار ، هو انه بالرغم من ان التجار كانوا يشكلون العنصر الرئيسى في البلاد الذى يجلب المال الا انهم لم يتمكنوا أبدا من ان يكون لهم أي قدر كبير من السلطة السياسية في البلاد . ويرجع هذا جزليا الى ان التنظيم السياسى في مصر لم يتضمن التجار كقوة في البيروقراطية ، كما فعل مع العلماء ، ويرجع جزئيا الى ان الصفوة الحاكمة نادرا ما كانت تحترم الملكية . فقد كان التجار عرضة لمصادرة اموالهم ، او تبديدها من طريق الفرائب والديون التى تفرض قرضا . ولم تكن هناك سلالات حاكمة من التجار (فيما عدا مثال نادر مثل عائلة المحرقى ، التى عمل بعض افرادها رؤساء لطائفة التجار احيالا عديدة) . ومن ناحية أخرى ، فانه على الرغم من ان المائيك كانوا في الماضي اعمدة التجارة الرئيسية ، الا انهم حدودا في النهاية استثماراتهم تتركيز للعلماء . وقد كانت الثروة التى يمتلكون رأس المال ، وكانت لهم صلاتهم الوليفية بالمائيك الذين كانوا مورد الثروة الرئيسى . والتجار بشكل غير مباشر ، وبالتالي فانهم كانوا يستطيعون ان يداؤا بدارهم في السوق ، وكانوا ، بفضل مركزهم التميز في المجتمع الاسلامى ، محصنين ضد مصادرة اموالهم ، وكان في مقدورهم ان يؤسسوا سلالات حاكمة من طريق الثروة الموروثة ، وان يصمدوا للفترات المائكة مثل تلك الثورات التى احدثتها اصلاحات محمد على .

والسؤال الذى يقتر الى عقولنا هو : من اين كان العلماء يحصلون على دخولهم ؟ ينشأ لين في كتابه « اخلاق المصريين الحديثين وعاداتهم » ان اسألة الأزهر لا يتناقضون روائيا ، انهم لم يروثوا عقارا - او لم يكن لهم اقارب يمولونهم ، فانهم لا يجدون موردا ثابتا يتعيشون منه الا التدريس في البيوت الخاصة ، ونسخ الكتب ، الخ . ولم يعض فيقول انه قبل قدوم محمد على ، كان أي شيخ درس في الأزهر يعيش تنحما ، اذا كان لديه اثنان فقط .

وقد زاد الاحتلال الفرنسى من روايات المهدي ، فقد أصبح سكرتيرا للدويان ، وكان يتلقى مثل الشيخ الشرفاوى . أمابا نظر خدماته الشخصية التى كان الناس يشهدونها بشدة نظرا لكفائته . وقد عهد اليه الفرنسيون . أيضا بجمع الخراج فى مناطق عديدة ، مما استلزم أيضا جمع اصناف . واثنا حكم محمد علي زاد لرؤاه ومنسج ٢٥ كيسا (طالب بها على انها مرتب خمس سنوات متأخرة) لا اشهم به فى الاطاحة بعمر مكرم ، كما منح الاشراف على وقف سنان باشا وقبر الامام الشافعى . وكان الآخر يدار قبل ذلك بواسطة عمر مكرم ، تقيبه الاشراف ، قبل نفيه .

وكان العالمان الاخران يشغلان منصبا فريدا فى الشام الهرمى الدينى . وهما الشيخ خليل البكرى والشيخ أبو الاتوار السادات . اللذان كانا الشيوخ الاسمين للطرق الصوفية وكان فى واقع الامر أقوى رجلين فى مصر نفوذا ، بين المواطنين المصريين ، ناهيك من كونهما ائمة القسوم .

كان الشيخ أبو الاتوار السادات شيخ الطريقة الصوفية الوفاانية . وكان أبوه تاجرا ، وقد ورث اللقب عن ابن خاله وورث الجانب الأكبر من ثروته مع اللقب ، وكان يخلص من يصبح شيخ السجادة ، الذى كان يصبح وبالتالي نظرا لأوقاف عديدة شاسعة تخص أبناء الطريقة لكنه كان يعمل أيضا باستمرار على مضاعفة ثروته . وكان له منازل فخمة تتضمن بيوتا فى منطقة بركة الفيل بطنى على الطريقة المملوكية ، وكان له عدة لوانات وحديقة الأطراف . وكانت التزاماته فى القبطية والصعيد متراصة جدا لدرجة انها كانت تقطع عدة قرى . ورغم أن الشيخ أبو الاتوار لم يكن يدفع ضرائب أبدا ، حتى أنه حصل دفع اجور من كانوا يملكون منده ، إلا أنه كان ذا احساس صادم بالواجب فيما يتعلق بالمحافظة على الاملاك التى وضعت تحت حراسته . فعندما حاول حسن باشا الجزائرى فى عام ١٧٨٦ أن يبيع زوجات وابناء امراء الممالك الذين فروا الى الجنوب فى وجه تقدم الافراك ، منعه الشيخ السادات ، بل انه رفض أن يسلم المقرات الى عهد اليه بها ابراهيم بك . والواقع أنه وقف موقفا صلبا حتى أن حسن باشا اعتبره انسانا مقلقا تماما ، وأعلن أنه (أحرق قلبي) . وقد قرب مثل هذا الموقف منزلة السادات عند الامراء الذين اغدقوا عليه الهدايا عندما عادوا الى السلطة وسمح له عندئذ بتولى امر مسجد سيدنا الحسين ، ومساجد السيدة نقيسة والسيدة زينب ، مع بعض الاضرحة والقبور الأخرى ، التى كان أهمها قبر الامام الشافعى . (وقد تولاها عمر مكرم بعده) .

ولم يحصل الشيخ أبو الاتوار السادات على أرباح من الاحتلال الفرنسى لأنه رفض أن يتقبل منصبا فى الدويان . وقد اتهمه الجبال كبرى فيما بعد بالاشتراك فى الثورة التى حدثت فى القاهرة عام ١٨٠١ ضد الفرنسيين .

واضح بالتالى لرؤا . وكانت زوجته ، التى يبدو انها كانت امرأة اعيان ممتازة ، تدير امواله وتستثمرها له . فقد اشترت عقارات وبيوتات للتاجر ، ومزئين للسكنى ، بالإضافة الى حوانيت ووكالات وحمامات . وقد علق المؤرخ على هذا بقوله ان تلك الاشياء كانت تدر على الشيخ الشرفاوى دخولا هائلا ، فى كل شهر . كذلك كان الشيخ يتلقى هدايا متنوعة من سادة القوم فى مناسبات عديدة ، مثل هدية من أربعة أكياس قيمتها ٨٠٠٠ درهما (٨٠٠٠٠ مدين) بمناسبة زواج ابنه . وكان من المعتاد أن توزع هدايا من الملابس وعبادات نسائية من الفراء على شيخ الأزهر وكبار العلماء من قبل الحاكم فى مناسبة توليه السلطة .

وكان الشيخ محمد المهدي ، مؤسس الأسرة التى توجد حتى يومنا هذا ، هو العالم الثانى وواحدا من ائمة القوم فى زمنه . وقد أصبح أحد ائمة مفتى مصر بينما أصبح حفيده شيخا للأزهر ، وهو شرف كاد أن يعززه لولا أن عطلة له محمد على . واستمرت سلالته فى انجذاب علماء بارزين ، رغم أنهم اسمنوا أعمالا أخرى فى القرن العشرين . وقد أصبح أحد اخفاده موسيقيا مشهورا وقام بتعليم أم كلثوم .

وكانت ثروة الشيخ المهدي ، مثل ثروة الشرفاوى ، نتيجة لصفادة مع القوم الاملايين . فقد كان حاضرا المديهة ، جدابا ، وعلى علم ، ولذلك فانه فى حين كان مشهورا كعالم ممتاز بالأزهر ، إلا أنه كان انسانا يسمى الكتيرون الى رفقته فى المجتمع المملوكى . ولذلك فان صداقته مع اسماعيل بك ، الوالى ، اتاحت له أن يصل الى وظائف فى دار لسلك النفوذ فى السلطانات . وعندما عينه الطاعون بالبلد فيما بعد عام ١٧٩٠/١٢٠٥ سمح له نفس الرجل بأن يضطر الالتزامات والازدق التى خلفتها الوفيات دور أن يضطر الى دلب « الطلوان » . وقد تضمنت التزاماته فى النهاية أرواحى فى محافظات البحيرة والنوفية والجسيمة والنربية والفيوم . وعندئذ استثمر امواله فى تجارة الكنان والقطن والأرز ، وغيرها ، وقد اتفنى أحد ائمة ائمه . وكان أيضا يتقافى رابا بقره ٢٢٥٠٦٤ مدين من وقت الاماكن المقدسة ، وهو راتب يلى الراتب الذى كان الشيخ البكرى يتقاضاه ، وكان يملك عدة منازل فى القاهرة وبولاق ، وبينها منزل كبير جدا فى ناحية الأريكية . وزعم أنه كان يبنى منزله مفتوحا ، حيث كان ينحرف ثلاثة خراف لقبوقه ، إلا أنه هو نفسه كان يعيش ويأكل بمنتهى الاقتصاد وقد قيل ان الكثير من معاملاته كانت موضع نظر . فقد اشترى على سبيل المثال بيوتا ، ودفع مقدم ائمة ، ثم اخفى فى جوفه بين ممتلكاته استمرت خمس سنوات . وعند موته الى العاصمة كان مالك البيت قد مات ، ولذلك لم يكن ملزما بدفع باقى المبلغ الذى كان مدينا به . وقد حصل أيضا على مقدار ارملة ثرية من طريق وسيلة ملتوية هى تزويج ابنه الى شرتها .

[illegible]

$\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} + \frac{1}{2} \right) = 1$

[illegible][illegible]

منه على ما علم على العلماء الذين ادركوا انه المالك كانوا
بإسماحة اليهم ، ومنهم من لم يملك له ، ومنهم من لم يملك له ،
وتمسكت اليهم ، السليمانية ، وزادت عزواهم ، حتى ظنوا
كانوا لبقية حكمته نابغة ، ولكن الاعداد الجاهل بين المالك
والخلفاء ، لذلك لم ينجحوا في سياسيتهم من ناحية اخرى
يقدر المستقبل الفاضل ، اجله لم يخصص العلماء الحركات
الشقيقة فيه الممالك ، فيكل اكثر ، تكرار ، ساء فعلوا ،
بالشأن في بعضه من ،
خصه ، وبشكل ان يصل الى صورة اكثر دقة عن المواد
التيه لراس المال ، اذا نظر الى الافاق التي كان العلماء
انهم ، بهيئتها ، اذ من اجل الاستمرار ان يستمر
عائلة الكبرى ، كمال ، فلي ، الرغب من اننا يصح ان نذكر
الها حقيقة انهم كانوا يحتلون مكانة مميزة بين العلماء
وكانوا ينادي انهم هم من كان العالم ، العادي ، بل ان
يوجد ، الا ان هم ، استعمالهم ، كانت مختلفة فقط
في مدى ضخمتهم ، وعلى أية حال فلما كان في رجب
يصبح ، في السجادة ، يث ، فروع ، اجل ، من الفخر ان نخبر
ملكهم ، من اعضاء عائلة الكبرى قبل انه يصح نسخ
السجادة ، وبنيته واحد من الذين لم يكن لديه اي اجل
في ان يث ، التي ، يوما ما ، رغم انه كان في النهاية يصل
الى ذلك وعمره ٩٠ عاما ، ويشغل المنصب لمدة سنة قبل
ان يموت

[illegible]

يكن علماء كثيرون شيوخا للطرق الصوفية ويستطيعون أن يتعرفوا في هذه الموارد ، ولكن الكثير منهم كانوا حراسا على أوقاف ذات أحجام وأهمية متنوعة ، وكانوا يتكسبون عيشهم من طريقها . ومما يحمل دلالة خاصة أن نلاحظ أنه بمجرد أن كل العالم يجمع رأيا كافيًا فإنه كان يستثمره في عتبات مدنية ، شأن العلماء السابقين ، بل وشأن كل القاهريين ، لكي ينوع ممتلكاته من ناحية ، ولأن امتلاك الأرض أو الالتزامات كان أمراً محفوظاً بالخطر من ناحية أخرى . وصحيح أن بعض السنين كانت مربحة ومجزية ، ولكن السنين الأخرى كانت تجلب القحط والقيضان وعمليات النهب من قبل البدو ، والضرائب بأنواعها المختلفة . وقتئذ عندما أصبحت الأرض ملكا خاصا أثناء حكم الخديوي سعيد أبدى سكان المدينة اهتماما أكثر قليلا بالأرض . ولما كانت الضرائب قد استمرت مصيبة على رأس المالك حتى نهاية القرن ، فقد تزايد الاهتمام بالأرض وأصبحت شكلا رئيسيا من أشكال الاستثمار من هذا الوقت فقط . كما نلاحظ أيضا ملاحظة عابرة أن أولئك العلماء الذين كانوا يمثلون التزامات كانوا علماء من أصل ريفي ، يملكون شيئا من الأرض وعن المبادئ الربوية ، وكانوا يستطيعون بالتالي أن يحصلوا على حقوقهم كاملة .

ونستطيع أن نختم هذا البحث بأن نقول أن المقارنات الثابتة بشكل عام كانت الشكل الأول للاستثمار ، فقد كان يادى ذى يده يتكون من شراء مسكن الواحد الخاص ، ثم مد حدود الاستثمار بعد ذلك في أشكال المقارنات الثابتة مثل الحوش أو الربع بشكل استثمار . ثم يتم بعد ذلك الحصول على حوائثه متنوعة الأحجام ، وبيع السلع المصنوعة عادة ، بدلا من الاملاك التي كانت السلع تصاغ فيها والتي كانت تحتاج إلى مهارة من نوع معين . وأخيرا فإنهم كانوا يتاجرون على المستوى الداخلي في المأكولات على سبيل المثال ، وعلى المستوى الخارجي في استيراد البين مثلا . وكان هذا أعلا درجات الاستثمار إذ أنها كانت تتطلب قدرا من رأس المال ، ورياطا وقيما بالتجارة . وقد كان العلماء في مركز متميز فيما يتعلق بتملك الثروة في المدينة واستثمارها . ويستطيع المرء أن يصفهم بأنهم كانوا المظهر الوحيد القريب من طبقة متوسطة في القاهرة ، وهي طبقة استطاعت أن تستمر في الفترة الحديثة .

لوس أنجيلوس - ١٩٦٩ .

المترفة يدفع له ٧٢ عثمانى ، بينما كان دفتر الأيتام يدفع له ١٧٠ عثمانى ودفتر المدينة المتورة ١٠٠ عثمانى . وأخيرا فإنه كان يتلقى ١٥ كرايات من مخزن الضلال السلطاني . وكانت كل هذه الرواتب متضمنة في عقده ويربها بمده ورتبه . وتتل الطريقة التي كان يتم بها الصرف في المقارنات على الدخل الذي كانت تدفعه ، فهو يشترط أن يوزع في كل عام مبلغ ١٢٥٧٠ نصف فضة (مدين) على العلماء الذين يؤمنون الصلاة في مناسبات محددة معينة . ومن المسلم به أن الدخل الكلي لابد أنه كان أكبر بكثير حتى يسمح بصرف كل هذه المبالغ على الصلاة وتربيل القرآن .

ورغم أن المقارنات لابد كانت تدفع مبلغا طيبا ، إلا أنها لا تكاد تاهل دخل شيخ السجادة ، فلنعدنا أصبح محمد الصغير ، وهو ابن المؤسس ، شيخا للطريقة البكرية ، أصبح نازرا على أكثر من أربعين قفا . وكانت نمانية من تلك الأوقاف قد تبرع بها أسلاف من عائلة البكرى ، لكن الباقى كان يتضمن أوقافا متنوعة ، مثل أوقاف صلاح الدين والأشرف بارسبى والشيخ عبد القادر الدسوطى . وأسس لدينا أرقام دقيقة لأى من هذه الأوقاف فيما عدا وقف بارسبى الذى كان يدفع لإمام الجامع ١٠٠٠ درهما في الشهر ولثلاثة أروال من الخبز في اليوم ، بينما كان الكاتب يتقاضى ٥٠ درهما شهريا ولثلاثة أروال من الخبز يوميا . وقد وصلت الرواتب الكلية المدفوعة للمدرسین و ٦٥ طالبا خادما كما اشترط الوقف إلى أكثر من ٢٠٠٠ درهما في الشهر وأكثر من ٢٥٠٠ كجم من الخبز يوميا . أما فيما يتعلق بوقف الدسوطى الذى كان ذا أبعاد كافية لأن يحتله يوما ما الباشا أخيرا قائد الآلى التركس ، الذى تنزل ابنه منه بسبب ما للبكرية . وبعد مئتي قرن من الزمان كان الشيخ البكرى يصرف ٥٠ جنيها مصريا لى يحيى مولد الدسوطى .

يبدو إذن أن وظيفة الشيخ البكرى كانت نجابة بطريقة آتية فرة كافية على شاكلها لى تسمح له بأن يترك لورثته (الذين لم يكونوا بالضرورة شيوخا مدورهم ؛ فرة ذات حجم كبير . ففي عام ١٨٥٤ ترك الشيخ البكرى لأولاده كمية كبيرة من الحوائث ، والوكالات والحمامات ، بالإضافة إلى منقولات ، وعقارات ثابتة ، ومجوهرات تبلغ قيمتها ١٠٠٠٠ جنيها مصريا ، زائد ٢٧٢ فدانا في بنيم . ومن ناحية أخرى ترك ابنه الذى أصبح أيضا شيخا سجادا لأولاده أكثر من ١٠٠٠ فدانا ، لأن الخديوي اسماعيل منحه أيضا هبات من الأرض ، وكان على علاقة طيبة به . ولم

جمال الدين الأفغاني في القاهرة

جمال الدين الأفغاني شخصية من الملح الشخصيات الشرقية ، فهو علم من اعلام النهضة الفكرية الحديثة ، وزعيم ووحى شرقى ، ومصالح اجتماعى عصرى ، وداعية سياسى ثورى .

اجتمعت له مواهب عقلية نادرة وصفات تجسب النفوس . فهو باعتراف الجميع كاتب مبدع وخطيب بليغ ومجادل مقنع ومتحدث بارع . وهو أيضا كما وصفه تلميذه الإمام محمد عابد سليم القلب حديد المزاج شديد العزم شجاع مقدام كثير البذل قوى الاعتماد على الله لا يبالى بصروف الزمان ، قليل الحرص على الدنيا . بعيد عن الفروغ بمتاعها وزخرفها ، راغب عن المادية متعفف عن لذات الحس ، مؤثر لمتع الروح ، كلف بمباهج المعرفة . لم يتزوج وأبى أن يعاق قلبه بالمال أو البنين أو الرتب والمناصب ، وأما أراد أن يقضى حياته حرا طليقا كالهواء أو كالطير على الفصون أو كالليلب لا يعدم فريسة أينما ذهب « كما وصف هو نفسه » .

د. عثمان امين

ولد السيد جمال الدين الأفغاني في قرية « أسعد آباد » من قرى كتر ، من أعمال كابول في أفغانستان ، وأبوه « صفتى » من سادات الأفغانيين ينتسب الى السيد على الترمذى المحدث الذى يرقى نسبه الى الامام الحسن ابن على بن أبى طالب ، وقد كانت أسرة جمال الدين ذات بأس وقوة ومكانة في أفغانستان .



وقد تنافس كتاب الشرقيين في نسبة جمال الدين الى بلادهم فذهب بعض الإيرانيين الى انه ايرانى ، ولد في « أسعد آباد » بإيران ، وحاول بعض الأتراك أن يشتموا أنه من أصل تركى وأنه ولد في أذربيجان ، كما ذهب بعض الهنود الى انه نشأ في قرية « شيرون » في بلاد الهند ، فترجمت الى « أسعد آباد » لأسباب دبلوماسية .

ويحاول لنا بصدد اختلاف الأقوال في نسبة جمال الدين الى الأفغان أن نقول ما قاله « دالامير » بصدد نزاع من هذا القبيل : « ان

الرجال المتأزبن لا ينتسبون في الحقيقة الى
الدين ولا الى القرية ولا الى الامة التي تفاخر
بهم : انهم قليل عددهم ، وقد القت بهم التقادير
على سطح الارض .

قد استكثرت الى تلك الحال وايدتها بالسمع
والطاعة .
في تلك الظلمة المظلمة التي اطلقت على الحياة
الافاقية والدينية والقومية ، ذلك الحين ،
استبقت الافاق الى الدين الذي لا يأخذ
بالابصار .

الافاقية والدينية

الافاقية وتلاميذه في القاهرة :

التف حول جمال الدين صفوفه القوم في
القاهرة ، ونشط الافاقية لبث تعاليمه الحرة
في تلك الظلمة المظلمة التي اطلقت على الحياة
الافاقية والدينية والقومية ، ذلك الحين ،
استبقت الافاق الى الدين الذي لا يأخذ
بالابصار .

والحق انه لم يكن لجمال الدين وطن يستقر
به ، وانما عاش منذ طفولته سائحا جوبا ، فكان
وطنه الشرق كله : اقام بالافغان وفارس والهند
والعراق ، وزار بلاد العرب ومصر وتركيا ، وسافر
الى كثير من عواصم اوربا ، وقيل ايضا الى
« امريكا » وكتب في الصحف الشرقية والغربية ،
وخطب في المحافل والجامع العربية والاوربية ،
وخالط رجال العلم والدين والادب والسياسة ،
في الشرق والغرب .

ولقد ترك الزعيم الافاقى في نفس المفكر
الفرنسي « رنان » انطباعا قويا اشار اليه « رنان »
في مايو سنة ١٨٨٣ بقوله : « كنت اتحدث للبيد
لمعروف ولدا ، في وقتي في القاهرة ، ففتحا
اي الى الافاقية » فكان يخيل الى من حول
فكره وبثالة طبعه واخلاص قلبه اننى ارى فيها
لوجه احد معارفى الملقب بـ « كوكبي » اشهد ان سيدنا
او ابن رشد او احدا من اولئك الاحرار العظام
الذين مثلوا خلال خمسة قرون تقاليد الفكر
الانسانى . ذلك جمال الدين الافاقى قد رأى في

« رنان » .
ولا يتسع المقام لاستيفاء تاريخ ذلك
الافاقى الذى اختلفت فيه الاقوال وحاربت في لمنا
فهمه العقول . حتى قال فيه الكاتب الفرنسى
« روشفور » : « السيد جمال الدين الافاقى من
سلالة النبى ، ويكاد هو نفسه ان يكون نبيا »
فبينما يراه رنان فيلسوفا كبيرا ومفكرا عظيما
متحررا يراه روشفور من كبار دعاة الاديان
من طبقة الانبياء .

كان هذا الرجل ذو القربة الفذة والقدرة
الحرة الدينية والسياسية في نظر الشعوب
الشرقية كما قال « ولفر د بلنت » : فقد جذبت
اليه قوة شخصية عظيمة في القاهرة وفي
استانبول قبله . فلهذا من القامات المتحسين
كان في وسعه ان يوسع بينهم في غير ما
ذخيرة معارفه العظيمة ، فبما من رويته
النافذة ، وببث فيهم شيئا من طابعه النوراني
والواقع انه كان لابد ان يسان في ذلك المصري
يكون ذا حظ عظيم من الشهادة حتى يميز عن
آرائه في حرية : فلم يكن الخديو اسماعيل
اي معارضة ، وكانت السلطات الدينية
- التي لا بدت بالصمت ازاء المظالم عهدا طويلا -

والوطنيين من الاستنامة للوعود المسولة وقال :
« أيها الإخوان : ان القوة الوطنية لأي أمة لا يمكن
ان تحوز معناها الحقيقي إلا اذا كانت نابعة من
نفس الأمة . وإي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك
أو أمير أو قوة أجنبية محررة لهما فتقوا ان حياة
تلك القوة النيابية الوهومة موقوفة على ارادة من
أحدثها .. فأى مجلس نيابي يقوم على ارادة
خارجة عن ارادة الأمة - مثل هذا المجلس لا قيمة
له ولن يعيش طويلا ولا ترجى منه لامة
فائدة » .

وما لبث الوطنيون ان تأثروا بأفكار جمال
الدين وما فهم من النفور من السياسة البريطانية
في مصر وقد ترجمت أقوال السيد وأرسلت إلى
جرالد إنجلترا . وبلغ من اهتمامهم بها هناك ان
تولى « جلدستون » رئيس الوزارة البريطانية
امر مناقشتها . ودخل الخوف مستر « فافاني »
فقتل إنجلترا اذ ذاك ، فجمع من طريق من
بثته من الرقباء والجواسيس ما أربح به الخديو
الذي كانت في نفسه أشياء من جمال الدين ، اذ
لم ينس ما سمعه منه شخصيا في المقابلة التي
أشراها بها فأصدر أمره بإخراج السيد جمال
الدين من مصر ، ففادها سنة ١٨٧٩ .

معارضة جمال الدين والوطن فيه :

كان طبيعيا أن يثير موقف جمال الدين
معارضة له وسخطا عليه من كل صوب : من رجال
الدين المحافظين الذين أخذوا يقولون عليه
ويرتابون في تعاليمه بدعوى أنها خطر على العقيدة،
وكذلك من الحكام المستبدين ومن الأجانب
الطامعين . وكانت أحوال مصر السياسية والمالية
قد ساءت مما أدى إلى التدخل الأوربي في
شؤونها بحجة « المراقبة الثنائية » من إنجلترا
وفرنسا ، ثم إلى عزل الخديو اسماعيل نتيجة
بذخه وطماعيه ، وكان توفيق قبل ارتقائه إلى
العرش قد عاهد جمال الدين الأفغاني وأصحابه
الأحرار على تأييدهم في مطالبهم الإصلاحية . ولكن
سرعان ما تنكر لهم حين آل الحكم إليه وانتهى
به الأمر إلى إبعاد السيد جمال الدين عن مصر ،
كما سبق أن بينا - أرضاء لنامصيه من الانجليز
والفرنسيين الذين كانوا يخشون إقامة حكم نيابي
في البلاد .

كثرت الأقاويل والمفتربات التي روجها
المفرضون بقصد أن يحجبوا أنظار الجمهور عن
الشخصية الحقيقية للسيد جمال الدين ،
شخصية المفكر المصلح الذي لم يكن يبني من
دعوته إلا استنهاض العالم الإسلامي الذي قضى
عليه بالمعجز والعقم نتيجة تخبط المحترفين من
رجال الدين والحكام السياسيين .

والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص
الشرعية على غير وجهها الحقيقي ، مثل حملهم
القتضاء والقدر على معنى يوجب الاتسار
لطلب مجد ولا للتخلص من ذل ، ومثل فهمهم
لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر
الزمان فهما حملهم على عدم السعي وراء
الإصلاح والنجاح .. فلا بد من بث العقائد
الدينية الحقبة بين أفراد الجمهور وشرحها لهم على
وجهها الصحيح ، لكي تقودهم إلى ما فيه خيرهم في
الدنيا والآخرة ..

ولذلك دعا جمال الدين المستنيرين من
المسلمين إلى النظر في حالهم لتحقيق نهضة دينية
تجددية تلائم مقتضيات العصر الحديث وتبين
لهم أن الإسلام اذا فهم على وجهه الصحيح
يستطيع أن ينمو نموا طبيعيا وأن يتقدم تقدما
يجمع بين المصالح التجددية للحياة العملية وبين
المطالب العالية للنفس الإنسانية .

وما من قطر من أقطار الشرق اثر فيه جمال
الدين مثل تأثيره في مصر : فهو من أول العاملين
على تطور الروح الوطني في هذه البلاد . وقد
نسب إليه - بحق - الدور التاريخي ل « ابن
القومية » . وقد استطاع الرجل بخطبه الملهمة
أن يثبت في النفوس نزوعا إلى الحرية ، ورغبة في
العدالة . خطب مرة قبل خلع الخديو اسماعيل
فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض
لتستثبت ما تسد به الرق وتقوم بأود الأصيل .
فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب
الدين ليكون نعمة أم لك ؟ » . بهذه الأجرأة كان
جمال الدين يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه اثر
عميق في أيقاظ الناس وتنبيه المحكومين إلى
حقوقهم قبل الحاكمين : فاتجه الناس إلى نقد
تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تضاعف
عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في
شئون الرعية ، وكذلك بلذ جمال الدين جهدا
كبيرا في تنبيه المصريين إلى مضار الاستكانة لتدخل
الأجانب في شئونهم ، ووفق بخاطبهم مستثيرا
فيهم معاني العزة القومية .. ومما قاله مرة في
خطاب له : « لو كان في عروقتكم دم نبض وفي
ردوسكم أعصاب تتأثر فتنير الشعور والحمية ،
لما رضيتم بهذا الذل ولما قعدتم على الرمضاء
وأنتم تفضحون .. تناوبتم أبدى الغزاة من كل
جنس وأنتم كقطع الصخر الملقاة في الغلاة لا صوت
لهم ولا حس » !

وعلى اثر ذلك أخذت الحركة الفكرية الوطنية
في الظهور ، وأخذ الوطنيون يطالبون الخديو
بإثشاء مجلس نيابي ، وبدأ الخديو وكأنه
مرحب بهذه المطالب ، فأنبرى جمال الدين محطرا

الغيور محمد عبيد الذي سيكون رائد الإصلاح في مصر .
ولكننا نعتقد ان الجامعة الاسلامية التي اشتهر جمال الدين بالدعوة اليها لم تكن الا تمهيدا لتحقيق جامعة اوسع هي ما يمكن ان نسميه « بالجامعة الشرقية » فهو قد رأى في الشرق تخلفا ناشئا عن ضعف الإرادة وانحلال القومية وتفرق الكلمة والاستسلام والتخاذل ، ورأى في الغرب تقدما ماديا عقليا وروح تصب على الشرق وعدوانا على بلاده وسعيًا إلى الدلال شعوبه ، بحجة ضعف الشرق من ان يكون قواما على شئون نفسه . فسمى سعيًا حثيثا لجمع شتات اهل الشرق وتوحيد كلمتهم وإيقاظ همهم للودود عن كيانهم والخلاص من الخطر المحدق بهم . ورأى ان السبيل إلى ذلك ان يسمى كل ملك أو أمير في الشرق إلى ترقية شعبه وتحسينه بالحكم الدستوري ووقفه على أسرار التقدم الغربي وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقي جهود الجميع عند الغرض المشترك وهو التحرر السياسي .

وقد كان الشرق هو المم الأكبر لجمال الدين يهتف باسمه ولا ينقطع عن ذكره ليله ونهاره .

روى الغزومي باشا ان الأفغانى كثيرا ما كان يقول : « الشرق ! الشرق ! لقد عملت فكرى لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت اقلل ادوائه وما يعترض سبيل توحيد الكلمة فيه ، داء انقسام اهليه وتشتيت اراتهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف . فقد اتفقوا على الا يتفقوا ولا يقوم على هذا لقوم قائمة ! »

والحق ان قدوم السيد جمال الدين إلى مصر كان مبدء النهضة الفكرية والسياسية التي ظهرت آثارها منذ قرن من الزمان وامتدت إلى وقتنا هذا ، رامية إلى اكثاء أسرار القوة الغربية وإعادة الشرق سيرته الأولى من العلم والمدنية . وما أحسب الجامعة الشرقية التي دعا اليها جمال الدين الا جامعة المستقبل ، وما أحسب الا أننا سائررون في طريقها لأنها مناهل أمل الشرق في دفع مطامع الغرب .

ونعتقد ان خير ما يصور شخصية الأفغانى في طموحه وإيائه وحقيقة الرسالة التي اضطلع بعينها طول حياته والتي أراد أن يترسها تلاميذه من بعده هو ذلك المعنى الذي عبر عنه الشاعر حين قال :

عش عزيزا أو مت وأنت كريم
بين طعن القنسا وخفق البنود

عشمان امين

ومن قبيل المفتربات البذيئة التي وجهت للعلم في شخصية جمال الدين وريقات نشرت في القاهرة ينون « تحذير الأمم من كلب الحزم » كلها تجريح وقبح وتهجيم رخيص ، لا لشيء الا لأنه اعتنق قضية الفكر الحر والثورة على الفساد ايا كان وحشيما كان : حتى قيل فيه انه كان يتناول السعوط بيمينه ويوزع الثورة بيسراه !

اشرنا فيما سبق الى اثر جمال الدين في الإصلاح السياسي ، وليس هنالك شك في ان لجمال الدين بدا في الحركة العرابية . ومن المحقق ان المبدأ الوطني الذي سيطر على تلك الحركة من غرسه كما قال شكيب أرسلان : « وان كان هب على ذلك الزرع من سموم الجهل ونقصان التربية السياسية ولغة الدسائس السياسية ما ضيع نظره ، شأن تلك الدسائس إلى كل نهضة تحدث في الشرق ، او حركة اصلاح تشفق من ورائها الدول ان تتمزق حجب الغباوة التي هي اصلق أعوان الاستعمار » .

الجامعة الشرقية

على ان جمال الدين قد عرف بالدعوة إلى « الجامعة الاسلامية » التي ترمي إلى اتحاد جميع الشعوب التي تعيش في كنف الاسلام لكي يتيسر لها التخلص من سيطرة الأجنبي . وقد كان السيد يقول بهذا الصدد : ان الدول الغربية تنتحل الأعدار في هجومها وعدوانها على البلاد الاسلامية ، واذلالها واكرامها بقولها : « ان الدول الممالك الاسلامية هذه انما هي من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع ان تكون قواما على شئون نفسها بنفسها في حين ان تلك الدول عينها لا تكف عن التذرع بالوف الدرائع ، حتى بالحرب والحديد والنار ، للقضاء على كل حركة من حركات النهضة والإصلاح في البلاد الاسلامية . ومن ثم يجب على العالم الاسلامي ان يتحد في حلف دفاعي كبير ليستطيع بذلك ان يصون نفسه من الغناء » .

غير ان جمال الدين لم يكن يعني بالجامعة الاسلامية احلال قومية الدين محل قومية القطر ، وانما كان يرغب في ان تتحد جميع الاقطار الاسلامية مع استقلال كل منها عن الآخر رامية إلى هدف واحد هو التحرير السياسي . ومن أجل النهوض بالوطن الأفغانى أو المصرى أو التركى أو الفارسى كان يعمل على نهضة الاسلام الذي يتغلغل في الحياة السياسية والاجتماعية للأقطار الاسلامية المختلفة . على ان عبء النهوض بمهمة الإصلاح الدينى سيقع في صميمه على عاتق تلميذه

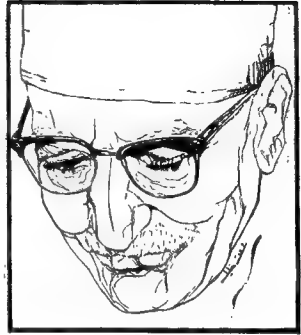
وقد اتاح هذا الوضع لمر وعاصمتها ان تكونا ملتقى
الادباء والعلماء وطلاب العلم في العصور السابقة ، ومتابة
رجال الادب والعلم وزعماء الفكر والاصلاح وقادة الكفاح
والتحرد من شرق العالم العربي وفريه ، ومن مفتلب
بلاد القارة الافريقية في العصر الحديث . كما اتاح لهما
ان تكونا من اهم محطات الاتصال الفكري بين الشرق
الاسلامي والغرب المسيحي منذ اوائل عصر الايبس
الاوروبي .

وقد سجل التاريخ الثقافي لمر وعاصمتها اسماء
كثير ممن وفدوا عليها من اعلام الادب واللغة والدراسات
العربية والاسلامية ، وشاركوا في النشاط الثقافي والفكري
فيها : كابي نواس وابن عام والقبني من السمرات ،
والشافعي والبغاري والقراني من الة اللغة والحديث
والصوف ، وابن خلدون واضع للفلسفة التاريخية ،
والزبيدي صاحب « تاج المروس » في اللغة ..

الامر الثاني :

ما اليح لمر في تاريخها الحديث من يتقلة مبكرة بدأت
مع نهاية القرن الثامن عشرة ، ولمتلت في الاستقلال
السياسي الداخلي الذي تمتعت به حتى عهد الاحتلال
البريطاني ، والنهضة التعليمية والعمرانية التي بدأت منذ
اوائل القرن الماضي ، والاحتكاك بالفكر الغربي من طريق
البعثات العلمية التي اخذت ممر توفدها الى مختلف دول
اوروبا ، والاحتكام بترجمة الكتب الاوروبية في شتى فروع
المعرفة الى اللغة العربية ، وبدء حركة احياء التراث العربي
والاسلامي ، وحركة التأليف في نواح من الادب واللغة
على مناهج حديثة ، والانجاء الى اصلاح اللغة والتجديد
في الادب ، واصطناع الفنون التي لم يكن لادباء العربية
في العصور السابقة نصيب كبير فيها : كالفنني والادب
التشيلي .

هذه اليقظة في مختلف مظاهرها والتي كانت القاهرة
مركزها ورأسها المثير - جعلت من القرن التاسع عشر
مرحلة نشأة ونمو ، نهجت وآتت لمارها في النهضة الشاملة
لغة العربية وآدابها في القرن الحاضر . ولقد كان من
المعالم الرئيسية ذات الصلة بنهضة اللغة والادب في تلك
المرحلة من النمو . ظهور شخصيات قيادية على مسرح
الحركة الثقافية والفكرية في القاهرة أصبح كل منها رائدا



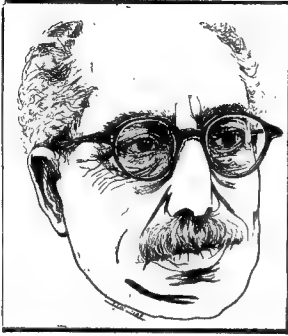
ع . المعاد

بل ان هناك جهودا بذلت وتبلل من هيئت خارج
البلاد العربية لدراسة اللغة العربية وآدابها ونشر ترانها،
ومن بين تلك الهيئات دوائر الاستشراق واقسام الدراسات
الشرقية ومعاهد دراسات الشرق الأوسط بمختلف الجامعات
ولهذه الجهود من غير شك اثر في نهضة اللغة العربية
وآدابها في العصر الحديث .

على ان وجهة النظر التي اتخذها هذا البحث هي ان
القاهرة - من حيث التأثير في نهضة اللغة وآدابها في القرن
الحاضر - تحتل مكانة خاصة وذلك لتوافر عوامل وظروف
ملائمة فيها تشير اليها فيما يلي :

الامر الأول :

الوضع الجغرافي والتاريخي لمر في قلب العالم العربي ،
والمرکز الثقافي والسياسي الذي احتلته منذ القرون الاولى
لتاريخها . الاسلامي العربي ، والذي احتلته .عاصمتها
« القاهرة » منذ ان نمت وازدهرت واخذ الازهر مكانته
العلمية بها ، وانتهت اليه القوامه على التراث العربي
الاسلامي .



ت . الحكم

امتد نشاطها - ولا سيما في كتابات الشيخ عبده - الى الدعوة لاصلاح اللغة العربية وتطوير اساليبها وربطها بالحياة .

كما جذبت القاهرة اليها في تلك المرحلة طائفة من علماء البلاد العربية وبخاصة لبنان الذي شارك مصر فضل السبق في الاهتمام بالبحث اللغوي والادبي ، وكان من بين تلك الطائفة « **أحمد فارس السديقي** » الذي امد كثيرا من خبرة التحرير الصحافي في مصر ، و « **سليمان البستاني** » الذي ترجم ونشر في القاهرة (١٩٠٢) « **الباذة هوميروس** » (لأول مرة في تاريخ الفكر العربي) شعرا حريا ، و « **جرجي زيدان** » (١٩١٤) الذي اخلط من القاهرة مركزا لنشاطه العلمي والادبي والذي نشر فيها في اواخر القرن الماضي واولائل الحاضر سلسلة رواياته التاريخية الاسلامية وكتبه في « **آداب اللغة العربية** » « **وتاريخ التمدن الاسلامي** » .

وفي العشرين سنة الاخيرة من القرن الماضي بدأ علماء القاهرة وادباؤها مرحلة مشاركة العالم العربي في أعمال المؤتمرات الدولية للمستشرقين ، وكان من رجال الطليعة في تلك المرحلة « **عبد الله فكري** » « **واسين فكري** » (١٨٩٩)

او مؤسس مدرسة - ويحيى في طليعة هؤلاء العالم الأزهري « **رفاعة** » (ت - ١٨٧٢) الذي حصل قدرا من الثقافة الأوروبية مدة وجوده في فرنسا اماما ومرشدا لأعضاء البعثات التعليمية المصرية فيها ، ثم عاد الى القاهرة في أواخر الثلث الأول من القرن الماضي ، فبدأ حركة نشيطة من الترجمة في التاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا والأنظمة السياسية ، واشرف على ادارة « **مدرسة اللسان** » - التي افتتحت عام ١٨٣٥ لتخريج متخصصين في فن الترجمة واخرج هو وتلاميذه عشرات من الكتب ، واشرف على تحرير « **الوقائع الرسمية** » التي كانت تصدر باللغتين التركية والعربية ، وعلى تحرير مجلة « **روضة المدارس المصرية** » التي انشئت عام ١٨٧١ وشارك في تحريرها نخبة من اصحاب الاعلام العلمية والادبية مثل « **علي مبارك** » (١٨٩٣) و « **عبد الله فكري** » (١٨٨٩) ، و « **علي فهمي رفاعة** » ، كما كانت تنشر فيها بعض الاعمال الأدبية للنشطين المؤهوبين مثل الشاب الشاعر « **اسماعيل صبري** » الذي عرف بشيخ الشعراء . وعالج رفاعة في مختلف ترجماته ومؤلفاته كثيرا من ظواهر اللغة العربية ، ودعا الى تبسيط اسلوبها ، واخذ لنفسه منها في استحداث الالفاظ للمسميات الحديثة ، وخطا أول خطوة في تاريخ الثقافة العربية في تقديم اساطير الأدب اليوناني الى الفكر العربي ، وترجم عن الفرنسية مثلا روائيا ضخما يستمد مادته من « **الأوديسة** » وهو « **مواقع الافلاك في وقائع كليماه** » .

ومع الشخصيات الرائدة في تلك المرحلة الشاعر الفارسي « **محمود سامي البارودي** » (١٩٠٤) الذي يعد مؤسس حركة الاحياء في الشعر العربي بمودته الى النماذج الكلاسيكية في المصور العربية الزاهرة ، وتصنيف مختارات منها تبلغ الأربعين ألف بيت ، وجريه على اسلوبها في شعره الذي سجل فيه وقائمه واحداث حياته . وقد حصل نواذ هذه الحركة من بعده - وجعل منها منطلقا لحركة التشديد في الشعر العربي - الشاعر « **أحمد شوقي** » الذي عقدت له زعامة الشعر العربي في الثلث الأول من القرن الحاضر .

وجذبت القاهرة اليها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر المصلح والفكر الاسلامي « **جمال الدين الافغانى** » (١٨٧٧) الذي قامت على جهوده وجهود تلاميذه - وعلى رآئتهم صديقه وخزازه العالم المصري « **الشيخ محمد عبده** » (١٩٠٥) بمدرسة للاصلاح الديني والسياسي والاجتماعي،

والثالثة :

تحقيق الفكرة التي دعا اليها رفاة ومحمد مهنى وغيرهما من مفكرى القرن الماضى وهى انشاء مجمع لغوى للعمل على سلامة اللغة ولغويمها لطالب الحياة الحديثة .

وقد تم أول تشكيل للمجمع فى القاهرة عام ١٨٩٢ .

تلك كانت العالم البارزة فى جهود « قاهرة » القرن الماضى ، وقد افادت منها « قاهرة » القرن الحاضر وأضافت اليها من جهودها طرائق وميادين جديدة كان لها أكبر الأثر فى النهضة الشاملة التى حققتها اللغة العربية وآدابها فى العصر الحديث .

طلع القرن العشرون على مصر وهى تمير قواها وجهودها لتتخلع عن نفسها نير الاحتلال الأجنبى الذى منيت به منذ المقد التاسع من القرن الماضى . وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى ثارت ثورتها الوطنية عام ١٩١٩ مطالبة بحلها فى تقرير مصرها ، وقطعت بتلك الثورة أسواطاً فى طيق الاستقلال ، وتوالى جهادها وكفاحها فى سبيل تطوير حياتها واستكمال حريتها واستقلالها حتى قامت ثورتها التحريرية عام ١٩٥٢ . وتم لها فى عام ١٩٥٢ إنهاء الاحتلال من آخر جزء من أرضها . وإذا كانت تلك السنين الطويلة من الكفاح السياسى قد استحوذت على كثير من نشاطها وطاقاتها ، فإن العمل من أجل النهضة الشاملة فى مختلف مرافق الحياة القومية قد سار يداً بيد مع الكفاح من أجل الحرية ، وواكبت نهضة اللغة والأدب ركب النهضة الوطنية مؤثرة فيها مستأثرة بها . وكما قامت مصر ولا تزال تقوم - بالدور القيادى فى جهاد الأمة العربية فى هذا القرن لتحقيق حريتها ووحدةها وتقدمها الإجماعى والاقتصادى ، قامت بمثل هذا الدور فى التطور الثقافى للعالم العربى ، وسار طامها وأدباؤها فى طليعة القافلة يحملون رسالة العلم ، ويحيون التراث ، ويطورون الفسفة يقرّبونها الى الجماهير ويدفعون بحسرة التجديد الأدبى الى الأمام .

هذه المرحلة التى بدأت منذ مطلع القرن الحاضر ، والتى توجت عام ١٩٥٢ بقيام عهد جديد من الحياة الوطنية لوائمه الحرية السياسية والحرية الاجتماعية والثقافية والمعدل وتكافؤ الفرص ، شهدت فى مجالات الثقافة والتعليم والإجماع والصناعة والاقتصاد تطوراً يصل الى حد الإعجاب فى بعض نواحيه ، وكان من الطبيعى أن يستلزم كل ذلك نمواً متكافئاً فى نشاط الأدب والفلسفة ، وجدت فى الميدان على الصميديين

و « حنفى ناصف » و « حسنة فتح الله » (١٩١٨) و « أحمد شوقي » (١٩٢٢) الذين قدموا الى مؤتمرات سنكولوم ولينا وجنيف بحثوا أسئلة جادة فى اللغة وآدابها ، كما قدموا أعمالاً شعرية آذن بعضها بمرحلة جديدة من التطور فى القصيدة العربية .

ومما مهدت به « قاهرة » القرن الماضى لنهضة اللسفة العربية وآدابها فى القرن الحاضر اتجاه بعض كتابها وشعرائها الى الأدب القصصى والروائى ترجمة وتاليفاً ، وكان ذلك ميداناً جديداً على الأدب العربى ، فترجم « عثمان جلال » (ت - ١٨٩٨) أساطير « لافونتين » الى العربية فى صورة شعرية سهلة ، كما ترجم رواية « نوتوف » « لولير » فى قالب عربى بلغة مصر الدارجة وسماها « الشيخ متلوف » وألف مسرحية عن الخدم ومخدومهم تمثل البيت المصرى والمجتمع الوطنى ، وألف الخطيب الثائر « هيد الله النديم » (١٨٩٦) روايتين مثلها هو وتلاميذه على مسرح زبريتيا بالأسكندرية ، كما ألف « محمد المولى » كتابه (١٩٣٠) حديث « عيسى بن هشام » الذى يعد خطوة فى طريق التحول من فن القامة الى فن القصة الطويلة .

هذا الاتجاه الذى أسهم فيه بعض الكتاب السوديين كان بداية لها ما بعدها فى التطور القصصى فى القرن الحاضر . وهناك ثلاثة أنواع من منجزات القاهرة فى القرن الماضى تستحق التسجيل هنا :

الأولى :

انشاء مدرسة دار العلوم « كلية دار العلوم الآن جامعة القاهرة » عام ١٨٧١ لاعداد متخصصين من خريجي الأزهر على منهج تربوى حديث لتدريس اللغة العربية وآدابها فى مراحل التعليم وقد اختير بعض كبار العلماء كالتشيخ « محمد عبيد » و « الشيخ حسين الرصفى » للتدريس فيها ، وأوسل الكثيرون من خريجها للدراسة الآداب وعلوم التربية والنفس فى الجامعات الأوروبية . وقد أدت هذه الدار خدمات جليلة للغة وآدابها ، وشارك خريجوها مشاركة مستمرة فى النشاط العلمى للجامعة المصرية فى عهدها الأهمى والحكومى .

والثانية :

ظهور أول مؤلف فى التاريخ لعلوم العربية على نط حديث ، وهو كتاب « الوسيلة الأدبية الى علوم العربية » للسليخ الرصفى (١٨٨٩) .

(ج) ويحيى « مجمع اللغة العربية » في القاهرة في طليعة عوامل النهضة أهمية وتأثيراً . وكان قد انطلق نشاطه ببدء تشكيله الأول ، ثم شكل مرة ثانية عام ١٩١٧ . ولكن المرحلة الحقيقية لبروز الجهود المجمعية في الميدان ترجع الى العقد الرابع من القرن الحاضر اذ شكل المجمع من جديد عام ١٩٢٢ ودرس له نظامه الحالي ، وبدأ انعقاده عام ١٩٢٤ وشارك في عضويته - الى جانب العلماء المصريين - علماء من مختلف البلاد العربية وبعض اعلام المستشرقين ، ولم تخطى الا سنوات حتى بدأت جهود في لجانه ومجلسه ومؤتمره السنوي - تؤتي ثمارها في نهضة اللغة الفصحى ، وزيادة ثروتها التعبيرية ومصطلحاتها الحضارية والعلمية ، ودراسة الصلات بينها وبين لهجاتها المحلية ، وتيسير كتابتها ونحوها وسرفها ، وتصنيف مجملاتها على نظام يوافق روح العصر ، واصدار القرارات العلمية المنظمة لعوامل التنمية فيها ، كالقياس والتضمين والنحت والتوليد والتعريب والترجمة ، وقد جعلت أعمال المجمع وقراراته سبيلها الى التنشيد في لغة العلم والتعليم والتأليف ووسائل الاعلام ، لا في مصر وحدها ، بل في سائر البلاد العربية ايضاً . وبعد مجمع القاهرة المركز الرئيسى لتلأى الجهود العربية اللغوية التى يشارك فيها من زوايا متسوسعة مجتمعتا « دمشق » و « بغداد » ومركز تنسيق التعريب بالرباط « .

(د) وبانشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ واختيار القاهرة مقراً لها ايسادت القاهرة الى مراكز الثقافة وأجهزتها فيها مركزاً جديداً ذا اثر في نهضة العالم العربى وبخاصة ما اصل منها بالثقافة : فقد كان من أوائل أعمال مجلس الجامعة اقرار الماهدة الثانية التى نصت موادها على تعاون دول الجامعة العربية على احياء التراث الفكرى والفنى والعربى ، والحفاظ على طيه ونشره وتيسيره . وان تعمل دول الجامعة على تنشيط الجهود التى لبذل لترجمة عيون الكتب الاجنبية القديمة والحديثة ، وان تسمى الى توحيد المصطلحات العلمية بواسطة المجمع والمؤتمرات واللجان المشتركة . واستلزم تحقيق هذه الاهداف انشاء لجنة خاصة للشئون الثقافية ومكتب دائم لها وادارة ثقافية ، وانشاء معهد للمخطوطات (١٩٤٦) ومعهد للدراسات العربية المالية (١٩٥٣) وكان للغة والادب من نشاط هذه الاجهزة - وبخاصة المعهد - نصيب كبير فقد اصبح نس اللغة والادب ملتقى للعلماء والدارسين من اساتذة الجامعات العربية وخريجها ، وتناولت البحوث والدراسات به كل

الاملى والحكوى عوامل سمعت هذا النشاط وزادت من طاقاته ، ولدت القاهرة في حاضرها كما كانت في ماضيتها مركز هذا النشاط ، وموطن قادته ، وملتقى العاملين فيه من مختلف بلاد العربية ، ومعط رجال الفنين من سائر الاطوار .

وبمنها في مجال البحث الحاضر أن نشير الى بعض العوامل الرئيسية التى وجهت نشاط القاهرة في ميدان اللغة والادب ، والى أهم منجزاتها وآثارها فيه :

(أ) - كان انشاء الجامعة المصرية الاهلية في القاهرة عام ١٩٠٨ عاملاً جديداً كبير الاثر في الحياة العربية العلمية والفكرية بوجه عام ، وفي نهضة الدراسات اللغوية والادبية بوجه خاص .

وقد نمت حركة التعليم الجامعى وتمددت منشآته ، وتحولت الجامعة الاهلية عام ١٩٢٥ الى جامعة للدولة ، وفلمت في القاهرة عام ١٩٥٠ جامعة ثانية (جامعة عين شمس) الى جانب الجامعة الثالثة - الأزهر وحمل اساتذة جامعات القاهرة رسالتها الى الجامعات المصرية والعربية التى توالى انشأها بعد في مختلف عواصم العربية ، واخذت أقسام اللغات - وفي مقدمتها أقسام اللغة العربية واللغات السامية والشرقية - مكانها في الكليات الجامعية ، وعكف الأساتذة والباحثون واصحاب الرسائل على نشر التراث العربى وتحقيقه ، وعلى دراسة الاتجاهات الادبية الحديثة ونقدتها ، والعلاقات بين الادب الاجنبى والادب العربى قديمه وحديثه ، وظهرت في ميدان التأليف النقدى منازع متمدة تحاول الافادة في درس الادب ونقدته من نتائج الدراسات الانسانية المختلفة كعلمى النفس والجمال وغيرها ، واتجه المتخصصون في العلوم اللغوية الى اصطناع المناهج الحديثة في دراسة اللغة العربية ولهجتها وظواهر نموها وتطورها .

(ب) وكان العامل الثانى المهم هو اتساع التلاحم في ميدان الادب والنقد بين الفكر العربى والفكر العالمى ، من طريق البعثات الجامعية الى مختلف الدول المتقدمة ، ومن طريق ترجمة الأعمال الادبية والنقدية لشاهير ادباء تلك الامم الى اللغة العربية ، ثم ترجمة الأعمال الادبية العربية الى مختلف اللغات الاجنبية الكبرى ، ولتالت في هذا الميدان جهود الافراد ولجان الترجمة والنشر ، والجامع العلمية والجمعيات الادبية ، وجهود الاجهزة الرسمية للدولة في وزارات الثقافة والتعليم ومجالس الاداب والفنون والعلوم .



ن . معلوف

الواهب العربية المبدعة في النصف الأول من هذا القرن مجال الخلق والانتاج والتجديد واسما ، وبرز في ميدان اللغة والشعر والكتابة اعلام اضافوا جددا الى مرسيد الفكر العربي وحياته الفنية والتعبيرية ، وبعثوا طرائق الخلق والابداع للجيل التالي لهم في الثلاثين سنة الاخيرة ، وعرف الادب العربي على ايدي هؤلاء ، اولئك مختلف الاتجاهات والمذاهب الادبية التي سار فيها ادياب القرب منذ القرن التاسع عشر ، ووجد الكثير من اعمالهم طريقه الى المسرح والسينما والى الترجمة للغات الاخرى ، وقطع الادب العربي بذلك اشواطا بعيدة نحو احتلال مكانته بين الاداب العالمية المعاصرة ولكي يحاول البحث المعاصر اكثر من الاشارة الى طائفة من رواد هذه النهضة واهم اعمالهم التي اثرت بها القاهرة في حركة تجديد الادب واتجاهاته .

١ - كانت الشخصية التي تجتمعت حولها خيوط النهضة الشعرية طوال الثلث الاول من القرن الحاضر هي شخصية « شوقي » الذي نظم الشعر في شبابه على طريقة القدماء ، ثم اتجه له الالهام الى اوروبا لطلب العلم هناك في العشرين الاخيرة من القرن الماضي ، فتفتحت ببقريته على آفاق جديدة من الشعر وبدأ يتطلع - كما يقول - الى توجيه نشاطه الشعري الى الكون الواسع ، وحاول محاولته الاولى في الشعر التمثيلي ، وقدم لمؤتمر المستشرقين الدولي في جنيف عام ١٨٩٤ قصيدة ربط فيها بين الشعر والتاريخ ، وعرض كبار الاحداث في تاريخ وادي النيل عرضا ملحميا . وقد لحا بعد موته نموا جديدا في وظيفة الشعر ، فانخذل من قصائده اداة لنقد الحياة العربية والاسلامية والشرقية

جديد من شئون النهضة اللغوية والادبية وما يعترضها من مشكلات ، وزادت منشورات هذا القسم في مسند ستة عشر علما على مائة بحث وكتاب تألف فيها يبتها صوة متكاملة لتطور اللغة والادب في العالم العربي المعاصر .

(ب) ومن العوامل التي كان لها اثرها منذ اوائل القرن الحاضر - ولا يزال في الحياة المصرية عامة وفي تطور اللغة والادب بشكل خاص ، الصحافة على اختلاف اشكالها من صحف يومية ومن مجلات موسمية - اسبوعية او شهرية او غيرها ..

فمن تلك الصحف ما اتخذت منه بعض المفكرين اداة لدعواهم الإصلاحية كصحيفة « الجريدة » التي دعا رئيس تحريرها - احمد لطفي السيد (١٩٦٢) - في مطلع القرن الحاضر لتطور اللغة المصرية والتقريب بينها وبين لسان التخاطب واستعانة أسلوب ميسر للكتابة بها للجمهور ، ومنها ما حفلت بالبحوث العلمية في شتى المعارف ومنها اللغة والادب كمجلى « المعتطف » و « الهلال » اللتين سجلت مجلديهما المحاولتين الاوليين في انشاء الجمع اللغوي بالقاهرة ، ومباحث الندوات العلمية التي بحثت الثاني شئون اللغة والادب ، كتفوة نادي دار العلوم التي عقدت عام ١٩٠٨ ونانث فيها طائفة من كبار الاساتذة والمفكرين ومشكلات القصص والعامية وموقف العصر الحديث من التطور اللغوي ، ووضع اسما للسميات الحديثة وغيرها من المسائل .

ومن تلك الصحف ما كان مجالاً لمساجلات ادبية ولغوية كان المثقفون والشباب يوجهه خاص يتابعونها في شرف واعتناء كالنسابة الاسبوعية « ومجلى » « الرسالة والثقافة » (القديسين) لما كان يشار على صفحاتها من معارك ادبسية يشترك فيها قادة الفكر واصلام الكتابة من امثال طه حسين وهيك (١٩٥٦) والملازمي (١٩٤٩) والطقاد (١٩٦٤) ومصطفى صادق الرافعي (١٩٢٧) والزيات (١٩٦٨) واحمد امين (١٩٥٤) وزي مياث (١٩٥٢) وغيرهم ، وقد امتازت الرسالة من بين هذه الجلات بسمة انتشارها في العالم العربي وبأنها كانت شبه مفردة تخرج فيها كثير من الباحثين والكتاب في البلاد العربية .

على ان الصحافة اليومية قامت - ولا تزال تقوم - بنصيب كبير في تنشيط النقالة الادبية واللغوية بما كانت تخصصه من صفحاتها لنشر قصائد الشعراء الكبار في المناسبات والاحداث القومية الهامة ونشر الاعمال القصصية والمقالات النقدية .

وقد تطور التحرير الصحفي في القاهرة كطورا كبيرا ، وبرز في ميده منذ اوائل هذا القرن كتاب ناهون واسمو الثقافة ، ابرقت اساليب الكثيرين منهم الى مستوى عال من البيان ، واثر بعضهم في اساليب الناشئين من الكتاب تأثرا ملحوظا في هذه البيئة القاهرة الفنية بأجهزها الثقافية والعلمية والادبية ، وبتراثها الحضاري ، وبما تحنو اليها من روافد البحث والنهوض في القرن الماضي - وجدت

لها برسانة دكتوراه (١٩١٤) في الأدب العربي .

وقد حطت رسالته تلك طابع **التشوة على القبايس العربية القديمة في نقد الأدب** ، ثم أتبع له السفر إلى فرنسا للتخصص في الدراسات النقدية فأغرم بالأدب الفرنسي ، وعرف إلى مناهج النقد الأوروبي ، فلما عاد إلى القاهرة وجد حسه الأدبي الزحف ، وأسلوبه الكلاسيكي المجسّد متنفّساً في مقالاته التي كان يكتبها في الصحف والمجلات ، وفي دروسه ومحاضراته التي كان يلقبها في الجامعة . وهو يعد أكبر الأكاديميين القاهريين تأثيراً في مناهج دراسة الأدب العربي .

وإذا أردنا أن نوجز صورة الموقف الشعري في قاهرة القرن العشرين قلنا أنها عكس المزاج الذي تتألف منه ثقافة القاهرة في محافظتها وتجديدها وفي التطور المستمر الذي تمر فيه ، ضمن الاتجاهات الشعرية الواضحة المعالم التي عرفتها قاهرة القرن العشرين إلى جانب الاتجاهين الرئيسيين اللذين أشرنا إليهما - اتجاه رومانسي تأثر بالاتجاهين السالفين كليهما - يمثل طائفة من شعراء الجيل الثاني (**علي محمود طه وإبراهيم ناجي وغيرهما**) ازدهرت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن ، وعلقت مع أشعارهم الرقة والطابع الوجداني ، ثم اتجاه المحافظين على القديم في جاهليته وعصره الإسلامي الأول . (**عبد المطلب** ١٩٢٩ ، أو في ازدهاره الحضاري أيام المباسين والاندلسيين (**الجارم** ١٩٤٩) . ومعظم هؤلاء ممن تشبهوا بالثقافة الإسلامية العربية في معارفها وأدبها ، ومنهم من أتبع له الاتصال بالثقافة الغربية فأقاد منها صقلاً وسعة في الخيال .

وقد شهدت العشرين سنة الأخيرة ظهور مدرسة جديدة في الموقف الشعري المصري ، تدعو إلى التجديد في الشكل والمضمون واللغة الشعرية ، وهي جزء من حركة تجديدية لها دعماؤها وأنصارها في سائر البلاد العربية وبخاصة العراق ولبنان ، ولا تزال في طور النمو والحوار مع أنصار العمود الشعري .

أشرنا فيما سبق إلى الخطوات الأولى التي خطتها كتاب القاهرة في القرن الماضي في أدب القصة والرواية والمسرح . أما في القرن الحاضر فقد نمت هذه الفنون نمواً مطرداً ، وتعددت أشكالها ونضجت ، وسارت سيراً حثيثاً من مرحلة التقليد والترجمة والانتباس إلى مرحلة الأسالة والخلق المستقل ، وبرز على مسرح الأدب العربي في القاهرة كتاب عرف كل منهم بالتخصص والإجادة في فن قصص أو مسرحي معين ، وإن كانت له مشاركة في فنون أخرى ، وأخذ النقد ومؤرخو الأدب وأصحاب الرسائل الجامعية يتابعون هذه الثروة من الإنتاج الأدبي في مراحلها الكبرى منذ أواخر القرن الماضي إلى اليوم ، ويربطون بين هذا التطور وتطور الحياة في المجتمع المصري ، ولا سيما بعد ثورتيه الكبيرتين في هذا القرن : **قوة عام ١٩١٩** ، و**قوة عام ١٩٥٢** . والذي يمتدنا في بحثنا هنا أن نشير إلى بعض المعالم البارزة في هذا التطور

وتوجيهها ، وتسجيل أمجاد العاملين فيها . وأثمرت المرحلة الأخيرة من حياته طائفة من المسرحيات الشعرية استمدت مادتها من التاريخ القومي ومن القصص العربي القديم . وقد سجلت البلاد العربية وبعض بلاد الشرق عرفاتها بمكانته وتقديرها لصنعه في الجمع بين تجديد نشاط الشعر العربي والحفاظ على عموده ، فأقامت في القاهرة في عام ١٩٢٧ مهرجاناً لتكريمه ومبايسته بإقامة الشعر .

٢ - وعاصر « شوقي » جماعة من كبار الشعراء ، يبرز من بينهم إلى الصف الأول ثلاثة :

الأول : **صبري** (١٩٢٢) وهو أسبقهم زمناً ، وكان ذا حس دقيق في الصناعة الشعرية ، وكان يبيته منتدباً أدبياً للشعراء والأدباء يسمرون فيه ويعرضون على « **صبري** » ما استحدثته قرائهم من مقطوعات وفصائل ويستمدون فيه لنقده وتوجيهه .

والشاعر الثاني « **حافظ** » الذي برع في النظم على طريقة البرزين من شعراء العصر العباسي ، وجعل من شعره معرضاً للتدباج العربية الكلاسيكية في رصانتها ومسغف أسلوها وعرف بين المعاصرين بالإجادة في الوطنية وفي الفن الرائع ، وأصطلح النقاد على تلقبها « **بشاعر الخيال** » .

أما الشاعر الثالث فكان **خليل مطران** (١٩٢٩) وهو لبناني المنيب ، قاهري الوطن ، أتبع في شعره إلى نوع من التجديد حاول أن يحقق فيه وحدة الموضوع في القصيدة ، وحرية التعبير ، وانطلاق الخيال ، مع مطابقة الحقيقة ، وحرف بين النقاد « **بشاعر الفطرين** » . وكان له نشاط في ترجمة الأعمال الأدبية العالمية .

٣ - وبرز كذلك في القاهرة في النصف الأول من القرن الحاضر طائفة من مشاهير الكتاب في الأدب والسياسة والاجتماع ، كان لمآلاتهم ودراستهم وكتبهم أثر كبير في تطور الشعر والأدب العربي بوجه عام وكان أهم ما امتازت به هذه الطائفة من النقاد سمة مطالعتهم في الثقافة الغربية في فروعها المختلفة من أدب وفن وفلسفة ونقد . وهم جميعاً يشتركون في محاولتهم التجديدية في القصص - وسيجيء الحديث عن هذه بعد - وفي وفرة الحصول من المقالات في المجلات والصحف على اختلاف أنواعها .

غير أنهم يختلفون في أسلوب الكتابة : فمنهم المتعمق وراء الفكرة (**العقاد**) ومنهم المؤثر للأسلوب الحديث القريب التناول (**المازني**) ، ومنهم الأكاديمي المتمكن من الأسلوب العربي الكلاسيكي القادر على معالجة نواحي الحياة الحديثة بهذا الأسلوب . ومن هذه الطائفة شعراء (**العقاد والمازني وشكري**) دعوا إلى التجديد في الشعر . منذ شبابهم وعالجوا كثيراً من الموضوعات الشعرية على طريقتهم ، وطغيت لهم أعمال شعرية كثيرة ، وكانوا أشد شعراء العصر الحديث نقداً لشوقي ومعارضة لدروسته ، وأكثرهم تأثيراً بالمدب الروماني .

« **أمة الله حسين** » فقد نشأ نشأة أثرية ثم شهد الجامعة المصرية في مرحلة نشأتها وكان أول طالب تقدم

بصفة كونها منجزات قاهرية ذات اثر في نهضة الادب العربي
وفي نهضة لغته كذلك .

وقد اصطلح مؤرخو ادب هذه المرحلة الخصبة على
اختيار رواية « زينب » لخصد حسين هيكل بهذا لتاريخ
الرواية المصرية ، فقد بدأ كتابتها في اوروبا عام ١٩١٠ ،
وحاول أن يصور فيها الريف المصري وأخلاق أهله . فلما
عاد الى مصر عام ١٩١٢ دفع بها الى النشر بعد تردد ووضع
عليها بدل اسمه كلفي « مصري فلاح » وظهرت للجمهور
قبيل الحصرب العالمية الأولى وتناولها الكتاب بالثناء
ونسبوا الي صاحبها وراها بمضمم جديرة بالتقدير .
ولما انتهت الحرب وقامت الحركة الوطنية في مصر ، وبرزت
فكرة العربية واضحة قوية أعيد طبع القصة وعليها اسم
مؤلفها وأخرجت لأول مرة على لوحة السينما .

وقد سفل هيكل بعد ذلك من القصص بالصحافة
والسياسة والنقد والتأليف في بعض نواحي الادب والتاريخ
الاسلامي ، حتى اذا كان عام ١٩٥٥ خرج على الناس برواية
جديدة اسمها « هكذا خلقت » وجعلها معرضا لتصوير
الحياة المصرية في المدينة كالتطور الاجتماعي فيها .
وهذه المرحلة التي انتهت هيكل ومعاصره في الادب
القصصي اتبع لها أن تصل في الربيع الثاني من القرن الحاضر
الى درجة ملحوظة من النضج والتحدد ، وأن تتنوع أشكالها
المتخصصة الى قصص قصير وروايات ومسرحيات وسير
ذاتية ، وبرز فيها كتاب قاهريون من الصف الأول : من
أمثال المازني ولقداد وطه حسين وتيمور وتوفيق الحكيم
وفريد أبو حديد . « وقد تخصص » تيمور من بين هؤلاء
في كتابة القصة القصيرة فأخرج منذ عام ١٩٢٥ عشرات
المجموعات من القصص التي تستمد مادتها من احوال المجتمع
المصري في ديفه ومدنه ، كما تستمد الهامها أحيانا من
السيولوجيا المصرية القديمة . وأخرج الى جانبها بعض
روايات ومسرحيات ، ووجه جزءا من نشاطه الى البحث في
فن القصص وطبيعته وتطوره ، ومظاهره الأولى في الادب
العربي القديم ، ومعضلة اللغة وصلتها بتطور الفكر
الحديث ، وإلى البحث عن مصطلحات للحياة الحضارية
يجمعها أو يترجمها ويعرضها على مجمع اللغة العربية
لأقرارها .

اما توفيق الحكيم فيعد الكاتب المسرحي الأول في الادب
العربي المعاصر ، وقد نشأ مولدا بالأدب والتمن اشجع حاجه
تمتها في قرنسا موسيقى حيثما ذهب اليها ليدرس القاتون
فانصرف منه الى الادب المسرحي والقصص ، وتعرف الى
موسيقى الباقرة الكبار .. يتوكل وموزارت وشومان
وشوبرت ، وخالف أهل الفن في باريس ، وكان لهذا كله
اثره في انتاجه بعد عودته الى مصر . وبدأت شهرته في
الظهور حين أخرج في عام ١٩٢٣ مسرحيته « أهل الكهف »
الارباب » و « عودة الروح » و « شهزاد » و « عصفور
من الشرق » و « بجماليين » .

ومجموعة من المسرحيات القصيرة بعنوان « مسرح المجتمع »
وغيرها .

وبعض هذه الكتب ترجمة الى لغات اجنبية : فنشرت
ترجمة « شهزاد » الفرنسية في باريس عام ١٩٢٦ بمقدمة
« لجوج ليكونت » عضو الاكاديمية الفرنسية ، ونشرت
الترجمة الروسية لعودة الروح في لينتجراد عام ١٩٢٥ ،
وقد اعاد الحكيم خلق شخصية « اوديب » في مسرحية
عربية نشرها عام ١٩٤٩ وقدم لها بمقدمة طويلة عالج فيها
موضوع الادب التمثيلي في اللغة العربية .

ودخل معظم أعمال الحكيم في نطاق المسرح الذهبي
أو التجريدي . وقد شهدت السنوات الاخيرة ألوانا من
التجارب التي عمد الحكيم اليها في فني الاتجاهات الجديدة
كالامقنول والزمرية وتخصص « أبو حديد » في الرواية
التاريخية - وسبق أن نشر الى دور « جرجي زيدان »
فيها . وكان من أوائل انتاج أبو حديد في هذه الناحية
رواية « ابنة الملوك » وفيها صور عمر المماليك في مصر
تصويرا دقيقا « وزنوبيا ملكة تدمر » وقد نشرت عام ١٩٤١
و « الوفاء المرمي » (١٩٥١) . ومن رواياته الاجتماعية
« أنا الشعب » وقد صور فيها بعض جوانب المجتمع المصري
في مرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ . وشغل « أبو حديد »
كالكثيرين فيره من رواد الادب المعاصر في مصر بالبحث النظري
في موضوع القصص في الادب العربي ، وحاول أن يدلع من
هذا الادب قيمة الفاقة في القصص .

ومما له فزاه ودلائله في موضوعنا الحاضر ان جميع
هؤلاء الذين اشرنا الى نواحي تخصصهم في الادب القصص
كانوا - أو لا يزالون - أعضاء في مجمع اللغة العربية
بالقاهرة ، وأن معظمهم كانوا - أو لا يزالون - أعضاء في
الجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ،
وأن معظمهم كذلك منصوصوا جائزة الدولة التقديرية في
الادب .

وقد نشأ بعد هذا الرعيل الأول من الكتاب القصصيين
جيل ثان من الادباء والاديبات أخذ الآن مكانه في الطليعة من
مثل « نجيب محفوظ » و « يوسف السباعي » وبني حقي
وباكثير وعبد الرحمن الشرفاوي وعبد العظيم عبد الله ورشاد
رشدي وسير القلماري ولطيفة الزيات ونبت الشاطيء
وغيرهم ممن يمثلون ألوانا من الثقافة والإبداع الفني .

ويقتف نجيب محفوظ من بين جيله على قصة الفن
الروائي ، إذ ترتفع بعض رواياته (خان الطليلي وزيقات
الملك والثلاثية) التي صور فيها مراحل من حياة المجتمع
المصري - قبل ثورة ١٩١٩ وبمدها - الى المستوى العالمي
في فن الرواية الاجتماعية ، كما أن منهم (مثل عبد الرحمن
الشرفاوي في روايته « الأرض » وفي مسرحيته جميلة
بو حديد) من كتبت بعض أعمالهم مفاهيم النظر
الاستشرائي الحديث في مصر وبطولات الكفاح التحرري في
الأرض العربية .

محمد خلف الله أحمد

● ان موقع القاهرة في مفترق الطرق بين الشمال والجنوب وبين الغرب والشرق قد جعلها في المحور الرئيسي الذي كان يدور حوله دولاب التجارة العالمية .

● كانت القاهرة تجمع جمهرة من الصناعات الرفيعة التي كان لانتاجها رواجاً عظيماً بالخصوص في الخارج ، فكان ذلك مادة لراء خارق للبلاد ومادة مباحلة تنبئ من ورائها البصاعات المحتاج اليها من الاقاليم الأخرى .



تاريخ القاهرة الاقتصادية .. والعلاقات الاقتصادية بين الشرق والغرب

سليمان مصطفى زيبين



أن غايتهم التي تأقوا إليها من احتلال بغداد يوما من الأيام وزحزحة الخلافة العباسية من الميدان لم تكن تفيد القطع بأنهم يتخذونها عاصمة للخلافة الفاطمية فلعلهم كانوا يرمون فقط إلى الاستيلاء على مدينة السلام وما ولاها ثم العودة إلى الوكر الذي لم يرضوا عنه بدلا وهو القاهرة بجوار النيل وحقوله الطيبة الكريمة ومنتزهاته الفاتنة .

وعلى كل فإن الواقع الذي حدث أن الخلفاء الفاطميين لم يبادروا القاهرة طوال مدة دولتهم بالرغم من أنهم امتلكوا جانبا من الاقطار الشرقية ليس بالهين ، وهذا ما جعل من القاهرة مركزا سياسيا راسخ القدم طويل النفس في اتجاهاته ومعقلا لقوة جبارة في عالم ذلك الوقت بل فلقد أرسى الفاطميون لهذه المدينة قواعد البقاء والازدهار وضمنوا لها الاستقرار والدوام بالهبة وحسن الاعتبار فمتى قام صلاح الدين الأيوبي لحملاته الموفقة على الحركات الاستعمارية الصليبية وعن طريقها توزعت خيرات المشرق وذخائره نحو أوروبا والمغرب خصوصا في أيام المالك وعن طريقها استمر توزيع هذ النفائس بعدهم وذلك قبيل فتح ترعة السويس وبعدها ، فلا غرابة أن كان لذلك فضل عظيم في ازدهار اقتصادها ازدهارا خارقا متوصلا وأن كانت محل اعتبار مختلف الدول الغربية جميعها وخصوصا التجارية منها والبحرية كجنوة والبندقية ثم هولاندا وإنجلترا وفرنسا فكانت محل الاعتبار من طرف هذه الدول وكذلك مجلبة للأطباع وهدفا للحملات الاستعمارية .

وفي هذه الكلمة المختصرة عن أحوال القاهرة الاقتصادية وعلاقتها الخارجية سوف لا نتعدى الفترة الفاطمية لأنها فترة الانشأ والانبعاث وكذلك لاتساع الموضوع وتشعب أبوابه ووفرة مادته إذا حاولنا تجاوز الفترة المذكورة .

وقد تصفحنا في المدة الأخيرة كتاب الذخائر والتحف للقاضي الرشيد ابن الزبير فرائنا أن نستهل هذه الكلمة ببعض من الفصول التي أوردنا عن تحف وذخائر القاهرة وهي ذخائر تصور لنا مكاسب ملوكها وكبرائها وثرواتهم وروائع كنوزهم ونفيس أعتاقهم في صورة مدهشة .

جاء في كتاب ابن الزبير أن القائد جوهر أهدى « إلى العز لدين الله بفسد ما ملك مصر في سنة ٣٥٩ هـ ، هدية فيها ٩٩ نجبية وقبة بأجلة الديباج المنسوجة بالذهب ومناطق من الذهب المكللة بالجواهر و ٢٢٠ ناقة بالديباج والأعنسة الحلاة بالفضة و ٥٠٠ جبل ، و ١٨ دابة ، عليها أجلة الديباج المنقوش والسروج على جميع أصناف

ما من شك أن مصر قد كانت بلادا غزيرة الثروة وقد لعبت بموجب ذلك أدوارا جليلة في السياسة والحضارة وأن الآثار الفرعونية الموجودة في ربوعها لها دليل ساطع على عظمة المظاهر التي بلغها المجهود البشري في النهوض بالقيم الانسانية المبدعة الخلافة .

وقد عاشت مصر في كنف هذا الماضي المجيد عيشة الرغد والسعة إلى أن أصدل الاسلام عليها رايته فكانت جوهر ناصعة في عقد الخلافة وغرة باسقة في جبينها فكانت قاعدة الفتح الاسلامي ومنطلق الدين الحنيف والعربية نحو المغرب قبل أن تتولى القروان النهوض بالمشعل إلى بوتاني عبر الأندلس وجبال الپيريني .

وبقيت مصر في انتشارها عهدا بعد عهد من فسطاط عمرو بن العاص إلى عسكر أحمد بن طولون فالى قطائع الأخشيدي المقل الرئيسى والدعامة المتنازعة في جهاز الابراطورية الاسلامية السياسى والحزبى والاقتصادى إلى أن خرج بها الفاطميون من هذه النعمة الذهبية فحملوا منها مركزا لخلافة فانت في الأبهة والعظمة والحضارة جميع الخلافات السابقة ، واذ أنشأ الفاطميون مدينة القاهرة فانما أنشأوا عاصمة لتتبع من أوجانها طاقات جديدة يستعيد بها الاسلام قواه السائرة إلى الوهن بعد فتور بغداد وتلاشي نفوذها وضعفها وعجزها عن قود الأمة الاسلامية في سبيل التقدم المظرد الذى عرفته في عصورها الزاهرة والذى أوشك تياره على الانقطاع ، واذ أنشأ الفاطميون مدينة القاهرة فانما أرادوا تهيمه مركز وسط بين الغرب والشرق وبين الجنوب والشمال وشرقة على البحر ترصد منها مختلف التيارات السائرة على اليم ، فالظنون

الحلية من الذهب ومنها ما هو بالفضة موه بالذهب ولجها منها ما هو بالذهب ومنها ما هو بالفضة .

« ولما سار العزيز بالله الى بليس متوجها للغزو سنة ٣٨٥ كان في جملة ما خرج معه من المال خمسة آلاف جعل على كل جمل صندوقان كبيران مملوءان مالا ، والف وثمانمائة بخية ويختي على كل واحد صندوقان في كل صندوق منهما مثل ما في الصناديق المحملة على الجمال » .

وأهدت السيدة الشريفة سست الملوك أخت الحاكم بأمر الله الى أخيهما في التاسع من شعبان سنة ٣٨٧ هدايا من جملتها ثلاثون فرسا بإراكها ذهب منها مركب مركب ومرصع ومركب من حجر البللور وعشرون بقله بسروجها ولجها وخمسون خادما ومائة تخت من أنواع الثياب وفاخرها وتاج مرصع بنفيس الجواهر وشاشية مرصعة وأسقاط كثيرة من طيب من سائر أنواعه وبستان من الفضة مزروع من أنواع الشجر » .

وقد وجد للاستاذ أبي الفتح بروجان العزیزی حين قتله الحاكم في سنة ٣٩٠ :

— مائة منديل شروب ملونة معممة كلها على مائة شاشية

— ألف سراويل دبيقية بالف تكة حرير

— آنية الذهب والفضة ما لا يحصى كثرة

— الخيل الجياد ١٥٠ فرسا

— البغال المثقلة ٣٠٠ بقل

— السروج الثقيلة الحلي ١٥٠ سرجا

— الكتب المصورة وكتب الأغاني الشيء الكثير

« ووجد لقائد القواد الحسين بن جوهر حين قتله الحاكم سنة ٣٩٩ في جملة ما وجد :

— ٧٠٠٠ مبطنة حرير

— ٩ مئارد صيني أسود فنصوري مملوءة حب كافور (من فنصورة وهي بلدة في جنوب جاوة) وزن كل حبة ثلاثة مثاقيل .

وقد أهدى المزمع بن باديس صاحب القيروان هدايا الى الخليفة الظاهر لاعزاز دين الله

في سنة ٤٢٠ فانفذ اليه الظاهر — على حد قول القاضي الرشيد — هدية جليلة القدر فيها من غرائب طريف بلاد الهند والصين وبلاد خراسان من سائر أنواع الطيب والجسوه وغير ذلك ما لا يحصى ، ومن دق تنيس ودمياط وتونة وأعمالها من الملابس والفرش والتعاليق والأعلام والمنجوقات والبندود والألوية على القصب والفضة الجرة بالذهب من سائر الصور كل بديعة وغريبة قدرها

وتمتع وجود مثلها ، وحمل اليه القباب والمحافل الممولة من الحاج والأبنوس والصنديل المصنوب بالذهب والفضة التي عليها أهلة الذهب المجللة بفاخر الأجللة ومن الحسرواني الأحمر المذهب والمخل والديبقي المذهب ، ومن الخيل العرب ذوات الأمان الغالية والصفات البديعة شيء كثير على أكثرها سروج الذهب والفضة والجواهر والتعير والكافور ، ومن الدروع والحدود والجواشن المذهبة والسيوف الجوهرة » .

وقد وجد للسيدة واحدة بنت المزمع لدين الله حين ماتت سنة ٤٤٢ ما قيمته ألف ألف من الثياب المصممة ألوانا ومائة قطرميز مملوءة كافورا فنصوريا .

وماتت أختها عبدة بنت المزمع في هذه السنة (٤٤٢) بعد ثلاثة أيام فكان ما وجب أن يختم عليه في خزانها ومقاصيرها وصناديقها ما حوته من موجودها ذهباً أربعون رطلا من الشعم وأن بطائق المتاع الموجود المسجل لها بلغ ٣٠ رزمة من الورق ووجد لها :

— أربعمائة سيف محلي بالذهب

— ٣٠٠٠٠ شقة صقلية

— أما الجواهر فملا يحد كثرة

— والزمرد كيلة أردب واحد

ووجد لها طست وإبريق من البللور فلما رأها سيد الوزراء اليازوري فلطرق استحسانه لها وعظيم قدره ما عنده سال السلطان فيهما فوهبها له (واستأثر اليازوري) بذهن ياقوت أحمر وزنه ٢٧ مثقالا أخذه سرا من السلطان » .

وخلفت السيدة سست مصر بنت الحاكم بأمر الله حين ماتت في مستهل جمادى الثانية سنة ٤٥٥ مالا يحصى كثرة ، وكان إقطاعها في كل سنة يفل ٥٠٠٠٠ دينار ووجد لها ٨٠٠٠ جارية ونيف وثلاثون ذكرا صينييا مملوءا جميعا مسكا مسحوقا ووجد لها جوهر نفيس من جملته قطعة ياقوت فيها ١٠ مثاقيل .

وأما ما جاء في أخبار المخرج من خزائن قصر المستنصر بالله في سنتي ٤٦٠ و ٤٦١ حين تغلب الأتراك على دولته واستباحوا ما وجد في بيت ماله واقتسم مقدومهم دور المسكس والجبايات فحصل لهم من ذلك مال لم يعرف مثله فيما تقدم من الدول منذ ظهر الاسلام الى وقتنا هذا نقاسة وجلالة وغرابة وكثرة وحسنا وملاحة وجودة وسناء قيمة وغلة ثمن ، على أن الذي أخرج يسير من كثير وقليل من جليل ، ولقد قيل انه نقل منه مياسير التجار الى سائر الأمصار وجميع الأقطار ،

يكترون البذل والاعطيات للجواري والمغنين
والشعراء ولكن بيت المال كانت محل نزيف رهيب
من جراء الرواتب المالية المبذولة للجيوش العرمرم
من الموظفين لهم ولأبنائهم وأزواجهم وأخوانهم
وأصهارهم وذلك بالإضافة إلى الاعطيات القارة
والهدايا من اطعمة والبسة وغير ذلك مما جاء
مفصلا في **صبح الأعشى والمقريزي** ، على أن ذلك
يشكل مقيارا دقيقا لثورة مصر العسامة وسعتها
ومرارة للازدحام الاقتصادي الحارق الذي عمر

القاهرة منذ تأسيسها وإن ازدهار الزراعة بمصر
قد ازداد أشواطا على ما كان عليه منذ أسس الخليفة
المز لدين الله القاهرة إذ حرص على شق مساحات
كبيرة من الأرض كانت جديدها بشبكة ضخمة من
الخلجان والأبحر والترع والجسور وتعددت في
أيامه مقائيس النيل لرقابة سيله واتخاذ
الاحتياطات المحككة لتفادي المكروه واقتائه ورتبت
الأراضي حسب نوعها لتزرع بأنواع البقول والفلل
الصالحة لها كما رتبت الزراعة لتكون الحاصل
متوزعة على كامل الصام الشتوية منها والصيفية
وقد عني الفاطميون بصورة خاصة بزراعة القوارك
من كرم وتين وتفاوح وتوت ولوز وخوخ ومشمش
ونخل وموز وباليواحين من ورد ونرجس وباسمين
وفل وقرنفل كل ذلك على نسق ما كانوا يتعاملونه
في البلاد التونسية في برج عريف وهيبتون
بضاحية المهدية وبمختلف المنشآت التي كانت
بضواحي القبروان مثل جلولا وسردانيا والمعروف
أن من هذه الأخيرة قد شد المز لدين الله الرجال
إلى القاهرة ، ومن جملة أنواع الليمون التي
أوجدت في مصر - على حد قول المقريزي - ليمون
يقال له التفاحي يؤكل بغير سكر لقلته حموضته
ولذته طعمه وكذلك كان فيها ما يسمى بالليمون
الشتوي والليمون السائل .

وكان أحسن التفاح بمصر التفاح المسمى
بالشامي وكان مضرب المثل في الحسن ، كما قال
السيميائي في حسن الحاضرة وأما قصب السكر
فليس هناك من الاختيارين من ذكره بالنسبة إلى
عهد الفاطميين الأول إلا أن الكميات الهائلة من
أوراق البردي التي كانت رائجة بمصر قبل ظهور
الكافور دليل قاطع على وفرة قصب السكر بمصر
قبل الفاطميين وبمصر على أن هذا القصب قد زاد
وفرة ورواجا في أيام الفاطميين بصورة محسوسة
حتى قال المؤرخ ناصر خسرو (حوالي عام ٤٤٠ هـ /
١٠٤٨ م) في ذلك ما يلي « **وتنتج مصر عسلا
كثيرا وسكرا** » .

ومن فلاحه مصر الكيماوية للتلوين النيلة
والقرمس والزعفران وهي فلاحه رقيقة تستدعي
الحبرة والصبر ، هذا ومن المعلوم أن فلاحه مصر

سوى ما أخذته النار وغرق في البحار وامتلأت
قياسير مصر وأسواقها من الأمتعة المخرجة من
قصر السلطان المبينة على الناس بما يعجز الوصف
عن وصفه وقد عدد شيئا منها صاحب كتاب
الدخائر والتحف بما يقف الإنسان حائرا في
أمره أطلق العنان للإعجاب بالجريدة التي تضمنت
هذا العدد العديد من النفائس ؟ أم يطلقه لهذا
القاموس الفني الفزير الألفاظ الطريف المادة
كانه ألف خصيصا لهذه الطرف النادرة ؟ .

بعد هذه الطرائف حول مكاسب بعض أمراء
الدولة الفاطمية وكبار رجالها يتضح بجلده أن
مثل هذه الثروات انما لا تيسر إلا إذا كان اقتصاد
البلاد اقتصادا مزدهرا ، نعم اننا لا ننسى أن القائد
جوهري ثم الخليفة المعز قد نقل جميع ما أمكن نقله
من الدخائر والنفائس والأموال والصناعات التي
اكتبت الدولة على جمعها في بلاد المغرب طيلة
ما يقرب من السبعين سنة ولكن البلاد المصرية
كانت بها ذخائر الأخشيد وممتلكاته وممتلكات
أهل بيته وممتلكات رجال دولته وحاشيته وكل
ذلك صار في قبضة الفاطميين فدعموا به ثرواتهم
الطائلة ، زد على ذلك صقلية وقد بقيت تابعة
للقاهرة بعد خروج الفاطميين إلى مصر لا تابعة
للقيروان كما كانت سابقا فسيفت خيراتهما ،
منذ حل القائد جوهري بأرض مصر ، مباشرة إلى
القاهرة بعد أن كانت السفن تسير بها إلى مرسى
المهدية .

ولا ننس في النهاية أن الوزير يعقوب بن كلس
وعسولج بن الحسين قد وضعوا منذ سنة ٣٦٣
- أي بعد عام من حلول الدولة الفاطمية بالقاهرة -
وضعا نظاما جديدا مبتكرا وقرابة خراج مصر
بصورة عظيمة ، وبالجملة فإن النظام الفاطمي قد
كان نظاما مركزا على جباية بالغة الإلحاح فكانت
هناك ضرائب مفروضة على التجارة والصناعة في
مختلف أطوار تنقل البضاعة عند دخولها إلى
الحدود وفي تجوالها داخل البلاد من مكان إلى
مكان مع استلزام البقاع المخصصة للبيع والمسالك
والمذابح وعلى مصانع السفن يضاف إلى ذلك احتكار
بعض المواد كالشرب ودار الضرب ودار الطرز ودار
العمار ودار الاحباس .

فلا غرو والحالة هذه أن تكون مداخل الدولة
الفاطمية مداخل عظيمة تفوق بلا شك موارد
الدول العربية السابقة إلا أن الفاطميين لم يكونوا
من الملوك الذين يقترون في ميدان الانفاق بل انهم
جعلوا من الرياء والتظاهر وحجب البهرج قاعة من
قواعد سوس الدولة وكان الخليفة الأمر يطرح
الدنانير على الناس من الشباك وكانوا جميعا

للتفرقة بين فصيلتين من الانتاج الفنى الرائع بفصل فصيلة واحدة .

وعلى كل فأننا لا نتردد لحظة عن اعادة ما سبق الافصاح به وان الانتاج الفنى المصرى فى عهد الفاطميين قد كان ابدع وأروع انتاج عصرهم وقد تناول مختلف الفنون ومختلف المواد .

فقد ازدهر النسيج على اختلاف أنواعه من نسج الكتان الرفيع الذى كان يصنع بالفيوم وتيس ودمياط وشطا ومن المنسوجات الحريرية النفيسة المصنوعة بدقيق وقد اشتهرت بالثياب الدبقية ومنها العمامة الدبقية المذهب ومنها أيضاً كانت تصنع كسوة الكعبة المشرفة وقد اقام المعز لدين الله دار الكسوة ومنها كان يلبس الأمراء وكبار القوم من البلاط الخلافي وكانت الاقمشة الرائجة فى ذلك العصر محلاة ومطرزة بالذهب والفضة مع مختلف أنواع الزخارف والكتابات الجيدة الرائعة الحاملة لمعلومات تاريخية على غاية من النفاسة .



وقد كان الخشب قليلا فى مصر فكانت السلطات الفاطمية تحترق جميع الأخشاب الواردة عليها من أى بلد ، وأن شغل الدولة الشاغل هو بناء السفن وتدعيم الأسطول التجارى والحربى بالاكثار المطرد بعدها وقد بنى المعز لدين الله دار صناعة بالمقس صنع فيها ٦٠٠ سفينة على وتيرة واحدة وكان الخشب يرد من صقلية ومن أوروبا عن طريق سفن البندقية بالرغم من معارضة امبراطور الروم الذى كان لا يتراح لنمو أسطول مصر بهذه السرعة ، وفى غير الأسطول كان الخشب يستعمل فى شتى المآرب ولكنه كان مادة سهلة الاستعمال قد يسرت أنواعا من الصناعات الفنية كالخمر والنقش والترصيع والتطعيم وفى متحف القاهرة للفنون الاسلامية نماذج رائعة لهذه الفنون

قوامها ماء النيل فكان توزيعه توزيعا مقبدا متشعبا ولكنه مبنى على قاعدة واحدة لا تقبل النزاع وهى أن الماء لا يجوز بيعه أو شراؤه فلم يكن جائزا للأفراد أو للدولة أن يجعلوا من الماء بضاعة للكسب أو للإتجار وقد وفر الفاطميون الانتفاع بماء النيل بربط سدين وذلك منذ صدر دولتهم بالقاهرة وهما سد عين شمس وأسلفه سد مردوس ، وقد بنى سد عين شمس بالحلفاء والتراب وكان يقام قبل زيادة النيل فإذا أقبل السيل رده السسد وعلا الماء فسقى ما وراء السد من ضياع وقد عرف هذا السد أيضا بخليج أمير المؤمنين .

ولمصر ميزة فى تربية الدواجن وخصوصا فى تربية الدجاج بالترفيد الصناعى على النحو المتعارف اليوم والذي يسرته وسائل التكنكة العصرية المتقدمة والظاهر أنها طريقة لم يستعملها غير المصريين فى ذلك العهد .

وقد فاقت الصناعات المصرية جميع الصناعات المعروفة فى الحوض الشرقى من البحر الأبيض المتوسط وذلك لأن القاهرة بوصفها عاصمة الخلافة قد جلبت إليها من مختلف العواصم التابعة لها أمر الصناع فتدعم بذلك ساعد طوائف الصناعات المصرية الأصيلة ، فمن المعروف مثلا أن القائد جوهر عندما خرج من القيروان لبناء القاهرة لم يكن مصحوبا فقط بالجنود والعتاد العربى بل كان معه النخبة من أهل الصنائع وأنفس النفيس من التحف المصنوعة فى صبرة المنصورية عاصمة الفاطميين بازاء القيروان ولتصور براءة هؤلاء الصناع وحذقهم المفرط فلننظر الى تلك الربة الصغيرة البديعة الصنعة المحفوظة فى المتحف الأثرى بمادريد والتي تحمل كتابة مرصعة بالعاج تفيد انها صنعت فى صبرة المنصورية وانها صنعت برسم الخليفة المعز لدين الله الفاطمى مع تاريخ سابق لنقله الخلافة الى القاهرة ، وبفينا وجود هذه التحفة الفريدة اليوم فى بابا أن مثلها قد كان يصنع فى القيروان بالمشروبات وأن المشروبات منه قد نقل الى المشرق فى حقائب جوهر وحقائب المعز وعليه فلنبحث الباحثين على التروى عندما ينعثون فريقا من التحف بأنه فاطمى وأن يتساءلوا هل هو فاطمى من الطور القيروانى أو من الطور المشرقى كما يتبعن على الباحثين ايمان النظر فى توعية الزخارف لأن الطورين يتمازان كل على حده بميزاته الفنية ، فالنقش التوسنى على جودته لا شك وأنه تطور فى بيئته الجديدة وتكيف فخرج بذلك نوعا ما عن أشكاله ومظاهره الأصلية فلا شك أن إعادة النظر فى التحف الفاطمية الموزعة فى متاحف الدنيا سوف تفيدها الافادات الجمة

وخصوصا المحراب الفاطمي المجلوب من جامع الأزهر .

ولقد عني صناع القاهرة بصناعة الجلد التي حذقوها واخذوا شيئا عظيما من فنون دبقها وتجهتها عن الأقوام الصحراوية التي استوطنت مصر ولنلاحظ من بين منتجات الجلد التي يتجلى فيها منتهى الإبداع صناعة الكتب ، من أوراق الرق الملوثة أو الناصعة البياض ومن دفات مجلدة الكتب تحمل أنواع الزخارف وقد ضاعت معظم مجموعات التجاليد الفاطمية المشرقية وبقيت المجموعات الفاطمية التونسية على حالها الأول وعددها بضع عشرات .

وتتمثل البقايا من المصنوعات الزجاجية الفاطمية في مجموعات من القناديل والمشكاوات وفصوص الزجاج والشمسيات والقوارير ومختلف الألوان ولكن هناك مجموعة من البللور الصخري تمتاز عن الكل بالصفاء والرقعة والمعروف أن هذا البللور الصخري قد كان يجلب من بلاد المغرب وكما كانت صبرة المنصورية مركزا ممتازا لصناعة الزجاج الفاطمي فقد أوجد الفاطميون في الشرق مراكز جديدة لهذه الصناعة وذلك في القسطنطينية والأشوشين وقد برع صناع القسطنطينية في زخرفة البللور بالمينا والذهب وأنواع الدهن كما حذقوا نقشه وتحتة وجرده وترصيعه .

أما الخزف فلم يفت أهل مصر نوع من أنواع فنونه فبمنه المظلي طلاء بالذهب له بريق المصن ومنه الأواني الشفافة ومنه الأقداح والأزيار المنقوشة وعلب البخور والطور والأزياد المحللات بمختلف الزخارف فلنذكر بالخصوص تلك الأجرار الصغيرة التي جعلت لكل مصفاة متقوية بطرز فنية مختلفة .

ولصناع مصر براعة في فنون الترميم والفسيفساء وصناعة الذهب والفضة وتجليه الألفسة والسروج والسيوف والمصاحف وتكفيت أواني النحاس والبرنز .

وبالحجملة فقد كانت القاهرة تجمع جمهرة من الصناعات الرقيقة التي كان لانتاجها رواجا عظيما بالخصوص في الخارج فكان ذلك مادة ثراء خارقا للبلاد ومادة مبادلة تجنى من ورائها البضاعات المحتاج إليها من الأقاليم الأخرى .

وكانت التجارة المصرية تجارة نشيطة سواء أكانت في القطاع الداخلي أم في القطاع الخارجي .

أما التجارة في الداخل فقد كان قوامها حجم البضاعة الضخم التي تتحول كمادة خام وكمنتوج مصنوع من مركز صناعي إلى مركز تجاري وأحسن طرق هذا التجوال وأرضها هو النيل وفي ذلك تأثير طيب على أثمان البضاعة وتيسير اقتنائها وتنشيط صناعاتها وترويجها فلا شك أن كانت أسواق المدن المصرية وأسواق القاهرة بالخصوص أسواقا ضاقت بالذكاكين واكتظت بالزبائن بصورة جعلت رقعتها تمتد شيئا فشيئا إلى أن اتسخت مساحات ضخمة وكانت القيسريات فيها والحانات تزداد يوما بعد يوم لا يواء التجار القادمين من الخارج وخزن بضاعتهم وبيعها بالجملة لتتوزع على صغار التجار .

وأما التجار الأوروبيون من أهل بيزة وإمالفي والبندقية وجنوة فكانوا يحلون في فنادق لهم على نسق القيسريات فيها كنيساتهم ومصرفهم ومدرستهم وحرسهم وغير ذلك مما يجعلها شبه القلاع تعيش فيها الجاليات الأجنبية عيشة الانفراد عن سكان مصر متى أراد أهلها الانفراد .

هذا ولما كانت التجارة والصناعة في داخل البلاد مرتبطة بالارتباط الكلي بمسايرها من بضاعة خارجية وما يصدر منها إلى الخارج من بضاعة داخلية بقي لنا أن نستعرض قليلا مشكل العلاقات بين مصر الفاطمية والعالم الخارجي .

العلاقات الاقتصادية

بين القاهرة والأمم الخارجية

لقد لاحظنا أن موقع القاهرة في مفترق الطرق بين الشمال والجنوب وبين الغرب والشرق قد جعلها في المحور الرئيسي الذي كان يدور حوله دوائر التجارة العالمية فكانت القاهرة نقطة التجمع للبضاعة الآتية إليها ومركزا لصنعتها وكانت أيضا المنطلق لترويجها وتوزيعها في البلدان الرابحة في اقتنائها وذلك إما غربا وإما شمالا ، فهناك غربا سلسلة من الموانئ التي تشتمل على الاسكندرية فيرقا فطرابلس فالمهديّة وكانت هذه أعظم الموانئ المذكورة جميعا قبل تأسيس القاهرة منذ كانت المهديّة عاصمة الفاطميين الحرة ، وكانت السلسلة تمتد إلى الأندلس عبر المغرب الأوسط والمغرب الأقصى مؤلفة في ذات الوقت طريقا بحريا للبحر وكان الحج إلى بيت الله الحرام هو الباعث على هذا النشاط الاقتصادي والحرك لتجوال السفن بين مختلف السواحل المغربية والضمان لدوامه واستمراره والا فإن المنافسة الشديدة التي كانت بين الفاطميين والأمويين وأخلافهم بالأندلس سريعا

النفيس لصنع السفن من شئ من قمح الجزيرة وفاكهتها ومصادنها يضاف الى ذلك أنواع من الأقمشة الحريرية كانت محل اعتبار عظيم في مصر *

وشمالا كانت للقاهرة علاقات تجارية نشيطة جدا مع مختلف الجمهوريات الإيطالية وبالأخص مع جمهورية البندقية وبيزا وجنوة والبندقية فكان لتجارة هذه الدويلات فنادق كثيرة في الاسكندرية وفي الموانئ الشمالية التابعة للإمبراطورية الفاطمية وخصوصا في أنطاكية وكان حرص التجار الأوروبيين عظيما على تواصل العلاقات الطيبة مع مصر لا من حيث الحفاظ على الخيرات المغدقة عليهم فقط ولكن أيضا للتمتع بإمكانية الزيارة لبيت المقدس بدون حرج ، وكانت السفن الإيطالية تحمل على السواء الى المشرق البضاعة والحجيج النصارى أما البضاعة المصدرة على متن هذه السفن فكانت تشتمل على أنواع من المصنوعات اليدوية من نسج وأوان وبالأخص الحشب *

وكانت بيزنطة توصي وتلح على جمهورية البندقية أن لا تستعمل سفنها لحمل الحشب الى مصر وذلك خوفا من أن يتدعم بذلك الأسطول الفاطمي ولكن البندقية لم تدعن الى ذلك قصارى ما فى الأمر أنها قصرت فى طول هذا الحشب ، وكانت هذه الجمهوريات حريصة على تقديم شواهد الود لأصحاب القاهرة كما كانت شديدة التنافس بعضها بين بعض وذلك لما كانت تجنيه من أرباح خارقة من ترويج بضاعة المشرق فى البسلاط الأوروبية *

ولم يكن نشاط سفن مرسيليا وسكان بروفنسا بجنوب فرنسا دون نشاط الجمهوريات الإيطالية وقد أبهر البلاد الأوروبية مدى الخيرات التى تزخر بها الموانئ الإسلامية فأدى بها الجشع والطمع فى الاستحواذ عليها والاستئثار بها الى القيام بالحملات الصليبية المعروفة فكان ظاهرها افساح المجال فى وجه الحجيج النصارى الى بيت المقدس وكانت فى الباطن عمليات استعمارية ترمى الى احتكار

ما كانت لتقوم عرقلة فى سبيل التبادل التجارى بين القاهرة وقرطبة ثم بين القاهرة وبعض عواصم الطوائف كبلنسية وغرناطة وإشبيلية التى كانت توزع هى بدورها البضاعة الواردة اليها من المشرق الى مختلف العواصم الأوروبية وكانت تشتمل هذه البضاعة على العطور والأزهار والتوابل والقمارى وخشب الساج والجوهر والياقوت والماس والعقيق وأنواع البخور وكانت السفن تعود من الأندلس الى القاهرة وقد تزودت بالحشب المطروش والفضة والزئبق ، وعند مرورها بالموانئ المغربية كانت تزود بالقمح والشعير والتمور والصوف والعسل وزيت الزيتون وخصوصا زيت مدينة صفاقس التونسية ومن الموانئ الساحلية الجزائرية والتونسية كان تصدير المرجان الرفيع والاسفنج والحرير والخفاف وأنواع من الفواكه وخصوصا



تفاح جربة وقابس ومنها كان أيضا تصدير البضاعة الواردة اليها من الصحراء وبلاد السودان كالعلاج والتبر وكذلك الرقيق الأسود الذى منه الكثير فى قصور الخلفاء والجيش *

وكانت الطريق المتجهة من القاهرة غربا تنعرج أحيانا شمالا وتتصل مباشرة بصقلية أو تنعكس نحوها بعد أن وصلت الى المهدية وذلك طالما كانت صقلية مملكة تابعة للفاطمين ، فلما امتلكها ملوك النرمان فى الربع الأخير من القرن الخامس هـ ، الحادى عشر م ، انقطعت الصلة مدة بهذه الجزيرة حتى ربط ملوكها علائق تجارية منتظمة فكانت هذه الأخيرة تستورد الحشب الصقل

ولنلق الآن نظرة الى الأمم الواقعة في جنوب مصر فهذه بلاد « النوبة » وكان ملوكها يكونون المودة للقاهرة سالكن منها سلوكا مرضيا يتفق ومبادئ حسن الجوار اتفاقا كليا فكانوا يشترون منها الاقمشة وأدوات الزينة ، وكانت للسفن القادمة من الحبشة وزنجبار تحمل الى مصر أنواع الخشب النفيس والعاج والتبر والماس وذلك بدل المصنوعات اليدوية المصرية ، وهذا ومعظم اصناف الرقيق التي كانت تدخل القاهرة انما كانت من بلاد النوبة وبلاد الاحباش .

واما الضفة الشرقية من البحر الاحمر فكانت عليها بشواطيء الجزيرة العربية مرسى جسة وهو محط الحجيج للمسلمين القادمين عن طريق ايلة والقلم وعيداب ، ويل مرسى جدة في الجنوب مرسى عن الذي كان في مثابة باب مفتوح بين البحر الاحمر والمحيط الهادي ومنه كانت تمر السفن والقوافل المحملة بالتوابل المجالوبة من سواحل ملبار وجزر الهند الشرقية وجزر الملايو والمطور والتند والكافور والعنبر الخام زيادة على انواع البخور النادرة التي تمتاز بانتاجه جزيرة جاوة مع العود الصيني وكافور زنجبار والقماري المجلوب من سيلان والهند الصيني .

ومن هذه الحوصلة عن علائق القاهرة بالعالم الخارجي يتضح جليا أن هذه العاصمة الفاطمية قد كانت محورا رئيسيا للتجارة العالمية ووسط الدائرة التي تلتقي فيه وتنشع جميع تيارات النشاط الاقتصادي في عصر من عصورها الزاهرة وتوات القرون ودالت الدول وتغيرت الأوضاع ولكن القاهرة دابت الى اليوم - هذا المحور وذاك - وسط الدائرة فكان ذلك معدن سعادتها الدائم وكذلك المنفذ لمشاكستها وازعاجها بين الفينة والاخرى صانها الله وادام عزها .

سليمان مصطفى رئيس

تونس

البضاعة التي كانوا يقتنونها عن طريق موزعها المسلمين والحلول محلهم لتوزيعها بعد أن يضعوا يدهم على بعض البلاد الاسلامية كى تمكنهم من بلوغ نقاط وصول البضاعة الشرقية كائلة وجدة في البحر الاحمر وعدن على ابواب المحيط الهندي ، هذا من جهة ومن جهة اخرى الفوز بالوصول الى ابرز سوق تجارية تربط عن طريق البر افريقيا بآسيا وباوروبا وهي بغداد عقدة المسالك من الهند ومصر والشام الى دول البلقان وروسيا الى بخارى وسمرقند والصين ، وقد كانت محاولات النصارى ايام عنفوان الدولة الفاطمية محاولات لا تفوت السعى لنيل الامتياز والظفر باذن التجول والبقاء في منطقة من ترابها حتى بدت عليها علائم الضعف فتجراً الجانب النصراني وأقبل على عمليات الفتح للسيطرة على هذا التراب بحسد السيف ، وقد نجحت الخطة الحربية الصليبية نوعا ما فاحتل الصليبيون سواحل الشام مدة من الزمن ولكنهم لم يظفروا بما كانوا عولوا على اجتنائه من الناحية الاقتصادية اذ بقيت القاهرة بعد زوال الفاطميين طوال ايام الايوبيين والمماليك مسيطرة على احتكار الحيرات الواردة من المشرق تاركة توزيعها نحو البلاد الأوروبية - على نحو ما كان العمل به من ذي قبل - الى سفن الجمهوريات الطليانية .

ومن الدول العظمى المجاورة لمصر والتي كانت لها علاقات متواصلة مع هذه نذكر (**بيزنطة**) وكانت هذ العلاقات تمر بين الفينة والاخرى بأطوار حسنة للفاية تعقبها أطوار تصادم ونزاع وفي الجملة فان الروم البيزنطيين كانوا شديدي الرغبة في المصنوعات المصرية الرقيقة من نسج ومجوهرات كما كانت مصر تحتاج الى الفراء المجلوب من البلاد الروسية والى غلال حضبة الأناضول .

ولم تفتقر الدولة الفاطمية في السعى للوصول الى بغداد لا فقط لرحضة الخلافة العباسية عنها بل وبصورة اوكد لوضع يدها على سوق تجارية عالية من ابرز الأسواق واغناها .

إسهام الفاطمية في الفلسفة الإسلامية

محمد جويوب بن ميلاد

« المفارقة » التي كانت مغامرة العقول الإسلامية أثناء معالجتها قضايا التنزيل ، وقضايا الفكر وقضايا المصير الأنساني في كثف أطراف « المجهود الحضاري الإسلامي » من طريق شتى المحاولات ، وشتى التحسسات ، وبالرغم مما كان لا ينفك يهزه من المحن والزوايا والانقلابات .

ان « الرصيد المعنوي » العتيق الذي كهرب الطبيعة العربية فهزها ، وحرك أشواقها والهيب عزمها ، وفجر ينابيع صدقها ، ودعاها الى الخروج من فوضى المشاعر الجاهلية وضعة اهدافها ، وفسولة اضطرابها الى سعة آفاق الحق ، « ومن اندفاعات الضمير الحي في سبيل الخير ، وسحر جمال الوجود في اعجاز توليده - انمسا هو « نور التنزيل » في اشعاعه من خلال آي القرآن الكريم أولا ، ومن خلال احاديث النبي العربي ثانيا ، ومن خلال البطولة المعجزة التي صرقت شئون الدعوة حتى جاء نصر الله فتم توحيد الصفوف العربية الإسلامية وتم تأسيس المجتمع الإسلامي الجديد على دعامة « عزم التقوى » .

الا أن العقول الإسلامية سرعان ما نهبتها « الفتنة الكبرى » - تنبيه الصدمة العنيفة - الى ان اخلاصها لانوار التنزيل لا يمكن أن يكون الاخلاص الحي البصير الا اذا ما وقتت الى

ليس من الهين - على الباحث المعاصر - أن يتجرد - في هذا الزمن المضطرب المصاحب العنيف - للحديث عن حقيقة الاسهام الذي كان اسهام الفاطميين في آفاق الفلسفة الإسلامية . فالفلسفة الدينية الباطنية التي كانت عماد حركتهم أثناء دعوتهم السرية وعماد دولتهم أثناء اضطلاعهم بأعباء الحكم وشئون السياسة - أثارت من أصداء الجدل المحتدم وسط عالم إسلامي تصدعت أركانه ، وتبعثرت أوصاله ، وتشتتت أحلامه ، وتعددت نزعاته وتباينت فرقته .

وليس يمكن لهذا الباحث المعاصر ان يحزر رأيا في شأن تلك الفلسفة الدينية الباطنية من دون ان يجد نفسه مضطرا اضطرا الى ان يثير اهم القضايا التي هي قضايا الدين وقضايا الفلسفة فيما للدين وفيما للفلسفة من طابع الطرافة في العناية بتخصيص « منزلة الانسان » في هذا الوجود ، ويتفنن شروطا نجاحه وأخفاقه ، وتوقيفه وخذلانه ، ونجاحه وخسرانه سواء أكان ذلك في صعيد الأفراد أم في صعيد الجماعات .

لاولا يمكن - كذلك - للباحث المعاصر أن يطعم في انصاف الفاطميين وفي انصاف محاولتهم الدينية الفلسفية في نطاق الاجواء الإسلامية ما لم يعتبر - جملة قبل التفصيل - جنس

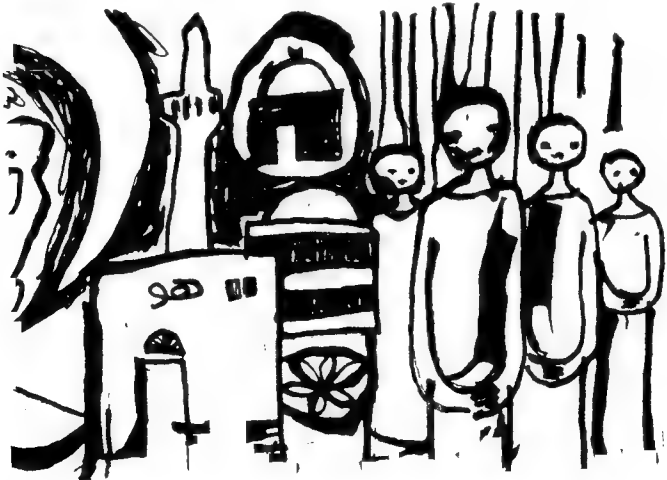
آثار السيرة والفزوات النبوية ، وأن الزهاد في زهدهم ، وأن التصوفيين في خوضهم تجارب تصوفهم وأن الفلاسفة في نشاطهم الخلاق ما كانوا إلا ليمدوا العقول الإسلامية بالآلات الضرورية التي تصقل معادنها ، وتسهل قرائنها ، وتلطف حاساتها ، وتوسع آفاقها فيتسنى لها - بفضل ذلك - أن تصبح « مخاطر عقلية » تنعكس فيها - بأتم معنى الكلمة - أسرار التنزيل فتهتدي بهديه - وتهتد - على بصيرة .

وبالرغم مما تشعر به تلك التيارات العقلية على اختلافها من شعارات الكلام أو التصوف أو التفلسف وبالرغم من تداخلها بعضها في بعض ، وحتى تأثرها بعضها ببعض ومن تحارب بعضها مع بعض فهي جميعا تطالب - في صدق لا يشك فيه ذو صدق - بكونها تخلص دون سواها لعين المبادئ . ولعين القيم ، ولعين المصادر الروحية في جلبة مجهود حضاري واحد . ولست أعني من وراء هذا أن الباحث المعاصر مطالب بأن يصدق دعاوى أصحاب تلك التيارات العقلية على اختلافها في سبيل الاجتهاد وعلى تباينها في فهم التنزيل وأسراره . وإنما أعني أنه مطالب ألا يصدر حكمه لها أو عليها إلا بالاعتماد على البحث النزيه الذي يرمى - عرض الحائط - ما ألصقه بعضهم

أن « تهضم » أسرار قيمه ، وأصوله ، وغاياته القصوى ..

وللحادث التاريخي الحاسم الذي زادهم سيمورا بضرورة ذلك « الهضم » إنما كان اكتشاف المسلمين الفاتحين لمنطق يونان ، وفلسفة يونان ، ولأعلام الفكر ببلاد يونان . وأن أنت أجلت نظرك اليقظان في النشاط العقلي المدهش الذي حرك الأجواء الإسلامية - وتشارك فيه - العرب والعجم جميعهم - ما بين عهد الفتوحات الإسلامية والقرن الرابع الهجري قبيل ظهور الدولة الفاطمية على مسرح السياسة الإسلامية أدركت أن كل التيارات العقلية التي تمخض عنها ذلك النشاط العقلي الخصب إنما كانت ترمي - على تفاوتها في الحظوظ وتنوعها في المقاصد والأغراض - إلى هدف واحد : التعمق أكثر فأكثر في فهم أسرار التنزيل حتى يتيسر على العقول الإسلامية أن تهضم فيه ، وأصوله ، وغاياته القصوى هضمًا أذكي فاذكي وأشمل فاشمل ..

وهل يخفى على السبب أن اللغويين في تدوينهم اللغة ، وأن النحاة في تقنينهم قوانين النحو والصرف ، وأن المتكلمين في ضروب كلامهم ، وأن الفقهاء في تحريرهم المذاهب وأن الأصوليين في تأصيلهم أصول الفقه ، وأن المتحدثين في جمعهم الأحاديث ، وأن المؤرخين في اقتنائهم

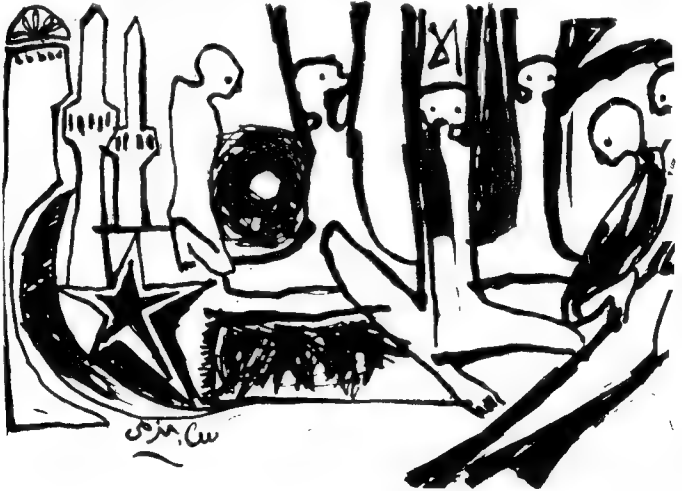


والدولة العباسية والدولة الفاطمية حرية بأن تتنافس في حلبة التاريخ مدله بما حققته في صعيد الجهود الحضارية الاسلامي .
ولئن كان من حق الباحث المعاصر الذي عرضت على محك نقده النزبه تلك الكتب أن يبدى في شأنها من شاء اخلاصه أن يبدى من ضروب الاحتراز - فأى مجهود بشرى ليس عرضة الى النقد من بعض جوانبه - ففما عليه إلا أن يبدل ما بذله أصحاب تلك الكتب من صوف الجهد ، والصبر على البحث ، والانتقاع لأعياء مسؤوليات الفكر في كنف ما كان لهم من اصالة الثقافة الدينية ، والفلسفية ، والعلمية في آن واحد .

وانى اذ أقول هذا إنما أعنى من وراءه أنه لم يعد في إمكاننا أن نحصر الحديث من الفلسفة الباطنية ومن جنس الاسهام الذي كان اسهام الفاطميين في اجزاء الفلسفة الاسلامية فيما ورثناه عن خصوم الفاطميين من شتى التهم ، وصنوف التحامل . لا ولا يمكن لنا أن نقنع بما تقنع به بعض العقول من انماط الجمل المقتضية ، والأحكام المتسرعة أو المغرضة التي يراد بها - بداهة - التشنيع أو التبديع ببعض مبادئ الباطنية كالقبول بمصمة الإمام أو القول بالباطن والاغراق في القول بالباطن . فبعضهم قد ينتهي به الأمر الى

بعض من شتى التهم ما لم يظهر من وراء التحققي النزبه صحة التهم المحررة .
وليس من شك عندى في أن الباحث المعاصر الذى يشرف على قمة كهذه القمة حرى بأن يشعر - شعور الصديق اللاهب - بخطورة الاسهام الذى كان اسهام الفاطميين في اجزاء الفلسفة الاسلامية .

هو - على أى حال حرى بأن يؤكد أن الفاطميين الذين يعرضون على محك نقده النزبه « وسائل أخوان الصفاء » مع رسالتهم الجامعة أو كتاب « راحة العقيل » للداعي أحمد حميد الدين الكرمانى أو كتابى « دعائم الاسلام » و « أسس التأويل » للقاضى النعمان القيروانى لا يقولون جهدا ، واخلاصا ، وزكاة أنفاس عن المعتزلة الذين يعرضون عليه كتاب « المقتنى في ابواب التوحيد والعقل » للقاضى أبى الحسن عبد الجبار أو عن السنيين الذين يعرضون عليه كتاب « أحياء علوم الدين » لأبى حامد الغزالى .
فهذه الكتب جميعها حرية بأن تعرض في « حلبة رهبان الفكر الاسلامى » الشفوف باقتناص أسرار التنزيل ، الميال الى التحديق في حقيقة ابعاده ، الفيور على مصر المحتجم الاسلامى في سلامة أركانه ، ونور قيمه ، وبمن نظمه في كنف اشواق الضمير الذى لا تأخذه في الحق لومة لائم مثملا أن المولة الأموية ،



درجة أن يخلق التهم أخلاقاً على نحو ما كان من البغدادى الذى أكد في كتاب « الفرق بين الفرق » أن غرض الباطنية الدعوة إلى دين المجوس بالتأويلات التى يتناولون عليها القرآن والسنة ، وهو لا يكتفى بهذا بل يزيد : « أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس بل أعظم من مضرة الدهرية وأصناف الكفرة عليهم » .

فما تم نشره - في العقود الأخيرة - من الآثار الباطنية التى كانت مخفية فلا يطلع عليها إلا أهلها - يمكننا من الجرم بأن الفلسفة الباطنية في حقيقتها غير التى يندد بها البغدادى بهذا العنف ويتعامل عليها هذا التعامل الفاحش الغريب الذى يقصد القول ...

هي فلسفة جاهزة تتطلب مستوى عقلياً رفيعاً غير مستوى المصيبة التى لا تعرف لحرَج الضمير رسماً ولا للحق فلا .

ولما كان يستحيل على - في هذا الحدث - أن استعرض - من خلال تلك الكتب - أجزاء ذلك الجواز الفلسفى الدقيق التركيب ، المحكم السبب والبناء من الناحية الفلسفية الفنية الصرف ، المتعدد الجوانب والمستويات أجد نفسى مضطراً اضطراراً إلى أن أكتفى ببعض الاعتبارات العامة حق نعين الملاحح الحقيقية التى هي ملاحح الباطنية الفاطمية . وعسى أن تعيننا تلك الاعتبارات على اتقاز تلك الفلسفة الباطنية وأصحابها من الأجواء المتفئة التى أرادتها لها ولهم عصبية البغدادى وأمثاله من ترى « التفوى » لديهم تتخذ من الفرة على الدين ذريعة لترويج شتى الانظار القاصرة أو المفتركة - بذلك - من علم أو من غير علم صنواً من الاثم والعدوان وتخطى ألواناً من الافك والبهتان وتعتبر كل ذلك احتساباً .

أن الباحث في شؤون الباطنية ، المحلل لحقيقة أمرها ، الرافض على أمانة التخصيص ونزاهة الحكم مضطر اضطراراً أن يفصل بين وجوه ثلاثة تطالعا بها :

فهي تبدو - أولاً - كحركة سياسية ثورية .

وهي تبدو - ثانياً - كحركة دينية فلسفية . وهي تبدو - ثالثاً - كنظرة تربوية شاملة . أما من حيث هي حركة سياسية فوجب اعتبار الباطنية الفاطمية حركة ثورية محكمة التنظيم ، تعتمد أسرار النشاط السرى وتلجأ إلى جميع وسائله . وتمتد شبكات دعائنها بمختلف الممالك الإسلامية شرقاً وغرباً ، وتبلغ الحيوية والحرارة وسعة النطاق ما لم يعمده الشيعة من قبل .

وهي حركة تصدت بعزم للقضاء على النظام العباسى المتصدع الأركان لبسائه نظام جديد بخلفه . وليس من المستبعد أن تعتبر أن زعماء الحركة كانوا يطمون بتوحيد صفوف العالم الإسلامى كله تحت راية أهل البيت وفى كنف الاخلاص لأهل البيت .

وهي حركة نزعتها المثالية اللاعبة لا مراة فيها ولا جدال .

ومما يزيد هذه النزعة المثالية لها أن كان قادة الحركة يعتبرون الدولة العباسية « دولة الشر » ويعتبرون الدولة التى ينشئونها « دولة الخير » .

وأنك لتشعر - عنيف الشعور - بكل ذلك عندما تطلع الكتب التى اعتمدتها الحركة من الناحية الدينية .

جاء في رسائل اخوان الصفا بشيراً بتقاص ظل دولة الشر وبشرق شمس دولة الخير .

« واعلموا أن كل دولة لها وقت منه تبتدىء ، ولها غاية إليها ترتقى ، وحد اليه تنتهى وإذا بلغت إلى أقصى مدى غايتها ومنتهى نهايتها ، أخذت في الانحطاط والتقصان وبدأ في أهلها الشؤم والحذلان واستأنف في الأخرى القوة والنشاط والظهور والانبساط .. فكذا حكم أهل الزمان في دولة الخير ودولة الشر .. »

واعلموا أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من اقوام خيار فضلاء يجتمعون في بلد ويتفقون على رأى واحد ودين واحد ومذهب واحد . ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصره بعضهم بعضاً ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم وفيما يقصدون من نصره الدين وطالب الآخرة ، لا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عوضاً .

راجع رسائل اخوان الصفا .. الجزء ١١ ص ١٨٦ . مطبعة دار صادر - دار بيروت .

وان أنت أردت الاعراب عن كل هذا بالمصطلح السياسى اليونانى قلت انهم ينشئون بناء « المدينة المفضلة » أو المجمع الفاضل . واثى - شخصياً - لأرى أن اللفظ اششارة إلى هذا المعنى انما هي فيما كان من امر الداعى الفاطنى أحمد حميد الدين الكرملى اذ جعل كتابه « راحة العقل » لا موبيا باباً باباً ولا مفصلاً فصلاً فصلاً على عادة السكتب فى التوبيخ والتفصيل بل جعله ذا اسوار وذا مشنارع فكانه أراد أن يسوب كتابه المشتمل على زينة

عقيدته الدينية الفلسفية « ومراً » للمدينة الفاضلة التي يغازلها : منعمة بعمرة أسوارها ، حية خصيبة بحيوية مشارعها وخصبها وعزتها وحيويتها وخصبها في عزة مثلها العليا وفي حيويتها وخصبها .

وان كنت لا تكفي بالإشارة الرمزية اللطيفة فأردت العبارة الصريحة احتلتك على « الرسالة الجامعة » من رسائل اخوان الصفا . جاء فيها . « ذكرنا انا بنينا مدينة روحانية فاضلة شريفة ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الأكبر الذي يملك النفوس والأجساد .

راجع : الرسالة الجامعة . الجزء الثاني . ص ٣٧٢ . مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق .

ولكن ما هذه المدينة الفاضلة ومن هو صاحب الناموس الأكبر الذي سيملك الأجساد والنفوس ؟ .

وهذا يسلمنا الى الوجه الثاني الذي تطالعنا به الباطنية الفاطمية باعتبارها حركة فلسفية دينية .

وليس من شك في أن القضية لم أخطر القضايا ناهيك أنها قضية الفكر في الوجود وقضية المكانة الحيوية التي هي مكانة الفكر في الوجود .

فما النظرة الفكرية التي ستحيي النفوس فتلهب العزائم وتفجر طاقات الصديق والإخلاص في الأفراد والجماعات ؟ كيف توحيد الصفوف في كنف المجتمع وكيف رفع الهمم فيه الى مستوى الضمائر التي لا تأخذها في الله لومة لائم ؟

أين سبيل العزم الخلاق ؟

وإنه ليكن لك أن تخصص الباطنية الفاطمية من حيث هي حركة فلسفية دينية ويمكن أن تخصص الأجوبة القصوى التي خطبت بها لدى أصحابها مثل هذه الأسئلة المبهمة عن طريقتين اثنين : أحدهما سلبى والآخر إيجابى .

أما من الناحية السلبية فإنه يمكن لك أن تجزم بأن الباطنية الفاطمية تفجرت من أزوار عتيق من أصحاب الكلام والجدل والمناظرات ومن زخارف الفاظهم التي لا تعقل المعاني الصحيحة لاعتمادها في تفكيرها منطقاً صورياً أدير الواقع وتجنب سبكه . فالحرب الكلامية والجدلية التي كانت لا تنفك تجرى بين أصحاب النحل الإسلامية على اختلافها المذهبي في الأصول وفي الفروع لم تكن عندهم الحركة الجيوية ولا كان

هدفها الأقصى الكشف عن الحق الموحد بل كان يراد منها حب الظهور وطلب الرئاسة والقضاء على الخصوم مهما كانوا . . . ولذلك كان زعماء الباطنية يعتبرون أهل الكلام والجدل والمناظرات « جهالاً » لا « علماء » . بل هم يذهبون الى أبعد من هذا فيعتبرونهم أصحاب « فتنة العقول » لا أصحاب تأليف القلوب وإنه ليطول بنا الحديث لو رمنا أن نستعرض لك أقوالهم في هذا الصعيد .

جاء في كتاب « دعائم الاسلام » - لأبي حنيفة النعمان بن حيون القيرواني - عمدة الباطنية في الفقه - هذه الشكوى المرة : « لما كثرت الدعاوى والآراء واختلفت المذاهب والأهواء . واخترعت الأقاويل اختراعاً وصارت الأمة فرقا وأشيعا ودثر أكثر السنن فانقطع ونجم حادث البدع وارتفع ، واتخذت كل فرقة من فرق الضلال رئيساً لها من الجهال فاستعلت بقوله الحرام وحرمت به الحلال تقليداً له واتباعاً لأمره بغير برهان من كتاب ولا سنة ولا بإجماع جاء عن الأئمة والأمة تذكرونا عند ذلك قول رسول الله : « لتسلكن سبل الأمم ممن كان قبلكم حذو النمل بالنمل والقردة بالقردة حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه » .

راجع : القاضي النعمان القيرواني دعائم الاسلام . الجزء الأول ص ١٥٢ دار المعارف بمصر .

وتذكر هذه الشكوى المرة التي رفعها القاضي النعمان القيرواني فتتردد في أذهانه أصداؤه هجمات اخوان الصفا على أصحاب الجدل والمناظرات بالفاسط ماثلة نظراً الى أنهم « أوقعوا الخلاف والمنازعة في الأمة فتفرقت وتحزبت ووقعت بينها العداوة والبغضاء أبداً وصاروا الى الفتن والحروب واستحل بعضهم دماء بعض » .

راجع : رسائل اخوان الصفا ص ١٥٣ - دار صادر - دار بيروت .

ولنباحظ أن النص الذي أبطله الباطنية هو هذه الثروة الجدلية التي لا تقتصر الحقائق لا النص مطلقاً ، ولنلاحظ كذلك أن الغزالي سيعرب فيما بعد من عين الشكوى المرة بالفاظ متشابهة « سينظم على المتكلمين هجمات أعنف وأشد وأوسع نطاقاً . . . اليس هو القائل في كتاب « آحياء علوم الدين » . « استغواهم الطغيان وأصبح كل واحد يعاجل حظه مشغولاً فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً حتى

وهذا يستند - طبعاً - الى نظرية تسمى اصطلاحاً : « نظرية المثل والمثول » .

وهل انا في حاجة الى أن اشير الى انهم لا ينتهون الى ذلك الا عن طريق أسلوبهم في « التناويل » أو عن طريق فهمهم الباطن وانظارهم .

وليس من شك في أن لفظ « التناويل » من أهم اصطلاحات الفلسفة الباطنية بل قال انه « مفتاح » هذه الفلسفة بل انه « المحرك » الذي يرجع اليه « حيوية » نشاطهم العقلي ، فيه يتجاوزان الظاهر فينفذون الى الباطن . هو بالضبط « أداة الكشف » عن أسرار الأمور سواء أكان في صعيد آي القرآن الكريم أم في صعيد الوجود والوجودات .

وليس من شك - كذلك - في أن اعنف الهجمات التي منوا بها من قبل خصومهم اتهمهم من هذه الناحية .

ويدهي أن هذا الحديث لا يمكن أن يتسع لتحليل مذهب الباطنية في تأويل التحليل الفنى الشامل الدقيق . فقضية التناويل عند الباطنية حرية بأن تفرد بدراسة اضافية مستقلة .

الا انه من الضروري أن نشير - مجسرد الاشارة - الى بعض خصائص « التناويل الباطني » .

واولا فيجب علينا - فللحق لوامره - أن نؤكد أن محاولتهم من أجرا المحاولات التي حاولها المفكرون الاسلاميون في ميدان القوص على أسرار التنزيل . وبها كان نظرم - كما اسلفنا - الى التجربة الصوفية اقرب منه الى انظر الصرف . وهي محاولة ما كان لاصحابها أن يضطلعوا بها لو لم ينتفعوا بكل البحوث التي تقدمتهم سواء أكان ذلك في ميدان الكلام أم في ميدان الفلسفة أم في ميدان التصوف أم في ميدان التفسير . وسواء أكانت تلك البحوث السابقة انتهت الى نتائج ايجابية أم الى مآزق ..

هى على اى حال محاولة تخطو بالبحوث في شأن أسرار التنزيل خطوة جديدة حاسمة ناهيك انها تعدل عن أسلوب التفسير الذى يكتفى بالاعتماد على شرح الالفاظ شرحا لغويا أو باهراب الالفاظ والآلات من دون محاولة القوص على « المعنى الكفى » ولئن كانت هذه الطريقة التي يعتمدونها المقرون لها قوائدها التي لا تنكر وفيها

ظل علم الدين مندروسا ومنارا الهدى في اقطار الارض منطمسا . ولقد خيلوا الى الخلق أن لا علم الى فتور حكومة تستعين به القضاء على فعل الخصام عند تهاوش الطعام أو جدل يتدور به طالب البهاة الى القلبة والافحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ الى استدراج العوام اذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام .

هذا فيما يخص الباطنية الفاطمية من الناحية السلبية .

اما اذا ما رمت ان تخصصها ايجابا فانه يمكن لك ان تجزم بانها محاولة فريده في تاريخ التفكير الاسلامي باعتبار انها ارادت ان تذيب في « بوقلة واحدة » ما افادته - أولا - من التامل في آي القرآن الكريم وما غاصت عليه من اسراره مع ما افادته - ثانيا - من التامل في الانتاج الفلسفي مسوواء أكان انتاجا يونانيا أم انتاجا اسلاميا مع ما افادته - ثالثا - من التامل في الوجود وفي الوجودات وفي التجربة الانسانية حتى تكون لنا « نظرة شاملة » .

وبالرغم من أن هنالك - من الناحية الفلسفية - بعض التباين بين أسلوب القاضي النعمان القيرواني وأسلوب اخوان الصفاء في رسائلهم وأسلوب الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى في كتابه « راحة العقل » فالهدف يبقى واحدا . وانه ليجد أشمل عبارته وايضا واروعها من الناحية الفنية الصرف في كتاب « راحة العقل » . ولم يخطيء الباطنية اذ اعتبروا هذا الكتاب اسما قمة باضا انتاجهم الدينى الفلسفى .

اما ذلك الهدف فأنك تعرب عنه دقيق الاعراب عندما تؤكد انهم يريدون الانتهاء الى تخصيص « المنزلة الانسانية » أشمل من وراء الحقائق التي انتهت اليها الحكمة اليونانية والحكمة القرآنية ما دامت الحكمة اليونانية والحكمة القرآنية تتعلقان كلتاهما بتبليغ الانسان بما له في الحقيقة حتى تكون حياته كحياة الفوز الأكبر لا الحسرة المبين .

ولما كان الفلاسفة القدامى يعتبرون الانسان « مختصرا » للعالم فكان الانسان عالما صغيرا وكان العالم انسانا كبيرا رأيت الباطنية يعربون عن الحقائق التي ينتهون اليها من وراء تأملاتهم وعن طريق تجربة هي اقرب الى التجربة الصوفية منها الى النظر الصرف بثلاث عبارات متوازبة او بثلاث ترجمات : أولاها قرآنية وثانيتهما فلسفية وثالثتها حقيقية كونية .

أساسها البصر الدقيق باصول التربية وبأسرارها وتحسن استقلالها لفرس « القيم الجديدة » التي هي قيمها في المجتمع الاسلامي الجديد . فالباطنية من هذه النشائية تريد ان تظلم بالضبط بعين المهمة التي تصدى لها أهل السنة وانتهوا الى الاضطلاع بها على أساس النظرة الشاملة التي سبكتها **أبو حامد الغزالي** من خلال صفحات أحياء علوم الدين .

وبدهي أن هذا الحديث ليس يمكن أن يتسع لتحليل مفصل لانظارهم التربوية ولخبرتهم الجلية بأسرارها .

الا انه يجب علينا ان نلوه بالمجهودات الجبارة التي بذلوها في ميدان الدعاية السرية أولا وفي الميدان الجامعي ثانيا وفي تنظيم دور الحكمة وتجهيزها بالمكتبات الضخمة ثالثا .

وان الناظر في تدريجهم درجات دعاتهم وبؤيهم رسائلهم تبويبا تندرج بالمقول من الرسائل الناموسية الالهية لينتبه الى أنهم لم الطبيعية الى الرسائل النفسانية العقلية الى الرسائل الناموسية الالهية لينتبه الى أنهم لم يراعوا ذلك التدريج لامتحان المستجيبين وصيانة أسرارهم فحسب بل أيضا بل بالخصوص لشعورهم العنيف بأسرار نضج العقول كانوا يمرجون بها شيئا فشيئا الى ان تبلغ كمال اقتدارها على تصريف ألوان نشاطها وصنوف ملكاتها : واعية • مميزة • رشيدة وتجمع بين عزة العلم • وعزة الضمير • وعزة العمل في كنف اشمل نظرة .

وقد تكون ابلغ عبارة عن جنس البشرية التي يطمحون الى تحقيقها هذه النصيحة التي جاء ببعض رسائل أخوان الصفا :

« ينبغي لأخواننا ، أيدهم الله تعالى ، ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجرُوا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب . لأن رابنا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها : وذلك انه النظر في جميع الموجودات بأسرها الجسمية والعقلية من أولها الى آخرها ظاهرها وباطنها جليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد . وعلة واحدة . وعالم واحد . ونفس واحدة ، محيطه جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المتنوعة وجزئياتها المتغايرة . »

محجوب بن ميلاد
فونس

الكفابة أو ما يشبه الكفابة فيما يخص المحكم من القرآن فما أبعدنا عن اشباع حاجة العقول فيما يخص التشابه في على أي حال لا تفي بارتضاء الأشواق الفلسفية الأصلية . وليس في أماكن الفيلسوف أن يقف من التشابه موقف الانفكاك معتصما بقول بعضهم : « التشابه هو ما استأثر الله بعلمه » فما دام الكتاب العزيز كتاب هدى ورحمة فحري بقلوب الواعية الطامحة ألا تدخر وسعا أو جهدا في سبيل تصيد أسرار التنزيل في محكمه وفي متشابهه .

ولفتني الباطني الفاطمي الذي هو حري بأن يفتح آفاقا جديدة لفهمنا أسرار التنزيل - وقد يكون للصوفية وللتجربة الصوفية يد أي يد في هذا الفتح - انما هو في انتباه الباطنية الى أن « تشابه القرآن هو - بالضغط - معجز التخصيص لتشابه الوجود والموجودات في تصويرها الساحر » .

لذلك ترى الباطنية يستعملون لفظ « التناول » في معناه الأصلي اعنى العاقبة . وان دل اللفظ على العاقبة دل على « الحركة » او على التصور من عاجل الى أجل ومن بداية الى نهاية ومن ظاهر الى باطن ودل على الناموس الذي يربط بين تلك الحقائق في أفعالها بعضها بعض وفي اتصالها بعضها ببعض في كنف معجز التشابه .

ولئن امكن الباطنية ان يمدونا بفلسفة - عن طريق هذا التناول - تشير الى « التجسرية الانسانية » في أخص خصائص تطوراتها فتكشف عن ناموس اضدادها وناموس تارجحها بين الخير والشر . والقوة والضعف . والوحدة والانقسام . والانحطاط والرقى اليأس بها حربا أن تشيد « مدينة فاضلة » دستورها دستور « الناموس » الذي هو دستور « العلم المجتج » الذي لا يتفك يلهب الواقع ، ويرفعه الى المنازل العاوية .

هي البطولة الروحية تنشر لواءها على أساس البصر بالواقع وبتطوراتها .

وليس من شك في أن مثلا أعلى كهذا ليفرض على أصحابه الشعور العنيف بأن تحقيقه ليس بالأمر الهين . فلما عسى أن تكون الآلة التي سيعتمدها في سبيل هذا التحقيق ؟ .

وهذا سلمنا الى الوجه الآخر الذي تطالعا به الباطنية من حيث هي نظرة تربوية شاملة

لقاء الفكر

الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ..

مع

إعداد: سام كريم

● ان المعرض لتاريخ القاهرة الألف عام.. يشمل جوانب عديدة .. منها الدينية ،
والثقافية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ... فهل كانت الموضوعات التي
حدها المشتركون في الندوة كافية باستيعاب هذه الجوانب ؟؟

- الواقع أن تاريخ القاهرة في الألف عام ... تاريخ حافل بالموضوعات المختلفة الهامة في نفس
الوقت .. ذلك لأن القاهرة في تاريخها الطويل شهدت أحداثا خطيرة .. لها صلة قوية بكل الأحداث الخطيرة
التي كانت تجري في العالم .. ولهذا فإن من الصعب أن نعتقد ندوة دولية .. ونُدعو إليها هذا العدد
من العلماء المصريين ، والأجانب من مختلف أقطار العالم ، ونحدد لها فترة زمنية معينة .. فيها نعالج
كل هذه الأحداث المتصلة بتاريخ القاهرة في ألف عام ..

على أنه يمكن القول - بصفة عامة - أن موضوعات الندوة استطاعت أن تغطي العالم بالبرزة في تطور
القاهرة في ألف عام .. سواء في جوانبها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية.

وبعض الثغرات التي ظهرت بين هذه الموضوعات والأبحاث المحددة استطاعت أن تعالجها المناقشات
العامة التي دارت بين الأعضاء .



١ . ع . عبد الكريم

●●● لقد كان هناك تقسيم نوعي لهذه الموضوعات والأبحاث .. توزع الى سبع فضايا تناولت : مصادر تاريخ القاهرة ، الجامع الأزهر لتطوره ، الحياة الثقافية والدينية بالقاهرة ، الآثار والفنون في القاهرة ، الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القاهرة ، علاقات القاهرة الخارجية ، القاهرة بوصفها مدينة .

ما هي ملاحظتك على هذا التقسيم ، وهل كنت ترى تقسيما آخر للموضوعات والأبحاث غير هذا التقسيم النوعي ؟

اعتقد أنه كان أمام منظمي الندوة عدة مشروعات. لتنظيم الموضوعات والبحوث وتقسيمها بين الجلسات الثمانية التي مقدتها الندوة ..

كان من الممكن مثلا أن يتبعوا التقسيم الزمني .. بحيث تعالج موضوعات إنشاء القاهرة مثلا في جلسة ، والقاهرة في المصور الوسطى في جلسة أخرى ، والقاهرة أيام المالك والمعماريين في جلسة ثالثة .. هكذا ... وهو تقسيم واضح فيه البساطة ولكنه لا يعطي صورة واضحة عن تطور الحياة في القاهرة ..

ولهذا لجأ المنظرون لهذه الندوة الى الطريقة التي اتبعتموه . . وهي الربط بين الموضوعات ذات الصلة الفنية بعضها ببعض . .

تمثلا للموضوعات الخاصة بالآثار أقدمت لها جلسة أو أكثر ، وكذلك الفنون والحياة الثقافية ، والموضوعات المتصلة بالحياة الاجتماعية والحياة الاقتصادية .

وفي تقديرى أن هذا التقسيم جاء تقسيما منطقيا قدم صورة متكاملة أو أقرب ما تكون الى التكامل لجوانب الحياة المختلفة في القاهرة . . كما أعطى الفرصة للأساتذة المهتمين بجوانب معينة لكي يلتقوا في حوار بعضهم مع البعض . . بحيث أفر هذا الحوار في توضيح جوانب الصورة المروعة . .

●● على امتداد أيام انعقاد الندوة . . .

ما هي أهم الأبحاث التي استرعت اهتمامكم؟ وما هي أبرز المناقشات التي دارت ؟ والفصل
النتائج التي توصلتم اليها ؟

الحق أنني كنت حريصا على أن اتبع أعمال الندوة . . وأحضر كل جلساتها . . ولكني مع الأسف لم أستطع أن أحضر كل هذه الجلسات .

ولهذا لا أستطيع أن أجيب على الجزء الأول والثاني من السؤال . . وقد يشير لي ذلك بعد أن تجمع كل أعمال الندوة وقرائها مرة ثانية بمثابة . .

وأما من أفضل النتائج . . فقد انتهى أعضاء الندوة الى توصيات أرجو أن تلقى حظها من المتابعة في جميع الدوائر والأوساط العلمية وخاصة العناية بالوثائق والمخطوطات ونشر التراث العربي . .

●● وما هو تقييمكم لأعمال « الجلسة السابعة » التي راسمتها ؟ ما أهم الأبحاث التي استرعت انتباهكم من حيث فائدتها لتوضيح دور القاهرة الحضاري ؟

شرفني بأن يمد لي رئاسة « الجلسة السابعة » التي خصصت لمعالجة الموضوعات التي تدور حول تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القاهرة . . وقد تفضل في مياوتني في هذه الجلسة بوصفه مقرا لها البروفيسير جاك بيرك . . وقد ألقيت خلالها خلاصات لمدى بحث قيمة لا شك أن لها فائدتها في توضيح دور القاهرة الحضاري . . وأذكر على سبيل المثال بحث البروفيسير جاك بيرك من حي الجمالية ، وبحث الدكتور عبد الحميد يونس عن التمازج في القصص الشعبي وبحث الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور من « نساء القاهرة في عصر سلاطين المماليك » وبحث الأستاذ سعد الخادم من « بعض الإصلاات النقدية لتجسار القاهرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر . الخاصة بأدوات مدنية وأدوات منزلية » .

كما أتبع لي أن أقدم في هذه الجلسة السابعة خلاصة لبحثي من « حركة التحول في بناء المجتمع القاهري في القرن التاسع عشر » .

●● والأعضاء المصريون المشتركون في هذه الندوة . . ما هو تقييمكم لأبحاثهم وموضوعاتهم التي سمعتموها هل كانت على مستوى أعمال زملائهم من الأعضاء الأجانب المشتركين في الندوة ؟

لا أظن أن ندوة علمية استطاعت أن تضم هذا العدد الكبير من الأساتذة المصريين والأساتذة الأجانب على صعيد واحد ، وفي جو فكري واحد ، وتحت سماء القاهرة . . مثل ما فعلت هذه الندوة . . وطبيعي أن كثيرين من الأساتذة المصريين كانوا على معرفة سابقة بزملائهم الأساتذة الأجانب أما معرفة شخصية نتيجة للعلاقة في جامعات أجنبية أو اللقاءات في مصر أو في الخارج ، أو نتيجة معرفة عن طريق الرسائل أو تبادل المؤلفات . . فكانت حقا فرصة ثمينة أن يلتقوا جميعا ويمشوا معا هذه الأيام الممدودة صباحا ومساء في جو الجلسات العلمية والمناقشات المثمرة ، والمناسبات الاجتماعية المختلفة . .

قد شارك في الندوة عدد لا بأس به من الأساتذة المصريين في التاريخ والآثار والفنون والآداب والفلسفة . . من أساتذة الجامعات وأعضاء المجالس العلمية وغيرهم . .

وقد حرص الأساتذة المصريون على أن يسهمو بنصيب بارز في كل الموضوعات التي قدمت أو تخرجت للمناقشة... وكان موقفهم مشرفا إذ وضح أنه قد تكونت عندنا مدارس فكرية على درجة قوية من الانضباط... بحيث أقيمت جودها في النضوة... بل إن من الواضح أنه في حالات كثيرة كان الأساتذة المصريون أكثر على فهم الروح المصرية ولصورتها... وبصفة عامة لا نستطيع القول أنه كان لمة فرق واضح بين العقلية الأجنبية والعقلية المصرية... مع التسليم بأن أكثر الأساتذة المصريين تناولوا موضوعات مطروقة بينما تناول كثير من الأساتذة الأجانب موضوعات طريقة أو جديدة لم يسبق تناولها... منها مثلا موضوع حي الجصالية وقد كان شركة بين أستاذ فرنسي هو البروفيسور جاك بريك، وأستاذ مصري هو الدكتور مصطفى الشكعة...

ولا أنسى ونحن في مجال تقييم أعمال الأعضاء المصريين أن أتوه بقيمة البحث الذي قدمه الدكتور عبد الحميد بونس في موضوع القاهرة في القصة الشعبية... فقد جمع بين الطرافة والأصالة... فجاد حقاً بحثاً ممتناً...

وهناك أبحاث أخرى للأساتذة المصريين أسهمت في الكشف عن دور القاهرة الحضارية في الألف عام.

●● حول البحث الذي لقمته « حركة التحول في بناء المجتمع القاهري في القرن التاسع عشر » دارت مناقشات بين الأساتذة المصريين ، وتساولات من الأساتذة الأجانب وكان ذلك بصورة واضحة ومحفولة فما السبب المباشر لذلك ؟

في هذا البحث عالجت ثلاثة مسائل أو قل أثني حاولت الإجابة عن ثلاثة أسئلة : الأول متى بدأ التحول الاجتماعي في حياة القاهرة ؟ الثاني كيف بدأ هذا التحول وكيف تطور ؟ والثالث ما أثر هذا التطور في بناء المجتمع القاهري نفسه ؟ وفلا كما نقول أن هذا البحث حوارة كثيرا... وذلك نتيجة للمفاهيم التي ظلت راسخة عند الكثيرين منا... وهي تأكيد الآثار الاجتماعية التي أحدثتها الحملة الفرنسية في حياة المصريين وعفكرهم وأسلوب معيشتهم وتطویر بنائهم الاجتماعي... وقد ناقشت هذه الفكرة... وخاصة في ضوء ما كتبه المؤرخ المصري الكبير عبد الرحمن الجبرتي عن أحداث مصر والقاهرة بالذات في تلك الفترة... وانتهيت إلى أنه لا ينبغي أن نقالي في تقدير هذه الآثار الاجتماعية.

حقا أن الحملة الفرنسية كان لها أثر كبير في تاريخ مصر إذ فتحت ما سمي في التاريخ « باب المسألة المصرية » وبدأت مصر التدخل الأجنبي في شئون مصر... أما من الناحية الفكرية والاجتماعية فمن الخطأ أن نذهب إلى حد التصور أن الفترة التي قضاها الفرنسيون في مصر وهي ثلاث سنوات كان لها آثار اجتماعية في حياة المصريين ، وقد جرى هذا إلى مناقشة فكرة التجديد في المجتمع... وهي فكرة متصلة بالموضوع السابق... وهي أن الحكم الوطني يكون عادة أقدر على أحداث التغيير وخاصة التغيير الاجتماعي والفكرى من الحكم الأجنبي وقد انتهيت إلى أن نظام الدولة الحديثة في مصر الذي أدخله محمد علي هو حقاً إلى بدأ حركة التغيير الفطري في حياة المصريين في « العلاقات الاجتماعية بين الأفراد » في العلاقة بين الفرد والدولة ، في إعادة بناء المجتمع المصري.

وطبعي أن يكون لهذه الفكرة معارضين من المصريين ممن تأثروا بالكتابات التي رددت أن للحملة الفرنسية آثارها الاجتماعية في مصر هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن بعض الأساتذة الأجانب لم يرتاحوا إلى محاولة التقليل من الآثار الاجتماعية للحملة الفرنسية على مصر... فدارت حول هذه النقطة مناقشات وتساولات.

●● فعل اهتمامك بحركة التحول في بناء المجتمع القاهري في النصف الأول من القرن التاسع عشر يطرح سؤالاً : وما تقييمك لحركة التحول في بناء المجتمع المصري في بداية النصف الثاني من القرن العشرين ؟

أعتقد أن المجتمع المصري في العصر الحديث مر بثلاث مراحل حتمية.

الأولى مرحلة اعادة بناء المجتمع المصري في القرن التاسع عشر... والتي نمرسنا لها في الإجابة السابقة... المرحلة الثانية يمكن أن نطلق عليها مرحلة البناء الرأسمالي للمجتمع المصري... نتيجة تلك القيود التي كانت مفروضة على النشاط الاقتصادي وتزول الأرض إلى سوق البيع والشراء ، وتقلل الأجانب السياسي

والاقتصادى مستغلين التوسع في الامتيازات الأجنبية ، واحتكروهم للمشروعات الاقتصادية الكبيرة ، ثم ظهور طبقة من الرأسمالية الوطنية .. وقد دامت هذه الرحلة من منتصف القرن التاسع عشر تقريبا حتى منتصف القرن العشرين تقريبا أى قبل ثورة ٢٣ يوليو بداية حركة التحول الاشتراكي في مصر .

والمرحلة الثالثة وهى التى نعيشها الآن ... وهى التى نسال عنها ، وهى التى تشهد فيها إعادة بناء المجتمع المصرى على أسس جديدة قوامها الأخذ بالبيديء الاشتراكية بما تتضمنه من تلويب التوارق بين الطبقات ووضع حد لملكية الأرض ، وتأميم المشروعات الكبرى ، ومنع الاستغلال على أى صورة وهكذا بدأنا نرى صورة للمجتمع مصرى جديد ، تجد فيه الطبقات الكادحة مكانها الصحيح في دلع حركة التحول العظيم التى نعيشها ...

●● ما رأيك في بحث « القاهرة جيالوجيون » للاستاذ « ميخائيل كورستوفسيف »
بالتأريخية العلوم في الاقتصاد السوفييتى .. الذى فيه يقترح ان بداية الفيلط التاريخى
للقاهرة منذ ثلاثين قرنا وليس الف عام ؟

الحق اننى لاحظت مناقشات حول هذا البحث .. الذى يأتى بفكرة جديدة .. وللأسف ان هيئة المناشآت اخذت أماكن هى بعيدة عن قاعة الندوة العلمية .. ومن ناحيتى لا افهم في الادلاء برأى أو موقف في امر أو موضوع ليس من صميم تخصصى كما يفعل البعض في اجاباتهم التى لست ادرى هل هى مشكورة أم غير مشكورة ؟ ..
وفي تقديرى ان ترك هذا الامر لمعدد من التخصصين من شأنه احترام لتخصصات الآخرين ، وتقدير لقدسية البحث العلمى وحديثه .

●● تحديد هذا الدور الحضارى للقاهرة لهما الأسب : ان تكلف مصبوعة منها عالم من علماء التاريخ ، ومفكر من قادة الفكر ، وباحثا في الفنون والآداب .. وان تجمع كتاباتهم في مجلد واحد نؤزعه بشن مقبول وترجمه الى اكثر من لغة ، أم ندمو عددا من العلماء يمثلون العالم شرقا وغربا في ندوة علمية ؟

في اعتقادى ان اقامة ندوة علمية على قراى ما حدث بالفعل هو افضل من الارتباك .. ففى الندوة العلمية يتوارى النهج العلمى الصحيح ويبدو اتجاهات وكلام هى في النهاية تكون لخدمة الفرض الذى يهدف اليه .. خاصة وان استوعبت التسوية أعضاء من الشرق والغرب ، من مختلفي الاجامات والذرات .

●● هل لفكرة قيام ندوة عن « القاهرة الألف عام » مفزاها في مرحلتنا الحالية ..
اننى نعتقد فيها كل جهودنا لنقضى معركة مصر ؟

اشار السيد رئيس الجمهورية .. في خطاب افتتاح الندوة الى بعض ما تردد حول هذا الموضوع .. وقد اعلن الرئيس انه حسم الامر .. بان مال الى الجانب الذى دعا الى اقامة هذا الاحتفال بميد القاهرة الألفى رغم الظروف التى يجتازها البلاد .

والواقع ان هذه الظروف نفسها كانت تدعو الى اقامة هذا الاحتفال في هذا الوقت بالذات .. حتى نسمع العالم صوت القاهرة وقد بلغت الف عام في عمر الزمن .. لم ان هذا الاحتفال اخذ صورة علمية وزينة .. فاقامة هذه الندوة العلمية التى عالجت تاريخ القاهرة في ألف عام .. وهى كما اقول صورة وزينة تتناسب مع وقار القاهرة وعمرها .. ثم جاءت هذه الندوة أيضا عنوانا لما عرف في القاهرة في تاريخها الطويل من بعدما من التمسب ، وترحيبها لضيوفها من مختلف الاجناس ، وهكذا التقي على صعيد واحد علماء من مختلف الانظار العربية والأوربية والأمريكية والاسبوية وغيرها الى جانب زملائهم من العلماء المصريين .. فكانت حقا مظاهرة علمية نادرة .. قل ان تجد لها نظيرا في تاريخ ندواتنا العلمية . ولا يفوتنى ان اتوة بالجهود التى بذلها المنظمون لهذه الندوة من رجال وسيدات .. قدموا بذلك صورة مشرفة لجهود المصريين في هذه الناحية التى تعتبر جديدة بالنسبة لهم .

●● في خطاب السيد رئيس الجمهورية الذى نشر اليه .. طرح سيادته تساؤلات هى :
- كيف تستطيع شعبونا ان تعيش مصر الففسيما وفي نفس الوقت تستبقي

جلورها في تراثها الوطنى ؟

- كيف تستطيع شعوبنا أن توفق بين الأمالة وهو التاريخ ، وبين التجديد وهو المستقبل ؟
- كيف تستطيع شعوبنا أن تعيش عصر المالبة التي ثلاثت فيها الحدود والمسافات وفي نفس الوقت لا تفصح ذاتها وصفاتها ؟
- كيف تستطيع شعوبنا أن تنطق الى آفاق التكنولوجيا الحديثة ، وفي نفس الوقت لا تدوس على التراث الجيد ؟
- فما رأيكم في هذه التساؤلات ؟

ان التمتع لتاريخ مصر منذ فجره ، بل وقبل أن يبرز هذا الفجر .. يراه في حركة دائبة .. الواقع ان حركة التاريخ المعري من امتنع وأظم حركات التاريخ في العالم وهي حركة مستمرة .. وفوقها في استمرارها ..

حقيقة مرت عليها بعض فترات طويلة او عقيدة ابطلت فيها حركة التاريخ المعري .. حتى أصبحت لا تكاد تحس .. حتى وصل نبض الحياة المصرية الى درجة كبيرة من الضعف .. كمر الحكم العشائني مثلا او تحولت حركة التاريخ المعري الى نوع من الحركة التي كنا نسميها « محلك سر » أي حركة بدون تقدم كيف فترات التاريخ الملوكي .. ولكن كانت تجيء بعد هذه الفترات حركة تقدم ونشاط وتطور سريع يعرض فترات الضعف السابقة .. مثل حركة اكتشاف الزراعة في مصر القديمة .. وهو الضعفة في هذا الزاوي ... ومثل حركة تحول المصريين الى العربة والاسلام ، ومثل حركة اتصال مصر بالحضارة الغربية في العصر الحديث فهذه حركات نشاط زاهر ، وتطور سريع .. بحيث أن بعض الباحثين رأى في هذه الحركات قطعا لما بين ماضي مصر ومستقبلها وحاضرها .

ولكن الواقع أن تاريخ مصر لا يعرف الفجائية ، ولا يعرف الانقطاع ، ولا يعرف التناثر للماضي .. وإنما الأمر بناء مستمر ، وتحول لأوضاع قديمة طمعت ببلور حديثة حاجت منها الحياة فأنمت .. وقد عرفت أجيال المصريين التناحية كيف تحتفظ بأسولها الحضارية الراسخة مع تعظيمها وتنميتها بحيث سائر ظروف العالم المتجدد .. فتعيش عصر الغناء وتستبقى جلورها في تراثها الوطني ، وتوفق بين الأمالة وهو التاريخ ، وبين التجديد وهو المستقبل .

يأني بعد ذلك الإجابة عن كيفية المعيشة في عصر المالبة التي ثلاثت فيها الحدود والمسافات وفي نفس الوقت لا تفصح الدولة ذاتها وصفاتها .

حقا أننا نميش في مصر ثلاثت فيه الضعف والمسافات بين الشعوب ... الحدود والمسافات المادية والمعنوية .. بحيث اقترب الناس بعضهم الى بعض ، وأصبحت نتجه الى لون واحد من الحضارة رغم اختلاف الشعوب ديناً ولغةً وجنساً .. الى درجة أن بعض الباحثين مثل توينبي مثلا يذهب الى أن القومية ليست الا نظرة ضيقة ينبغي أن نعمل على التخلص منها .. ويقول انها آفة من الآفات التي نمت في الغرب الأوربي وسدورها الى بقية أنحاء العالم .. وينبغي أن لا يكون لها مكان في عصرنا الحاضر .. عصر المالبة .. على أن هذا حلم جميل نستيقظ منه نرى أطباع بعض الدول في موارد دول أخرى ولا تزال نرى روح الامبريالية ، وروح التناصب المقاتلي تؤثر في سلوك الدول والشعوب وطبيعي أننا لا نستطيع أن نميش في هذا المحيط المظلم من الأهراء والطامع والشعوات .. إلا بأن نتمسك بوجودنا وبكياننا وذاويتنا وقوميتنا ... حتى ياتي الوقت الذي يتحقق فيه الحلم الجميل .

وللاجابة على التساؤل الأخير الذي طرحه السيد رئيس الجمهورية نقول : ان لكل عصر سماته ... وسمة العصر الذي نميش فيه أنه عصر التكنولوجيا أي تطبيق العلم في كل ما بين الإنسان على تحقيق حياة أفضل وقد حققت بعض الدول نجاحا كبيرا في هذا المجال بحيث استخدمت قوة العلم في تزويد نفسها بطاقة ضخمة من القوة العسكرية المتقدمة على التكنولوجيا .. معتمدة على موارد مادية لا ينضب مبرنها . بحيث استخدمت هذه القوة الجديدة في الاستعلاء والسيطرة بل ذهبت الى حجب أسرار العلم واحتكائه .. ويخشى كثيرون أن تؤدي هذه الحالة الى أن يصبح الإنسان سيلا قوة سيطرة عليه لا يستطيع ضبطها .. يلفقد الإنسان أحلى ما فيه وهو إنسانيته .. ولهذا نادوا بأن يحفظ الإنسان بهذا الزاد الروحي الذي يمكنه من الاحتفاظ بإنسانيته . حتى يصبح أقوى من القوة التي اخترعها . وهذا الزاد الروحي .. هو الثقافة الإنسانية المستمدة من تراث الاجيال في الفكر والأدب والفن والفلسفة ، وغير ما يبلقه المالم أن يقدم نوعا من التوازن بين زاده الروحي ، وقدرته الخلاقة على ضبط قوى أداة والتحكم فيها ..

سليم كريمة

مستشرقات من الشرق والغرب

إعداد: فتحى العشري

قلت لهما : سأل طرحه الرئيس عبد الناصر في افتتاح الندوة الدولية لتاريخ القاهرة هذا نصه :
« كيف تستطيع شموينا أن نتطرق الى آفاق التكنولوجيا الحديثة وفي نفس الوقت لا نبوس على التراث المجيد ؟ » .

شربانوف : انكم تتطلعون نحو التقدم التكنولوجي وتحافظون في نفس الوقت على تراثكم القديم .. وهذا ما رأيته في المنطقة المحيطة بجامعة الأزهر ، فالنمايات القديمة أو الأثرية التي تزينها فنون ذات طابع أثري يعاد ترميمها بينما النمايات الجديدة تحافظ على شكل التراث القديم .. وفي الفنون الحديثة مثلا نرى واحدا مثل **مخمار** ، النحات الشهير ، وقد جمع في تماثله المعروف « **نهضة مصر** » بين أسلوب الفن الحديث وموضوع التراث القديم . كذلك المصور **السكندري** **هاني يوسف** وقد صمود في لوحاته الشعب المصري بمختلف فئاته الجماهيرية الكادحة بطريقة كذلك التي نراها في فنون المصريين القدامى ..

وفي بلادى بعدما أصبحت امكانيات التطور العلمي والفني في أعقاب ثورة اكتوبر الاشتراكية استطاعت جميع القوميات داخل الاتحاد السوفيتي أن تزدهر وتتقدم وتساير حركة التطور في ركب الحضارة المنطلق كما استطاعت في نفس الوقت أن تحافظ على تراثها القديم كل قومية أو جمهورية على حدة .. وأبرز

● من الشرق : جريجورى شربانوف جاء يشترك في الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، احتفالا بمرور ألف سنة على انشائها ، بعد أن زارها خمس مرات بدأت عام ١٩٥٩ .. وشربانوف أستاذ بمعهد الدراسات الشرقية التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية وكانت رسالته للدكتوراه عن « مخطوطة فريدة للعالم والشاعر المصري يوسف الخربى » .

● ومن الغرب : جان - كلود جارسان الذى يعود الى القاهرة للمرة الثانية بعد أن أمضى بها أربع سنوات من ٦٣ الى ٦٧ باحثا بمعهد الآثار الشرقية وزائرا لصعيد مصر حيث انتهى من رسالة الدكتوراه عن « تاريخ الصعيد في القرون الوسطى وعاصمته قوص » .. وجارسان يقوم الآن بتدريس « التاريخ الإسلامى » بكلية الآداب بجامعة الجزائر .

دليل على ذلك جمهورية أذربيجان ، التى ولدت بها ، حيث تتبع النباتات القديمة وترتفع النباتات الجديدة وكلها تحمل الطابع الشرقى .

جارسان : هناك علاقة عميقة بين التقدم والتاريخ .. مع ملاحظة أن ثمة اختلاف كبير بين الماضى والتاريخ .. وعلى هذا لا يمكن لأى شعب أن يتقدم الا عندما يتخلص من الماضى .. وهنا يختار ، يختار الماضى فيركن الى الجمود أو يختار التقدم فينسى الماضى دون أن يفصل عن التاريخ .. لذلك أرى أن الانطلاق الى آفاق التكنولوجيا الحديثة لا يتعارض مطلقا مع الحفاظ على التراث .. بل أكاد أقول أن أى شعب بلا تراث لا يمكن أن ينطلق الى آفاق جديدة .. وأعنى بذلك الانطلاق الذاتى وليس استيراد تجارب الآخرين وانطلاقاتهم .

المعمارة مثلا ، من الممكن أن تكون حديثة من حيث الارتفاع والمصادر والكهرباء دون أن تفقد الشكل الوطنى ولو من الخارج فقط ، وكذلك اللبس والملابس .

قلت : ماذا يرجى للثقافة العربية أن تقدمه في تيار الثقافة العالمية ؟

شربانوف : لقد شاركت الثقافة المربسة كثيرا وعميقا في سير حركة التاريخ ، كما خدمت لفساها الشعوب المستعمرة بنضالها المستمر على مدى التاريخ وخاصة في القرنين الأخيرين ضد الاستعمار القديم والجديد على السواء .. ولا شك أن المستقبل ينتظر من الثقافة العربية مواصلة السير في طريق النضال من أجل الوصول إلى تحقيق المثل العليا ..

جارسان : أن أصل الثقافة هو الأحاسيس .. فهي ثقافة روحية وأخلاقية واجتماعية أكثر منها ثقافة علمية .. ولذلك لكي تساهم الثقافة المربسة في إثراء الثقافة العالمية ، لابد أن تحافظ وتحفظ بروحها العربية وطابعها الخاص ومذاقها التفرد ... ذلك المذاق الذي لا يمكن أن يجسده القاريء الأجنبي الذي يقرأ الثقافة العربية مترجمة ، بل لا يكاد يجده القاريء الأجنبي الذي يقرأها في لغتها الأصلية ما لم تسبق له مياشة الشعب ، أبو الثقافة الحقيقي .

ولأسف ليست لي صداقات مصرية فيما عدا الدكتور عبد العزيز الأهواني الذي أحس معه بمصر ، وصديق آخر له بيت ريفي كنت أمضي فيه أوقاتا طيبة أناشئ فيها الفلاحين وأعرف من خلالها على مصر الأصلية .. ولذلك اعتقد أنني استمتعت بيوغيات غالب في الأرواف أكثر من الأجانب مثل حتى الذين قرؤوها بالعربية .

وهذا ما يدعوني إلى ابتداء ملاحظة مريبة عن السياحة في بلادكم ... فأنتم تهتمون بالزوار السائح في الفنادق الفاخرة وإبعاده من البيئات والمالم المصرية التي هم السائح أكثر من « الهيلتون » ... نهم لأنها ليست موجودة في بلاده أو لأنه جاء من أجل مشاهدتها باعتبارها الطابع المميز والفريد في العالم أجمع .. أن السائح يريد أن يرى في كل بلد ما لا يراه في بلاد العالم الأخرى .

ولكني رأيت في منطقة « السد العالي » تثيرا حضاريا على جانب كبير من الأهمية !

ساعات : بعد أن أظهر العرب والارقيون الذين يكتبون باللغة الفرنسية مقدرة على التعبير ، ألا تجد فيهم من يرضع إلى المستوى العالي ؟

الانسان : الذين يكتبون بالفرنسية ؟

قلت : لسببين : أولهما توصيل الثقافة العربية بطريق مباشر دون انتظار لنقل هذه الثقافة عن طريق الترجمة .. وثانيهما لأن القراءة في لغة الكتابة تكون أقرب إلى روح الكاتب والقاريء معا ، من القراءة في لغة مترجمة .. مثال ذلك كاتب **ياسين وجورج شعاعه وإيميه سبيلير** ..

شربانوف : إذن الحديث هنا عن مقدرة اللغة على التعبير .. ولكني أقول أن أي لغة لها مقدرة على التعبير .. ولقد كتبت مؤلفات مبكرة بلغات مختلفة كالانجليزية والفرنسية والروسية والعربية بالطبع ... وحتى باليونانية القديمة .. أما في العالم العربي فإن اللغة الخالدة هي اللغة العربية الفصحى التي أثبتت حيويتها وشاعريتها وقوتها في التعبير .. وأود أن أشير إلى أن الجزائر كانت تعيش مرحلة تقترب من الانهيار ، أعني مرحلة التعبير بلغة أجنبية وهي الآن تعيش مرحلة العودة إلى النبع أو الأصل ، أعني العودة إلى اللغة العربية .. وللجزائر يرغم هذا تاريخ طويل من الأدب المكتوب باللغة العربية وأهمه الشعر التقليدي والصحافة .

جارسان : الواقع أن الأساس في عملية الخلق هو طريقة التعبير وليس لغة التعبير .. والذين ذكرهم هم حقاً أبرز هذا النوع من الكتاب وهم جميعا يرتفعون إلى المستوى العالي .. وإن اختلف عنهم كاتب ياسين الذي يكتب بالفرنسية لأنه لا يستطيع أن يكتب بالعربية .. وأذكر بالمناسبة تفرقة هامة بين مصر

فرنس والجزائر .. ثلها دول عربية استمرت فترة طويلة ، ولكن بينما حافظت مصر على لغتها العربية دون أن تفقد من لغة المستعمر وأضاعت الجزائر لغتها العربية لكي تفقد من لغة المستعمر ، استطاعت فرنس أن تحافظ على لغتها العربية وتفقد في الوقت نفسه من لغة المستعمر ؟

سالت : هل ترى أن في مصر وفي أفريقيا عموما من يستحق الفوز بجائزة من جوائز نوبل ؟

شربانوف : أنا لست متفصلا في لجنة التحكيم ، وهذا شأن اللجنة .. ولكن الوطن العربي يزخر بمفكرين على المستوى العالمي ففي مصر طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وفي لبنان ميخائيل نعيمة وفي العراق محمد مهدي الجواهري ...

جارسان : أختن أن أقول نجيب محفوظ فيضرب الآخرين !

سالت : يقولون أن المعركة العربية - الإسرائيلية هي معركة حضارية .. فكيف يمكننا أن نستعيد حضارتنا القديمة حتى نواجه تلك الحضارة المستوردة ؟

شربانوف : الموضوع ليس موضوع حضارة .. ولكنه الاستعمار .. الاستثمار الذي لا يزال يلجأ الى أساليب مختلفة للمحافظة على سيطرته على حياة الشعوب في آسيا وأفريقيا . وهذا السدوان الإسرائيلي جزء من الخطة الاستعمارية التي تحاول عرقلة تقدم الشعوب 'التأدية بالحربة لسطوة للحياة الكريمة .. ولكن هذه الخطة ستفشل مثلما فشلت كل الخطة السابقة لأن جميع الشعوب الحرة وشعب بلاط يديرون أملاكهم الرأسمالية من أجل الانتصار في القضية العادلة !

جارسان : إسرائيل لا تتحرك ببقى حضارية لأنها تفتقر أصلا الى الحضارة .. ولكنها تعارض ضغطا عسكريا قويا .. وعلى الدول العربية أن تطلق قوى جديدة بعيدة كل البعد عن حضارتها القديمة ، وليس في ذلك عيبا ، فهي وإن كانت تواجه إسرائيل إلا أنها تواجه في نفس الوقت خبرة وعلم وعقل أودبا وأمريكا معا ..

هناك حضارة قائدة ومن النظام وحضارة ثامنة وهي السلوك .. فرنسا مثلا لكي تواجه الضغوط الاقتصادية الأمريكية خلقت تقوينا اقتصاديا جديدا ، وهذا هو النظام .

ويطو لي أن اتول في النهاية : لا تصافوا المستقبل بحجة الخوف من ضياع الروح .. فالتراث باق لأنه تاريخ والتاريخ باق برغم كل شيء ورغمنا من كل شيء !

واختتمت : هل حققت « النهضة العالمية لتاريخ القاهرة » الغرض منها ؟

شربانوف : لقد كانت النهضة العالمية لتاريخ القاهرة ناجحة من جميع النواحي .. أمثالها ، تنظيمها ، نظامها ، أثرها المباشر والآثار على المدى البعيد .. وأهم ما حققته النهضة هو أنها جمعت البحوث القديمة من القاهرة كما جمعت بحولا جديدة لها قيمتها ، وقد طبعت جميعا في كتيبات صغيرة وبسيطة ، وأملنا أن تطبع في مجلد أو مجلدات كبيرة .

وأوجه شكرى لوزارة الثقافة التي دعيتي للاشتراك في هذه النهضة العالمية .

وبالنسبة أجزء من مجلة « الفكر المعاصر » أن تعمل تحتى ونجدة العلماء السوفيت وجميعية الصداقة العربية السوفيتية التي تضم كل الشعب السوفيتي الى قراؤها والى شعب الجمهورية العربية المتحدة الصديق ..

جارسان : لا شك أن فكرة « النهضة العالمية لتاريخ القاهرة » كانت رائدة وأروع منها الأبحاث التي التيّثت والمنافشات التي دارت والأحداث الصحفية التي أدلى بها أعضاء النهضة .. وأمل أن أجهز الي: مصر مرة ثالثة على الوجه وقد طمنا بسمه ما قبل . يونيو التي حاسرتها طوال أفتنى الأولى ، وأختمت منها المسحة الحرة المزوجة بالزيمة والتي لاحظتها هذه المرة تعبيرا عما حدث بعد . يونيو!

عبد المجيد شكرى :

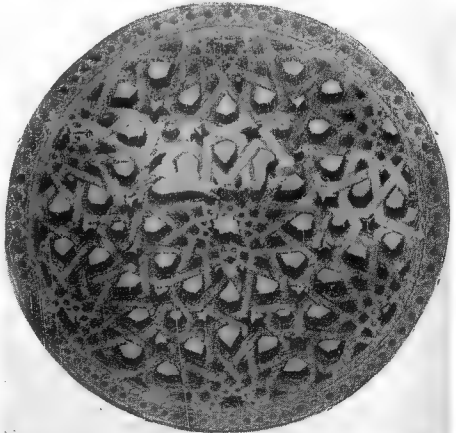
يسعدنا في هذه الجولة من جولات
الفنون التشكيلية أن نتلقى بالاستاذة
الدكتورة سعاد ماهر استاذة الآثار الاسلامية
بجامعة القاهرة وبالفنان الكبير الاستاذ
عبد السلام الشريف الاستاذ بكلية الفنون
الجميلة في ندوة حول معرض الفن الاسلامي
الذي تشهده القاهرة حاليا في فندق
سميراميس بين احتفالات القاهرة ببيدها
الآلئى ولعل من الضروري ونحن في مستهل
الندوة أن نحدد أولا مفهوم الفن الاسلامي
وهل من الممكن أن نحدى وجود فن اسلامي
محدد مع تعدد الشعوب والحضارات
والبلاد الاسلامية ؟

سعاد ماهر :

الواقع أن كلمة الفن الاسلامي كلمة
واسعة المدلول ، إذ ينطوي تحتها فنون كل
البلاد التي خضعت للإسلام أو دانت به
إذ لا يمكن أن نقرر الفن الاسلامي على
العرب الذين قام على أكتافهم نبش الدين .
فوسف شبه الجزيرة العربية مثلا لا يساعد
على قيام فنون تشكيلية بالمعنى الواسع
لأن البيئة الصحراوية التي تفسر ساكنتها
الى الارتحال من مكان الى آخر سعيا وراء
الكلا والرعى يستحيل أن تقوم فيها معمار
أو مناهات وان وجدت التماثيل التي
مبدوها وقد عثر على بعضها في الكهوف مما
يشي الى حد ما وجود فن النحت مندهم ،
على أن هناك دولا عربية وجدت في اطراف
شبه الجزيرة العربية مثل المناوبة الناحيتين
للغولة الساسانية والساسنة المجاورين
للغولة البيزنطية وكذا اليمن في الطرف
الجنوبي الغربي لشبه الجزيرة ، تلك الدول
ساختهم بيتهم الحضارية على قيام فنون
تشكيلية لا تقل من الناحية الفنية والحضارية
عن الفنون التشكيلية المعاصرة لهم ومعنى بها
الفن الساساني والفن البيزنطي . على اننا
نستطيع أن نقول أن الفن الاسلامي أخذ
اصوله وقوامه الروحي من وسط شبه
الجزيرة أما قوامه المادى فقد تم صوغه في
أماكن أخرى كان الفن فيها قوة وحياء
ومعنى ذلك أن الفن الاسلامي قام على
اكتاف جميع الشعوب التي خضعت للإسلام
أخذ منها عناصره وكان على الفنان العربي
أن يختار من هذه العناصر ما يوافق مزاجه
وما لا ينشئ منه الدين لم طبعها بظاهمه الخاص
وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد وجسود الفن
الاسلامي كل من ميل متعدد .

عبد المجيد شكرى الفن الاسلامي

إعداد: عبد المجيد شكرى



عبد المجيد شكوى :

... الفاطمي والأيوبي والمملوكي والعثماني وقد
أبرزت هذه التحف الشخصية تطور الأسلوب
... الخرق والصناعي كما تضمنت أيضا
مجموعة كبيرة من الخزف وأهمها الخزف
في البريق المذهبي ، وعدد من قطع النسيج
ظهر على بعضها أسماء خلفاء الدولة الفاطمية
كالعزير بالله والحاكم بأمر الله ومجموعة من
الزجاج بعضها من البلور الصخري والآخر
من الزجاج المعوه بالينا كمشكاوات المساجد
وما إليه ، كذلك شمس العرض عددا من
التحف المدنية كالشفاخة والطبوط المكفنة
بالفضة والذهب كما يعرض المعرض
استرلا من صناعة مصر في القرن الثالث
عشر عليه اسم الصانع الصري ، وبعض
اللائن كقوائد الشفاء عليها أسماء سلاطين
الدولة المملوكية كالناصر محمد بن قلاوون
كما يضم المعرض أيضا مجموعة مختارة من
قنون الكتاب ومعنى بها المخطوطات كما يضم
المعرض أيضا أعمال السجاد .

عبد المجيد شكوى :

يذكر أعمال السجاد أرجو أن تنفضل
الدكتورة سعاد بتقديم السجادة التي حرص
منظمو المعرض على إبرازها ووضعها في صلب
المعرض حيث يلتقي بها أول ما يلتقي زائر
المعرض .

سعاد ماهر :

أن هذه السجادة التي ذكرتها مبادتك
وسجادة أخرى معروضة داخل المعرض تعتبران
من أهم قطع السجاد المكتشفة حتى الآن
في العالم وهما تيجلان السجاد المصري
بإخراجه الهندسية البهجة التي تحصر بينها
زخارف نباتية بعضها محور عن الطبيعة
والآخر طبيعي إلى حد ما كما تمتاز بألوانها
النافثة الباهية وتتكون زخرفة السجادة
التي نحن بصدد الحديث عنها من شكل
متمن يتوسطها ويحيط بها أزخرفة بهنا
أشكال هندسية معينة أو أشكال سداسية
أو دوائر أما إطار السجادة يحور مستطيلة
تحصر بينها دوائر أو جامات وهي بهذا
تشبه إلى حد كبير الصنفسحات الأولى
للمخطوطات المصرية بصفة خاصة .

عبد السلام الشريف :

لمن أوضح ما في هذا الصل هو اهتمام
الفنان بالانمار الهندسية والوحيدات
النباتية التي ذكرتها الدكتورة سعاد في
... وصفها الدقيق ، والفنان في تشكيكه أنتج لنا

تاتي الآن إلى المعرض . نقصد ، معرض
الفن الإسلامي ، وقيل أن تستعرض الأعمال
المروضة يبرز سؤال حول اختيار القطع
المروضة . . حل وضعت هذه القطع امتياطا
أم تم اختيارها حسب نتائج تاريخي معين
يشمل تطور الفن الإسلامي في مصر ؟ أم على
أي أساس تم اختيار المروضات ؟

عبد السلام الشريف :

في الواقع أنه تم اختيار المروضات
بحيث تمثل في مجموعات المعصور الإسلامية
المختلفة من إنشاء القضاة حتى العصر
العثماني ولكن لم يراعى في تسجيها بالمعرض
هذا التسلسل التاريخي ، فالفكرة الأساسية
من المعرض . . لا يكون متحفا خاصا بالدارسين
والمختصين أو مرجعا للأريين وإنما هو
معرض جديد يهدف إلى اجتذاب أكبر
مجموعة من المواطنين المثقفين لنشر الوعي
الفني والإحساس بهذه القيم الجمالية
الرفيعة في فنوننا الإسلامية وفي رأيي أن
الهندس الذي قام بإخراج هذا المعرض قد
راعى وجهة النظر التي تجلب وتلفت النظر
وقد وضع تصميمات لغرفيات بسيطة جدا
واسقط فيها أضواء غير مباشرة بحيث يلقى
الأضواء سلبية لا تضر من جوهر التحف
الفنية ولم يغالي في ألوان الحوائط والحوامل
وغلفيات التحف الأمر الذي أبرزها فقط
في إطار جملة ساعد على إبرازها على
حقيقتها .

عبد المجيد شكوى :

اذن تبدأ الآن عرضا . ربما محتويات
المعرض لم تركز على أهم القطع المروضة .

سعاد ماهر :

المعرض يضم ٢٩٩ قطعة منها ١٧ قطعة
تفصلت بمضى متاحف العالم بمرضا مثل
التحف البريطانية بلندن ومتحف بوسطن
ومتحف متروپلينا بنيويورك والفاتيكان بروما
ومتحف ألمانيا الديمقراطية ومتحف بالرمو
بقبرص ومتحف اللوفر بباريس والمتحف
العسكري بالسويد ومتحف نابوكي سراي
بستامبول والمتحف الملكي باستردام والمكتبة
الأهلية بفيينا وغيرها . أما باقي التحف
فمن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة ومتحف
الحضارة بالجزيرة وقد اشتملت هذه
المروضات على عجمد كبير من الأخشاب
المحفورة من المعصور المتقدمة بدأت بالمصر

صنوعا متعددة الحيوانات ذلك العصر كما .
 أن الأناوير تطبق فكرة واضحة من الطرق
 الصناعية التي استعملت في الحفر في ذلك
 الوقت. فظهر هذه الأناوير في على ثلاثة
 مستويات. بحيث يعطي الموضوع الرئيس
 أهمية خاصة ولم يترك خلفية هيمدا
 الموضوع قراغا .

عبد المجيد شكرى :

الم تلاحظي متى أن الفنان في تشكيله
 للأدميين لم يكن دقيقا دقيقته في تشكيل
 النبات والحيوان ؟

سماد ماهر :

الواقع أن الفنان في رسمه للأدميين
 كان مقيدا بقيود فنية لا يستطيع الفكك منها
 وهذه القيود لم تنشأ بنشأة الإسلام ولكنها
 ترجع إلى أصول سابقة عليه فقد كان الفن
 الساساني مثلا يحرم على الفنان أن يتطلع
 إلى وجه الأكاسرة وعلى ذلك كان عليه أن
 يرمز إلى الأدميين برموز تخطيطية تعبيرية
 بصفة ، أما الرسوم الحيوانية فقد كان له
 مطلق الحرية أن يؤديها بالطريقة التي
 يراها وقد أثر هذا بدوره على الفنون
 الإسلامية بعمامة والتصوير بصفة خاصة
 وهذا هو السبب الذي جعلكم تلاحظون هذه
 الملاحظة ، فحفظ متمتع في الرسوم الأدمية
 وأما الرسوم الحيوانية .

عبد السلام الشريف :

وعلى أية حال فإن الحركة النابضة
 الباردة التي أكدها الفنان الإسلامي في هذه
 الرسوم واضحة جدا ، وفي هذا تأكيد لقراء
 الفنون الإسلامية ودليل على أنها غير جامدة
 وإنما فنون تتوج بالحركة وتتحرك بالحياة ،
 هذا إلى جانب إمكانات المثال الإسلامي
 في الحفر على الخشب وبركاته على
 أسس أصيلة في فن النحت التي نراها في
 فنوننا الماهرة وتنتشرها من مقدمات الفنون
 الكبيرة ، أفقد تمكن هذا الفنان من توزيع
 قيم منقحة من الظل على الأبيض والأسود
 في دمجيات الحفر إذ يبرز كما ذكرنا
 الموضوع الرئيس في نحت أكثر بروزا
 ويحيطها بنقش دقيق خافت الظلال من النحت
 قليل القو وهذا يحدث نوعا من التلون
 في النحت .

عبد المجيد شكرى :

واللاحظ أيضا أنه لم يترك فراغات
 كثيرة .

تنفيها موسيقيا من حيث توزيع الخطوط
 البهيمية والتكتل المتنوع الإجماع ومن حيث
 اللون الهامس التكون من اللون الأحمر
 الباهت والأزرق والأخضر الباهت بحيث
 يستقلان من الأحاسيس الزلزالية في نفوس
 المشاهدين بحيث لا يشعر الإنسان بصخب
 في هذا التكوين المتعدد الأشكال مع تنوع
 هذه الأشكال التي يقوم عليها التصميم
 والتي تقوم بدور كبير جدا في تدوير هذا
 الصخب الكبير في الأشكال المتنوعة .

عبد المجيد شكرى :

لكن ألا تثار أية شكوك حول صناعة
 السجاد في هذه الفترة وما إذا كانت أمثلا
 هذه القطعة صناعة فارسية ؟

سماد ماهر :

إن أقدم ما عثر عليه من السجاد الإيراني
 يرجع إلى القرن السادس عشر والسجاد
 المصري يرجع إلى فترة أبعد من هذا التاريخ
 بكثير بالإضافة إلى أن السجاد الإيراني
 معروف بكثرة استعمال الزخارف الحيوانية
 والأدمية فيه بالإضافة إلى الرسوم النباتية
 كالأزهار والأشجار بأسلوب طبيعي واقعي
 إلى حد كبير مع تعدد في الألوان أما السجاد
 المصري فواضح فيه الزخارف الهندسية
 البحتة والتي تحصر بينها زخارف نباتية
 محورة من الطبيعة وأحيانا طبيعي فلا مجال
 إذن للشك في أن هذه القطعة مصرية تماما
 في صناعتها وفي تصميمها .

عبد المجيد شكرى :

ننتقل الآن إلى أعمال الخشب ، فمثلا
 على عيني الزاير توجد وزرات أو الأناوير
 خشبية منحوت عليها أعمال تمثل موضوعات
 مختلفة ، جمال ، صياد ، مبارز ، عازف
 على العود ، فارس ، زمار ، راقصة
 وأخرى تلمح بالدف ، حمامة ، أرنب
 غزال .. الخ . فهل تفضل الدكتور سعاد
 تناول هذه الزورات بتفصيل أكبر .

سماد ماهر :

هذه الأناوير أو الزورات الخشبية
 عثر عليها في القصر الغربي الفاطمي الصغير
 والواقع أن الأيريين يعتبروا هذه الأناوير
 الخشبية دراسة منفصلة للحياة الاجتماعية
 في العصر الفاطمي فهي تمثل كما ذكرت
 سيادتك مناظر متعددة للحياة اليومية على
 اختلافها من جد وفقر وطرب كما تعرض

سعاد ماهر :

ان الفنان الاسلامي نادرا ما يترك خلفية موضوعاته خروفاً وتلك هي التسمية التي قام عليها الفن الاسلامي وهي الخوف والفرح من الفراغ وقد ورثها من الساسان الذين كانوا يؤمنون بان الادواح الشريرة تمل في الامكنة الخالية من الزخارف .

عبد المجيد شكري :

تستكمل الآن القطع الخشبية ، ففى ذات القاعة الاولى للمعرض يوجد باب خشبي ضخم وثابت ومحراب متنقل .

سعاد ماهر :

من التحف الخشبية القيمة المعروضة بالمعرض تابوت الامام الحسن الذي يمثل فترة الانتقال بين العصر الفاطمي والعصر الايوبي فقد تلاتت الرسوم الدينية والحيوانية واتصرت الزخرفة على حشوات مججمة هندسية تحصر بينها زخارف نباتية كتابية بحتة وقوم الزخرفة الهندسية النجمة ويحيط بها حشوات اخرى تكون مع النجمة شكلا يعرف في الفن الاسلامي باسم الطبق النجمي .

عبد المجيد شكري :

لكن ليس من الغريب ان نجد على تابوت الحسين وعلى المحراب المتنقل الذي سبق ان ذكره ، نجد النجمة السادسة التي تخلفها اسرائيل شعاعا .

سعاد ماهر :

الواقع ان الديانة اليهودية هي الدين السماوي الوحيد الذي نهى صراحة على تحريم الرسوم بأي صورة من الصور فقد جاء في سفر التكوين الامحاح الثامن والعشرين « ولا تصنعن لك تمثيلا ما ولا صورة مما هو في السماء من فوق ولا في الارض من تحت ولا مما هو تحت الارض » والمعروف ان النجمة السادسة لم تكن في يوم من الايام شارة مميزة لهم فقد ظهرت فقط في مخطوطاتهم التي ترجع الى القرن الثامن عشر الميلادي بينما توجد في الآثار الاسلامية على اقل تقدير من القرن الثاني الهجري من عصر هارون الرشيد .



عبد المجيد شكوى :

من المروضات البارزة. أيضا تطبع الزواج والخروف وخاصة الخزف ذي البريق المعنى . . . والموال هنا من نشأة هذا الفن الإسلامي المرقى .

سعاد ماهر :

نشأ هذا النوع من الخزف والمصنوع به الخزف ذو البريق المعنى ، نشأ في القرن الثالث الهجري والقبل على شراؤه واستعماله المسلمون القبا عظيمًا فقد احتضاهم من استعمال مادتي الذهب والفضة الذي نهي فقهاء المسلمين من استعمالهما على اعتبار أنهما مظهر من مظاهر الترف والجسدري بالذكر بالنسبة لخزف الدولة الفاطمية احتوائه على الرسوم الاممية والحيوانية فقد كان الخزف ذو البريق المعنى السابق يقتصر على الرسوم النباتية والهندسية البحتة وظهور الرسوم الحيوانية والاممية كان دون شك بتأثير الفن القبطي المصري .

عبد المجيد شكوى :

سؤال آخر في نهاية هذه الندوة وهو : هل أدى معرض الفن الإسلامي العود الذي اقيم من اجله ؟

عبد السلام الشريف :

في الواقع ان هذا المعرض في هذا الطرف بالذات يؤكد ظاهريين بارزين وهما التعاون الثمر البناء بين كثير من بلاد العالم وعود الثقافة في تقارب التسعوب وذلك بالمشاورة التي قامت بها مجموعة من متاحف العالم بعرض نمساكج نادرة من فنوننا الاسلامية وهذا يعتبر تقريبا وتقديرا للفن الاسلامي من جميع بلاد العالم بمناسبة الفية القاهرة : وقد قام العرض بدوره كاملا وبرز أهمية اخراج هذه التحف وهذا التراث من دهايز المتاحف الى نطاق اوسع وعرضه في الاماكن العامة وبالطريقة والاطر الفني الرقيق الذي يزيد من ابهاره لوجودنا المتقنين .

عبد المجيد شكوى :

شكرا للدكتورة سعاد ماهر وشكرا للاستاذ الفنان عبد السلام الشريف ولعلم ان ينتقل هذا المعرض العظيم الى اماكن اخرى داخل جمهورية مصر العربية وخارجها . كرم : حضارتنا المريقة المجدبة المتجولة العظيمة .

لقد حثنا على هذه النجبة في باب خشبي في مدينة الموصل واستمر ظهورها في سلسلة متصلة وفي كافة بلاد العالم الاسلامي من الشرق حتى الاندلس حتى مصر الحديث .

عبد السلام الشريف :

في ملاحظة أخرى على هذا الإنتاج الخشبي وهو ان بعض جوانب التفتيش المرونة مرمية حديثا مما يؤكد أهمية استمرار هذه الصناعة بهذه النجبة من الكفاءة في هذا الوقت ويؤكد ضرورة رعاية هذا النوع من الفنون والمقالين به من الصناع استمرار هذه "خزف التقليدية القومية" .

عبد المجيد شكوى :

والبرنامج يضم مسوكة نصوت الفنان عبد السلام الشريف في هذه الناحية ، لم ننقل الى فن آخر هو فن الكتاب والمروض منه مجموعة من المخطوطات أبرزها المصحف الشريف .

سعاد ماهر :

فعلا من المروضات القيمة مجموعة من المخطوطات والمصاحف التي تترك في الفن الاسلامي باسم فن الكتاب ، والواقع ان فن الكتاب يمثل مركز الصدارة بالنسبة للفن الاسلامي على اعتبار ان المخطوط هو الفنان الاول الذي استمد مكانته من قيامه بنسخ المصحف الشريف ثم يأتي بعد ذلك المذهب للخط والذي يقوم بعملية التجديد ويأتي اخيرا الفنان المصور الذي يتفصل عليه المخطوط بتزلف مساحات براهها متسبة له، ولذلك يصير التصوير بالنسبة للفن الاسلامي متم او مكمل للمخطوط او الكتاب اذ انه توضح للفتن ، ولا توجد صور مستقلة القرض منها الناحية الجمالية . المظنة ولذلك عرف التصوير الاسلامي باسم التمنجات اما بالنسبة للمصاحف فتمسبة المصور هي رسم الصفحة الاولى والقواميل وبطبيعة الحال رسوهم في هذا المجال تكون من عناصر نباتية وهندسية فقط ولا تشمل على أية رسوم آدمية او حيوانية .

عبد السلام الشريف :

وهذا يؤكد أهمية الممسبل الفتى في الكتاب باعتباره أداة ثقافة وتكوين للفكر .



الفكر المعاصر

العدد ٥٢ يونيو ١٩٦٩





مجلة الفكر المقاصر

رئيس التحرير:

د. فؤاد زكريا

مشارك التحرير:

د. أسامة الخولي

أنيس منصور

د. عبد الغفار مكاوي

د. فوزي منصور

سكرتير التحرير:

جلال العشري

المشت الفن:

صفوت عباس

تصدر شهريا عن:

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والنشر

ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١٦٤٨/٩٠١٢٩٩/٩٠١١٩٧

صفحة

- ٤ • كاول ياسيرز بين الفلسفة والسياسة • • • • • د • فؤاد زكريا
- ١٢ • لينين والتقفون • • • • • ب • الكبيف
- ١٦ • مصطفى حلمي ودراسات التصوف الاسلامي • • • • • د • ابو الوفا التفتازاني
- ٢٤ • الجبر الذاتي عند زكي نجيب محمود • • • • • امام عبد الفتاح امام
- ٣٥ • الوجودية الدينية وتحديات العصر • • • • • مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٤٤ • المقاومة الفلسطينية والكفاح المسلح • • • • • عاطف الغمري
- ٤٨ • كزانتزكي • • • • • ذلك الكاتب السياسي • • • • • ترجمة : مريم الحولي
- الحضارة الاسلامية كما يراها مستشرق
معاصر • • • • • د • محمود فهمي حجازي
- ٥٢ • دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة • • • • • عبد الفتاح الديدي
- ٥٩ • القصة القصيرة من الازمة الى القضية • • • • • جلال العشري
- ٦٢ • القصة العلمية الحديثة الى اين ؟ • • • • • للدكتور • • • • • هينجر
- ٧٦ • الاتجاه التحليل في النقد المعاصر • • • • • ماهر شفيق فريد
- ٨٥ • العرض العام للفنون التشكيلية • • • • • صبحي الشباروني
- ٩١



لارل ياسبز بين الفلسفة والسياسة

د. فتواد زكريا

في هذا العام ، ومنذ حوالي ثلاثة اشهر ، تولى الفيلسوف الالمانى الكبير « كارل ياسبرز » عن ستة ولعائين عاما . وكان طبيعيا ان تجد « الفكر المعاصر » في وفاة هذا الفكر مدعاة الى تقديم مجموعة من المقالات التى تتناول فلسفته ، من شتى جوانبها ، بالتفقد والتحليل . ولم يعل دون نشر هذه المقالات بعد وفاته مباشرة سوى صندوق عددين خاصين للمجلة في شهرين متوالين ، لم يكن لمثل هذه المقالات مكان فيها .

كذلك يحتفل العالم ، هذا العام ، بمرور مائة عام على مولد لينين . وقد اتخذت هيئة اليونسكو قرارا ، كانت الجمهورية العربية المتحدة من بين الدول التى تبنته ، يقضى بان تحتفل الهيئات الثقافية في مختلف أرجاء العالم ، خلال العام البادى بشهر ابريل من عام ١٩٦٩ ، بالذكرى المئوية لهذا الفكر والسياسى الكبير .

وسوف يجد القارئ في هذا العدد ، وفي أعداد اخرى تالية ، دراسات تتضمن عرضا لجوانب خصبة من تفكير هاتين الشخصيتين الكبيرتين . وربما بدأ الجمع بينهما على هذا النحو امرأ مستغربا ، لأن كلا منهما يقف في الطرف المفسد الاخر من حيث اتجاهاه الفكرى ونظراته الى الحياة والمجتمع الانسانى ، ولكنهما معا يمثلان مسودة مصفرة للصراع الفكرى في عالمنا المعاصر ، ومن ثم كل الفاء الضوء على فكرهما جزوا لا يتجزأ من رسالة « الفكر المعاصر » في تعريف القارئ العربى للثقافت بشتى الاتجاهات التى يصطغر بها هذا العالم الذى نعيش فيه ..



كان مستورا ، وأظهرت بصورة صريحة ما لم يكن يتوصل اليه المرء من قبل الا بصورة ضمنية .



في كتاب « الموقف الروحى للعصر » ، الذى ألفه ياسبرز عام ١٩٣٠ ، يتخذ المؤلف موقف الفكر الناقد للحضارة المعاصرة ، ويحاول طوّل الكتاب أن يهتدى الى مكان للانسان وسط الآلية الشاملة التى أصبحت تحاصر حياته من كل جانب . وحين يتحدث ياسبرز عن الحضارة فهو انما يعنى الحضارة الغربية ، أما غير ذلك من الحضارات فلا تهمة في قليل أو كثير . بل انه في الحالات القليلة التى يحدث فيها عن الحضارات الشرقية أو الزنجية مثلا يردد تلك الأحكام السطحية المحفوظة المألوفة التى لا تنم عن تعمق في الموضوع أو اهتمام به . فالعصر كله ، في رايه ، عصر الغرب ، والقيم السائدة في العالم بأسره هي قيم الغرب ، وفي الغرب سيتقرر مصير الانسان ويتحدد شكل حياته في المستقبل .

وربما كان للمرء أن يلتبس لياسبرز العذر في اغفاله كل ما عدا الغرب في الفترة التى ألف فيها هذا الكتاب ، حين كان الغرب وحده هو المحور الذى تدور حوله كل أحداث العالم . ولكن كتابات ياسبرز المتأخرة تكشف عن نفس هذا التجاهل الغرب لاي نمط للحياة غير النمط الغربى ، وهى تفعل ذلك في الوقت الذى أصبح الاعتراف فيه عاما بالعالم الثالث كقوة لها وزنها في العالم ، وكاسلوب في الحياة له نمطه المميز ،

كنت على الدوام أجد في تفكير كارل ياسبرز شيئا يستغزني ويشير في غريزة القتال . وربما لم يكن في وسعى أن أصف هذا الشيء على وجه التحديد ، ولكنى أستطيع أن أصر عنه ، على نحو لا يخلو من الغموض ، بأنه ذلك التناقض بين نزعة انسانية بدعيها في كتاباته ويحرص على أن يؤكد إيمانه بها ، ونزعة غير انسانية تؤدي إليها هذه الكتابات اذا ما نظر إليها المرء بعين النقد والتحليل ، ولم يكتف بأحد أقواله على علاقتها . أو قل انه التناقض بين كلمات ظاهرة تفيض اعتزازا بالعقل ، ومعان باطنة تهدم ما يستند اليه العقل من وكرات عميقة .

ولقد كان من الطبيعى أن يظل حكمى هذا على ياسبرز غامضا لأن الأساس الوحيد الذى كان يركز عليه هو تلك الكتابات التى تنتمى الى مرحلته الفلسفية الرئيسية ، وهى المرحلة التى توقفت عند أوائل الثلاثينات . وتتميز هذه المرحلة بأن كتاباته فيها كانت نظرية في الغالب ، تنتمى الى مجال علم النفس أو الفلسفة . ولكن ظهور وانتشار مؤلفات المرحلة الثانية من حياته الفكرية ، وهى المرحلة التى بدأت عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية ، والتي يعالج جزء غير قليل منها موضوعات سياسية أو حضارية ، ساعد على إلقاء مزيد من الضوء على الاتجاهات الحقيقية لتفكير ياسبرز ولطريقته في النظر الى المشكلات التى تهدد عالمنا المعاصر . وعلى الرغم من أن مؤلفات هذه المرحلة الثانية ليست أهم ما كتب ، فإنها قد كشفت عما

وفي الوقت الذي ظهرت فيه ، في الشرق الأقصى على الأقل ، اعني في الصين ، وكوريا وفيتنام (ومن قبلهما اليابان) ، روح جديدة سرت في شوب ذات حضارات عريقة ، وهي روح لا يعود من الصمب معها ، لكل مفكر فاحص ، ان يتنبأ بالمكان الذي ستبلغ فيه حضارة المستقبل أوج ازدهارها .

وعلى أية حال فان ياسبرز يحدد ، في مقدمة كتابه هذا ، المشكلة التي يسعى الى مواجهتها ، فيقول ان غرور الانسان المعاصر قد هبأ له الاعتقاد بأنه قادر على فهم العالم بأسره ، والسيطرة عليه وفقاً لرغباته . ولكنه سرعان ما يدرك الحدود التي لا يستطيع أن يتعداها ، فيتولد لديه شعور بالعجز . ومن هنا يأخذ ياسبرز على عاتقه مهمة تحليل أسباب هذا الاحساس بالعجز وفقدان الحيلة ، وبيان الوسيلة التي يستطيع بها الانسان ان يسترد ذاته وسط هذا الضياع العام المحيط به من كل جانب .

وحين يحدد ياسبرز السمات التي تميز العصر الحاضر ، يجد أن أهمها هي ذلك التقدم التكنولوجي السريع ، الذي يخضع للعقلانية الصارمة والحساب الدقيق وقابلية التنبؤ ، وهي سمة تباعد بين الانسان وبين منابع الاحساس والشعور في حياته . كذلك يتسم عصرنا بسيطرة الجماهير ، وهو يعني بالجماهير ذلك التجمع العفوي ، العابر ، المفتقر الى التنظيم ، الذي يسهل التأثير فيه ، وينقاد بسهولة للانفعالات ، ويحيل بطبيعته الى العنف ، ويتشابه افراده ولا يقوم بينهم أي نوع من التمايز . هذه الجماهير ، او الدهماء ، هي المسيطرة على عصرنا الزاهن ، وهي التي تفرض عليه أذواقها ورغباتها ، ويتملقها الحكام ويتقرب اليها قادة الرأي العام .

ولقد أصبحت حياة الانسان ذاتها ، في عصرنا الحاضر ، تنظم على نمط أسلوب العمل في المصانع . ففي المصنع يتم كل شيء في موعده ، ولا يضيع أي شيء هباء ، ويستحيل أن يكون في جميع عملياته أي عنصر لا يمكن التنبؤ به ، بل يخضع كل شيء للحساب الدقيق ، والتخطيط المنظم . وهكذا أصبحت حياتنا . فلم تعد الآلة أسلوباً في الإنتاج فحسب ، بل أصبحت أيضاً أسلوباً في الحياة . أما الوجود الإنساني الحق فقد ضاع وسط هذا التنظيم التكنيكي لحياة الناس .

لقد أصبح العمل اليومي رتيباً ، متكرراً ، مملاً ، لا هدف له . « أصبح الانسان محروماً من العالم ، أن جاز التعبير » . فوجود الانسان أصبح مجرد وظيفة يؤديها للمجتمع ككل . ولكن

الوظيفة - فهما اتسع معناها - لا يمكن أن تستوعب الانسان كله ، من حيث هو شخصية أصيلة متميزة . وهكذا يقوم الصراع بين أولدة تحقيق الذات في الانسان ، وبين التنظيم الشامل الذي تقتضيه الحياة الحديثة .

ان العصر الحاضر يرد الوجود البشري كله الى « العام » ، وفيه يفقد الانسان لذة الاستمتاع بالتجارب الشخصية الفريدة التي لا تتكرر . أما الحياة الخاصة التي يمكن أن تنال للانسان في عالم كهذا فما هي الا سلسلة من حالات الانارة والتعب والرغبة في التجديد ثم نسيان الجديد بدوره ، وذلك في تعاقب أشبه ما يكون بلقطات متقطعة في شريط سينمائي يعرض في سرعة لا هتة .

فهل نجد للفرد مكاناً في مثل هذا العالم الألي ؟ لقد أصبح الفرد قابلاً لأن يستغنى عنه ، ويمكن أن يصل أي فرد آخر محله ، مادامت ماهيته لم تعد شخصيته الفريدة المميزة ، أو كيانه الحق الذي لا يستبدل به أحد ، بل أصبحت هي الوظيفة التي يؤديها من أجل الكل . في مثل هذا العالم يخفى الأفراد التميزون ، وتصبح السيادة لأوساط الناس ، وتحل الكفاءة - أي حسن اداء الوظيفة - محل العبقريّة .

ولكن ، هل جلب هذا التنظيم الآلي للحياة الاطمئنان للناس ، حتى الاوساط منهم ؟ حسينا أن تلقى نظرة حولنا . لنجد الناس أبعد ما يكونون عن راحة البال وهدوء النفس . أن القلق هو الشعور المسيطر على حياة الانسان في هذا العصر . انه قلق ينتاب الانسان في كل ساعاته ، ويحاصره من كل جوانبه : قلق على الحياة ، على المركز والعمل ، على الصحة . « فالوجود كله ليس الا قلقاً » . والاحساس الغالب على الانسان هو الاحساس بهوة سحيقة يخشى في كل لحظة من حياته أن تبتمله .

لست اود أن أستطرد طويلاً في عرض الملامح العامة للصورة القائمة التي رسمها ياسبرز ، في اول الثلاثينات ، للعصر الحاضر ، واللانسان الضائع في عالم لا يكثر به ، ولا يحرص الا على استعمار سير الآلية الشاملة بدقة وانتظام . انها ، على أية حال ، صورة مألوفة ، انضم بفضلها ياسبرز الى صفوف أولئك الذين يرون في الحضارة الصناعية شراً مستطيراً يهدد الوجود الحق للانسان بالصليسياع ، أو يفشي به الى السطحية . وعلى الرغم من أنني لا أريد أن انساق وراء الرغبة الشديدة في مهاجمة هذا

واكتفى بأن تصور تضادا زائفا بين التنظيم التكنولوجي وبين عمق الوجود الإنساني ، وهو تضاد يعكس التقابل التقليدي الحاد بين الروحي والمادى ، الذى يبدو أن ياسبرز قد سلم به ، فى هذا المجال على الأقل ، دون نقد أو تحليل .

على أن الخطأ الأكبر الذى يقع فيه هذا النمط الفكرى الذى يمثل ياسبرز هو أنه حين يحمل على الحاضر ، يفترض ضمنا أن الماضى كان أفضل منه ، دون أن يكون قد توافر لديه من الشواهد ما يكفى لإثبات صحة هذه الدعوى . فكل نقد يوجه إلى حياة الإنسان الآلية السطحية الرتيبة فى العصر الحاضر ، يفترض أن الماضى ، فى جميع عهوده ، أو فى عهد واحد منه على الأقل ، كان يتصف بكل ما يفترق إليه الحاضر من قدرة على تحقيق إمكانات الشخصية الإنسانية ، ومن عناية بالجانب الروحي لحياة الإنسان . ولكن هل يستطيع المرء أن يحدد فترة معينة فى التاريخ توافرت فيها هذه الصفات بدرجة تكفى لكى نقول مطمئنين أنها توفرت بدرجة توافرها فى العصر الحاضر ؟ فى اعتقادى أن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن إلا أن تكون نفيًا قاطعًا .

وأحسب أن أهم أسباب هذا الخطأ هو أنه كلما رجع المرء بفكره إلى الماضى ، اختفت من ذهنه التفاصيل ، ولم يبق إلا المعالم البارزة . وهذه المعالم البارزة ذات طابع إيجابى فى أغلب الأحيان . فنحن لا نذكر من العصور الماضية إلا ثقافتها وشخصياتها الهامة وتراتها الروحي وأثارها الفنية ، أما الحياة اليومية ، بما فيها من تعاسة وفقر ومرض ومجاعات وظلم وجهل ، فلا يدركها إلا المؤرخ المخصص المتعمق ، إذا استطاع . ومن هنا كانت المقارنة بين الحاضر والماضى غير سليمة من حيث المبدأ : إذ أننا نتناول من الحاضر تفاصيله وننقدونها ، على حين أننا لا نأخذ من الماضى إلا معالمه البارزة فلا نجد فيه إلا ما يستحق المدح . وتلك بلا شك نظرة رومانتيكية إلى الماضى ، تؤدي حتمًا إلى تضالٍ قيمة العصر الحاضر والتعامل عليه إذا ما قورن بأى عصر سابق .

فى عصرنا هذا يحتل العلم مكانة خاصة ، فهو « آله العصر » ، يتصور الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يجتاز كل ما يصادفه ، ويصنّعه ، من عقبات . ولكن العلم ، فى رأى ياسبرز ، لا بد أن يكون قاصرًا محدودًا . أنه لا يستطيع أن يكتفى بنفسه ، بل هو محاط بنوع من « الأيمان » فى كل جوانبه : فالقوة التى تدفع الإنسان إلى

اللون الشائع من الوان التفكير ، فاتى أود مع ذلك أن أشير إلى بعض المآخذ التى ينبغى أن يتنبه إليها المرء قبل أن ينزلق مع ياسبرز وأشباهه فى طريقة التفكير هذه ، التى تجمع بين الجاذبية والخطورة فى آن واحد .

هذه الطريقة فى التفكير تتسم بتجاهل غريب للأمر الواقع ، أو بالدخول معه فى معركة خاسرة لا تؤدي إلى نهاية الأمر إلا إلى شعور الإنسان بالعجز . والحسرة إزاء عالم موجود بالفعل ، ويستحيل إنكار حقيقته . والواقع أن مهمة الفكر الحقيقية ليست فى رأى محاربة هذا الأمر الواقع ، الذى يتمثل فى التقدم التكنولوجي والتنظيم العقلاني لحياة الإنسان ، بل هى قبوله والترحيب به ، والسعى بقدر الإمكان إلى الاستفادة منه فى تعميق حياة الإنسان الروحية . فالتقدم التكنولوجي قد وجد ليبقى ، وليس لمة وسيلة لإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء ، والمفكر الذى يفهم عصره حقًا هو ذلك الذى يعترف بهذه الحقيقة ، ويرتفع بالوجود الإنساني الأصيل إلى مستواها . أما موقف العناد والتحامل على الواقع الذى لا سبيل إلى الرجوع فيه ، فهو أشبه بمناطحة صخرة تعلم مقدما أنها لن تعظم .

على أن هذا لا يعنى أن نقد العصر محرم على الفكر الأصيل ، أو أن من واجب مثل هذا المفكر أن يقبل عصره بكل جوانبه الانجسابية والسلبية . فكل مفكر كبير كان ناقدًا لعصره بمعنى ما . ولكن هذا النقد ينبغى أن ينصب على الأسباب الحقيقية لنقائص العصر ، لا على العصر ذاته ككل . ولا جدال فى أن أى تفكير موضوعى نزبه فى أسباب انهيار الإنسان فى هذا العصر ، كفيل بأن يوصلنا إلى نتيجة ضرورية هى أن التنظيم التكنولوجي ليس هو الآفة ، بل أن هذا التنظيم يمكن أن يكون مصدر خير عميم للبشر ، لو عرفنا كيف نستغله لصالح الإنسان .

فمن الممكن أن يكون للتنظيم التكنولوجي تأثير إيجابى على حياة الروح ذاتها ، وعلى تحقيق الإنسان لوجوده الأصيل . وهو جانب أغفله ياسبرز أغفالا تامًا . ولنضرب لذلك مثلا واحداً : فبفضل التكنولوجيا استطاع الإنسان أن يدخل فى بيته روائع الأعمال الفنية ، كالنسخ الدقيقة للوحات العالمية ، أو روائع الموسيقى الكلاسيكية ، وبذلك أتاح لأكثر عدد ممكن من الناس فرصة الاستمتاع بتخارب روحية عميقة لم تكن متاحة من قبل إلا لأقلية محظوظة من البشر . وما هذا إلا مثل واحد للتأثير الإيجابى الذى يمكن أن تحدثه التكنولوجيا فى الوجود الإنساني الأصيل . أما ياسبرز فقد أسقط هذا التأثير من حسابه ،

البحث العلمي لا تنتمي الى مجال العلم ذاته ، وإنما هي نوع من الايمان . والهدف الذي يكتسب الانسان المعرفة العلمية من اجله لا يستمد من مجال العلم ، بل من مجال الايمان .

وهكذا يعضي ياسبرز في كتابه « الايمان الفلسفي » في نقد الروح العلمية ، فيبين حدودها التي لا تستطيع أن تتعداها ، ويؤكد أنها لا تستطيع أن تستوعب كل جوانب الروح الإنسانية ، بل هي في حاجة دائمة الى ايمان يكملها . ولا بأس من أي نقد كهذا حين يكون الهدف منه هو تنبيه العقل العلمي الى فضيلة التواضع ، وإقناعه بأن لحياة الانسان جوانب أخرى لا يستوعبها العلم كلها . ولكن ياسبرز يعضي في هذا النقد الى حد يحس معه المرء بأنه يتحول تدريجياً الى شخص معاد للعلم ، ويأنه يسمى عامداً الى تضيق رقعة العلم لكي يوسع رقعة الايمان . وبالفعل يخرج المرء من كتابه « الايمان الفلسفي » هذا ، وكذلك من كتابه الذي أشرنا اليه من قبل ، بانتطاع عام هو أن العلم يحاول أن يكون موضوعياً ولكنه يعجز عن ذلك لأن القوى التي تتحكم فيه غير موضوعية ، ويحاول أن يكون شاملاً ولكنه يعجز عن ذلك لأن الحياة أوسع من أن ينظمها كلها العلم . ومجمل القول أن ياسبرز ، في نقده للعقل العلمي ، يعطي المرء احساساً بأنه ينقد وقد عقد العزم على الهدم لا على البناء .

ولكن الغريب في أمر فيلسوفنا هذا هو أنه حين يصادف فلسفات من النوع الذي يعاديه ، بوجه ألبها نقده باسم الدفاع عن العلم ، ويستعين في ذلك بفهم للمضاد لذلك الذي عرضه صراحة في كتبه التي أشرنا اليها . ففي كتيب بعنوان « العقل واللاعقل في عصرنا » - وهو كتيب ينتمي الى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية - يوجه ياسبرز هجومه الى الاتجاهين الفلسفيين يري كلاهما مفتقرا الى « الموضوعية » العلمية ، ومرتكزا على ايمان مشترك في ثوب العلم والمعرفة . هذان الاتجاهان هما الماركسية ، والتحليل النفسي ، اللذان يقان في خطأ الارتفاع بمعرفه محدودة الى مرتبة العلم الكلي المطلق .

فكل علم محدود بطبيعته ، ولا يمكن أن يكون مطلقاً . وتعبير « العلم الشامل » تناقض في الألفاظ ، إذ أن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع أن تصل الى تكوين مركب شامل للمعرفة ، أما العلم فهو نوع من المنهجية المنظمة التي تعلمنا كيف نكتشف هذا الموضوع المحدد . أو ذلك . هذا الفهم للعلم يهضمنا من خطأ الارتفاع بمستوى المطلق الذي نعرفه مقدماً ونوجه أبحاثنا نحوه ، وهو الخطأ الذي يقع فيه كل اتجاه فكري

يستخدم العلم أداة للوصول الى معرفة شاملة بالعالم أو بالتاريخ أو بالحضارة الإنسانية ، كما هي الحال في التحليل النفسي أو الماركسية .

على أن العلم نفسه لا يكتفي بذاته ، ونحن أنفسنا لا نكتفي به بل نحاول تجاوز حدوده ، والوصول الى الحقيقة في كليتها ، لا الى موضوعات في العالم يستطيع العلم أن ينتقل من الواحد منها الى الآخر الى غير حدود . فيحين نبعث دائماً من وراء العلم عصباً هو « أكثر » من العلم ، ولكن المشكلة هي : هل نبحث عن هذا « الأكثر » بالعقل أم باللاعقل ؟ ان الكثيرين قد اتخذوا من « اللاعقل » وسيلة لاكمال ما يعجز عنه العلم . وقد اتخذ هذا اللاعقل ، في رأي ياسبرز ، اشكالا متباينة : فهو قد اتخذ طابعاً شاعرياً عند نيتشه ، أو علمياً عند ماركس . وفي كلتا الحالتين نجد الفكر أشبه بالساحر الذي يخطف الباب الناس ويجمع حوله أنصاراً كثيرين ، ولكنه لا يبذل جهداً كبيراً في اقتناع العقول ، ويلجأ في سبيل نشر دعوته الى نفس الوسيلة على الدوام ، وهي تقديم نظرة كلية شاملة الى الأشياء ، يكون هو ذاته مركزها ومحورها .

ولكن هل يحق لياسبرز ، في ضوء نظريته المعروفة الى العلم ، أن يوجه الى خصومه نقداً كهذا ؟ ان هذا النقد يفترض مقدماً ايماناً بالعلم يتجاوز بكثير نطاق الثقة المحدودة التي كان ياسبرز يولها العلم طوال تفكيره الفلسفي . وعلى حين أن ارتكاز العلم على الايمان كان في نظره على الدوام جزءاً من ماهية العلم ذاته ، فإنه يصبح الآن مظهراً من مظاهر ضعف الروح العلمية واقتارها الى الموضوعية . وهكذا يبدو أن ياسبرز ، حين يواجه خصوماً ينسبون الى تفكيرهم صفة العلمية ، يلجأ في محاربتهم لهم الى تأكيد موضوعية العلم ومنهجية العقلية ، أما حين يقارن بين مجال العلم ومجال الايمان فإنه يتبدل ويميل الى تطبيق نطاق العلم وتأكيد عجزه عن تحقيق ما يدعيه لنفسه من أهداف . والموقف الثاني ، على أية حال ، هو الذي يغلب على تفكير ياسبرز .

مثل هذا الاتجاه الفكري ، ومثل هذا الموقف من العلم ومن التكنولوجيا ومن التقدم الحضاري بوجه عام ، يوحى بأننا ازاء فيلسوف يغلب على تفكيره النزعة المحافظة . ذلك لأن اتصال التجديد والتغيير هم في أغلب الاحيان مؤمنون بالعلم وبقدرته على بسط سلطانه على كل الآفاق . وهم لا يقبلون أن يجعلوا من فلسفتهم

بما لاحتاج الى مزيد من الوضوح - ذلك هو كتاب « الحرية واعادة التوحيد » ، الذي يتناول المشكلة الالمانية ، والذي يعد من اواخر ما كتب . كان ياسبرز قد ادلى بحدث تليفزيوني مع صحفي الماني اسمه « تيلو كوخ » Thilo Koch ، واثار هذا الحديث ضجة كبرى نظرا الى ماتضمنه من آراء غير مألوفة عن المشكلة الالمانية ، فكتب ياسبرز بضع مقالات في مجلة Die Zeit الالمانية عام ١٩٦٠ لكي يبرر الآراء التي عرضها في هذا الحديث . وهذه المقالات ، بالإضافة الى الحديث الأصلي ، هي التي تؤلف مادة هذا الكتاب .

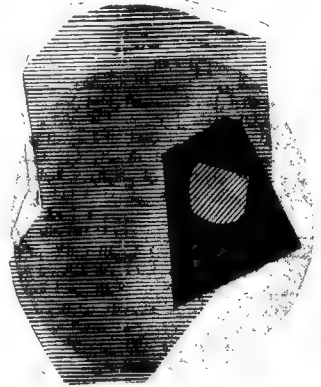
ومنذ صفحات الكتاب الاولى نجد ياسبرز يقسم العالم الى كتلتين : كتلة المذهب الشمولي ، الذي يفتقر الى الحرية ، والكتلة الغربية التي هي في رايه الكتلة الحرة بالمعنى الصحيح . الاولى عدوانية تقدم الى الجماهير الغفيرة وعودا لا تحققها ، والثانية حاملة لواء الحرية والكرامة الانسانية .

والموضوع المباشر الذي يتصدى له ياسبرز هو موضوع اعادة توحيد المانيا فهو يرى أن من واجب المانيا الغربية أن تتخلى عن فكرة اعادة التوحيد ، وأن تتنازل عن اعادة المانيا الى حدودها التي اكتسبتها منذ أيام بسمارك ، لأن تلك ، على اية حال ، حدود حديثة نسبيا ، لا ترجع الى أكثر من سبعين عاما (قبل الحرب العالمية الثانية) . والمشكلة الكبرى في رايه ليست اعادة التوحيد ، بل « الحرية » . فعلى الألمان أن يركزوا جهودهم على تحقيق الحرية لآخوانهم في الشرق ، أما محاولة ضمهم اليهم مرة أخرى فهي هدف يستحيل تحقيقه في ظروف العالم الراهنة .

ان ياسبرز ينظر الى المانيا الشرقية ، لا على انها دولة ، بل على انها « اقليم اعتدت على استقلاله سلطة اجنبية » . ثم يتساءل : « كيف يمكن انقاذ آخواننا في الشرق من العبودية ؟ اليس هناك طريق سوى اعادة التوحيد ؟ » ان هذا الطريق يؤدي الى ظهور النزعات الوطنية المتطرفة التي عانت منها المانيا في ايام هتلر . ولذلك يرد ياسبرز بقوله : « ان الوحدة التي نهمنا اليوم هي الوحدة الكونفدرالية لاوروبا ، ووحدة أوروبا مع أمريكا » . (ص ٢٥ من الترجمة الفرنسية) .

وفي راي ياسبرز ان الوضع الحالي في المانيا ، وان كان قد ترمب على الحرب ، فانه لا يمكن أن يتغير بالحرب ، لأن القنبلة النووية ستقتضي عندئذ على الجميع ، (ومعنى ذلك أنه لو لم

اداة لتكبييل العلم وتضييق نطاقه . وحتى لو كانوا على يقين من أن العلم في مرحلته الراهنة عاجز في مجالات كثيرة ، فانهم يعملون الى جانب التفاؤل ، ويؤمنون بأن المستقبل كفيلا بأن يمنح العلم القدرة على اثبات وجوده في المجالات التي يقف امامها اليوم عاجزا . فلو حكمنا على ياسبرز بنسأء على فلسفته النظرية وحدها ، لكان من المحتم ان نستنتج ان فكره يسير في الاتجاه المحافظ .



على ان ياسبرز ذاته قد كلفنا مثوبة الاستنتاج ، وأعرب في كثير من المواضع (ولا سيما في الفترة الثانية من تفكيره ، التي أعقبت الحرب العالمية الثانية) ، عن اتجاهاته السياسية على نحو لا لبس فيه ولا غموض ، فاذا بهما اتجاهات تندرج قطعا ضمن الفئة التي يطلق عليها في المصطلح السياسي اسم اليمين المتطرف .

ولسنا نود أن نتحدث عن كتابه الذي اثار ضجة كبيرة ، وهو « القنبلة الذرية ومستقبل البشرية » ، اذ أن هذا الموضوع قد عولج في بلدنا بما فيه الكفاية . بل ان هناك كتابا آخر تلقى على آرائه السياسية ضوعا ساطعا ، ويعرض اتجاهاته ازاء صراع القوى في عالمنا المعاصر

لنا في الموقف العالمي الراهن ، فالحد من سيادتنا هو شرط بقائنا ، وهو وحده الذي يحميننا من روسيا ، وكذلك من القوى التي تقبّرت داخلنا أيام حكم هتلر » : (ص ١١١) . ومن هنا كان ياسيرز يعارض الأصوات التي دعت - من بين صفوف اليمين ذاته - الى وقوف أوروبا ضد أمريكا ، أو استقلالها عنها ، مثل ديوجل ، ويتخذ من اديناور في تهاككه على أمريكا مثلا أعلى له .

والحق أن الضجة التي أثارها آراء ياسيرز هذه انما تدل على أنه ، برغم خضوعه للدليل للغرب ، ولأمريكا بالذات ، التي يؤكد أنها هي مصدر نعمة ألمانيا الغربية (« أننا في ألمانيا الغربية أحرار بفضل كرم المنتصرين - لا بفضلنا نحن ») - برغم هذا كله ، لم يستطع أن يحظى باحترام مواطنيه أنفسهم ، حتى لقد حلق مراسيل إحدى الصحف على آرائه بقوله : « لقد أطلق كارل ياسيرز في مقابله التلفزيونية قوى المعارضة الساخطة من الأحزاب والمنظمات السياسية والجرائد اليومية في الجمهورية الاتحادية » . والواقع أن خروشوف نفسه لم ينجح أبدا في أن يثير ضده مظاهرة اجماعية كهذه ! » .

• تلك المقارنة بينه وبين خروشوف - الخصم الأكبر لألمانيا الغربية في ذلك الحين - ليست مجرد مبالغة كلامية ، بل هي تحليل لإدانة ضمنية عميقة : هي الفرق بين الاحترام الذي يلقاه الخصم العنيد المتمسك بموقفه ، والأزدراء الذي يقابل به النصر حين يكون متهاككا متداعيا ، « ملكيا أكثر من الملك » . ألم يصل حقد ياسيرز الى حد التفكير في أمور لا تجلب عليه سوى السخرية والأزدراء ؟ لقد أعرب مثلا عن خوفه من أن تؤدي قلة الأيدي العاملة في ألمانيا الشرقية (التي يسميها دائما بالمنطقة المحتلة أو ماشابهة ذلك من الاسماء) الى قيام الروس بجلب عدة ملايين من الصينيين للعمل فيها ، فيكون في ذلك أيضا حل لمشكلة زيادة السكان في الصين ! (ص ١٢٩) .

ان مشكلة ياسيرز الكبرى في هذا الصدد هي أنه ، برغم كل قدراته الفكرية التحليلية ، لم يحاول لحظة واحدة أن يتوقف ليسأل نفسه عن معنى « الحرية » السائدة في العالم الغربي ، ولم يبذل أي جهد لتحليل هذا المفهوم ، وهو الذي كتب من الصفحات الوفا مؤلفة في تحليل مفاهيم أقل أهمية بكثير من هذا المفهوم الحيوي . حقا انه حلل معنى الحرية في مواضع أخرى ، ولا سيما في كتابه الأكبر « الفلسفة » ،

تكن هناك قبيلة ذرية ، لكان من الجائز ان يدعو ياسيرز الى تغير هذا الوضع بالحرب !) ان وضع التقسيم هذا هو الجزء الذي استحقه الألمان نتيجة لتعاونهم مع هتلر ، وعلى الألمان ان يتحملوا مسئوليتهم من ذلك ، ولا يحاولوا إعادة دولة بسمارك ، والا تسببوا في فناء البشرية ، كما كانوا منذ عام ١٩٣٣ سببا في تعاستها . وفي هذا الصدد ينبغي ان نعود الى الرأي الذي عرضه ياسيرز في كتاب آخر ظهر بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، هو « الذنب الألماني » . في هذا الكتاب يفرق ياسيرز بين مفهومين رئيسيين متعلقين بفكرة الذنب : فهناك الخطأ الأخلاقي ، والجريمة من جهة ، والمسئولية السياسية من جهة أخرى . أما الخطأ الأخلاقي فلا يمكن ان ينسب الا الى عدد قليل من الألمان ، والجريمة بالذات لم يترفعها الا عدد قليل جدا منهم (!) وأما المسئولية السياسية فشيء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . « فمن كان يعيش في بلد ، ولم يهاجر بحيث لا يعود متضامنا مع الدولة ، ومن لم يقصد لمنع الجريمة في هذا البلد ، مسئول سياسيا ، ويجب ان يتحمل تبعات مسئوليته لعم المدّنيين الآخرين » . واذن - فطلي الألمان ان يتحملوا انقسامهم بوصفه نتيجة ضرورية لمسئوليتهم السياسية عن العهد النازي .

سعادة التوحيد اذن مطلب ثانوي ، نسبي ، اما الحرية فهي المطلب المطلق . واذا لم يكن ثمة مفر من الاختيار بين الأمرين ، فان للحرية الاولوية دون أدنى شك . ومع ذلك فإن الألمان في رأي ياسيرز يحتاجون الى مران طويل على الحرية ، لأنهم اعتادوا الاستبداد وأبدوه طويلا . وقد أورد ياسيرز في كتابه نص محادثة عجيبة دارت بينه وبين أحد المسئولين الأمريكيين ، سألها فيها هذا الأخير عن رأيه في ادخال نظام برلماني في ألمانيا بعد الحرب مباشرة ، فكان من رأي ياسيرز ان الحرية ينبغي ان تمتع بالتدريج لشعب لا يقدرها ولم يعتدها بعد ، وأن الحرية المفاجئة قد تؤدي الى هدم بذور الحرية الأولى في نفس هذا الشعب - بينما كان رد الأمريكي (الذي وجدها فرصة لا تفوت) هو ان الأمريكيين لا يستطيعون الانتظار طويلا في منح الحرية لأن هذا « ضد مبادئهم » (ص ١٠٣ - ١٠٥) .

ولخص ياسيرز موقفه في هذا الصدد فيقول : « لو تصاننا دون قيد او شرط مع الغرب بأكمله ، تحت السيطرة الفعلية لأمريكا ، لأمكننا أن نضمن الحرية السياسية الداخلية ، وأن نضمن كذلك أمننا نسبيا ، هو الوحيد المتاح

ولكن بما كان يعنيه عندئذ كان الجزية الوجودية، التي هي جزء من كيان الإنسان ، لا الحرية السياسية أو الاجتماعية التي يكتسبها بعض الناس وبمقدار البعض الآخر ، والتي يحتاج بلوغها الى جهد وكفاح .

لم يحاول ياسبرز أن يتجاوز نطاق الحرية الشكلية الظاهرية في العالم الغربي لينفذ الى العوامل الخفية المعقدة التي تتحكم في تشكيل الرأي العام الغربي دون وعي منه ، بحيث يبدو هذا الرأي العام معبرا عن نفسه وهو في حقيقة الامر يردد آراء القسوى الخفية التي تتحكم في الصحافة والإذاعة ووسائل التعبير المختلفة ، عن طريق الإعلان والسيطرة المالية والإدارية .

لم يحاول ياسبرز أن يقارن بين حرية الغرب المزعومة داخل بلاده ، وبين استعباده لشعوب المستعمر ، واستنزافه لوارد الشعوب شبه المستعمرة ، ولم يرتفع له صوت يندد بهذا النوع من العبودية والاسترقاق ، بل أن بكاهه كله لم ينصب الا على « مواطنيه في الشرق » ! لم يحاول ياسبرز أن يفكر بعمق في معنى تلك الحرية التي تكون حصيلة النهائية هي شن الحروب وإحاقه الكوارث بالشعوب .

وإنصافا له أقول انه تنبه في أحد مواضع كتابه الى الفارق بين الديمقراطية الشكلية والديمقراطية الحقيقية ، وكان ذلك في صدد الحديث عن تلك الأغلبية التي اقترعت في ألمانيا لصالح هتلر ، فقال : « عندما تقوم أغلبية بهدم الحرية ذاتها ، وتجعل شخصا خارجا عن القانون يفعل ما يحلو له ، لا تعود تلك أغلبية ديمقراطية » .

وهذا رأي صحيح كل الصحة ، ولو طبقناه على تلك الأغلبية التي اقترعت لصالح جونسون ، لأصبح الكلام متسقا كل الاتساق ، ولا نطبق بدقة على موقف الناخب الأمريكي الذي يظن نفسه « حرا » أزاء سفاح فيتنام ، ومنكر الحقوق المشروعة للفلسطينيين . ولكن ياسبرز ، للأسف البالغ ، لم يرق بهذا التطبيق .

وعلى أية حال فقد عاش ياسبرز ليشهد أعنف مراحل حرب فيتنام وأكثرها وحشية ، ولم يرتفع له صوت باستنكارها . كذلك عاش ياسبرز ليشهد أبشع فصول المأساة الفلسطينية ... ولكن هذه ، على أية حال ، قصة أخرى : فقد كانت زوجته يهودية ، وكان لها عليه ، فيما يبدو ، سلطان غير قليل .

انني لعلى يقين من أن الكثيرين من قراء هذا المقال سوف يحتجون بصمت لأنني حاسمت ياسبرز فيه على آرائه السياسية في الوقت الذي

كانت رسالته فيه ، طوال الجزء الأكبر من حياته الفكرية ، فلسفية قبل كل شيء . على أن ياسبرز ذاته كفيلا يالد على هذا الاحتجاج : اذ هو بدافع نفسه عن تدخل الفلسفة في السياسة ، مؤكدا أن الفيلسوف قد لا ينجح في أمور السياسة اليومية التفصيلية ، ولكنه قادر على أن يلقى ضوءا ساطعا على السياسة العميقة الذي ، والاتجاهات العامة لثلاثون الحكم ، وهو يرفض بشدة الرأي الذي يتهم الفلسفة بأنها خيالية واهمة ، تشيد قصورا في الهواء ، ويدافع عن حق الفيلسوف في أن يتدخل في الأمور السياسية ، بل يؤكد أن من واجب الفلسفة أن تواجه الواقع وتتغلغل في صميم الحياة (ص ١٨ - ١٩) .

ولقد أكد ياسبرز ، في مستهل الحديث التليفزيوني الذي أشرت اليه من قبل ، أن الفلاسفة كانوا على الدوام يبدون آراءهم في السياسة ، وأن هذا يصدق على أعظم الفلاسفة في التاريخ ، مثل كانت وهيجل ونيتشة (ومن قبلهم أفلاطون بالطبع) . ولنستمع اليه وهو يقول : « لقد بدت لي الفلسفة منذ شبابي شيئا مختلفا كل الاختلاف من مجرد قراءة كتب بدعة أو البقاء بمعزل عن العالم . فهي ، على عكس ذلك ، بدت لي شيئا يرشدني ويبحث في القوة عن طريق فهم الواقع الحاضر لعالمى ولذاتي . . . ففي الوقت الحالي ، وبالنسبة لي على الأقل ، يبدو لي من الواضح أن الأرستقراطية (الفكرية) أصبحت اليوم عتيقة بالية ، وأن الإنسان الذي يفكر بتغيير أن يفعل شيئا ينبغي له أن يسير في الطرقات ، أن جاز هذا التعبير ، وأن الفلسفة يجب أن تثبت ، من الآن فصاعدا ، أنها قادرة على الإحتذاء الى الصيغ أو نمث المشاعر الدافعة التي يمكنها أن تنتشر بين الناس » (ص ١٩٥ - ١٩٦)

ذلك هو رأي ياسبرز في العلاقة بين الفلسفة والسياسة ، فهل يمكن أن تكون النتيجة الوحيدة التي يوصل اليها فلسفة « تسير في الطرقات » هي أن الفيلسوف ، بوعامة أمريكا ، هو وحده حامى حما الحرية في العصر المعاصر ؟ هل هذه هي الصيغة التي يمكن حقاً أن « تنتشر بين الناس » ؟ ذلك ، على أية حال ، هو المدى الذي بلغه تفكير ياسبرز السياسي ، وعلى الرغم من أن هذا التفكير لم يحقق نتائج تشرفه كفيلسوف ، فقد كان لزاما علينا أن نعرضه عرضا صريحا مباشرا ، ليكون « خلفية » ضرورية تأمل القارئ في قصورها ما ستقدمه اليه محلة « الفكر المعاصر » فيما بعد من آراء لهذا الفيلسوف الذي كان ، برغم كل شيء ، شخصية لها أهميتها في عالمنا الفكري في

فؤاد زكريا

لينين... والمثقفون

بمناسبة مرور ١٠٠ عام على ميلاده

ب . الأكسيف



انه في ظل المرحلة الحالية من تطور المجتمع ، لا يستقيم الانتاج والحياة الروحية بحال دون الاستماتة بجهاز مركب من مهن اصحاب الباقات البيضاء ، فان وضع الطبقة المثقفة يتم استقطابه سياسيا بما يتفق والتركييب الطبقي للمجتمع . فالطبقة المثقفة تعتقد آراء سياسية متباينة ، ويمكن تقسيمها الى البرجوازية والبرجوازية المحقرة والبروليتارية . ويقول لينين : « **الطبقة المثقفة** ، في غاية من الوعي وفي غاية من التصميم وفي غاية من الدقة ، تعكس وتعبر عن تطور الاهتمامات الطبقة والتجمعات السياسية في المجتمع كله » .

لقد قام حزب البلاشفة ، مسلحا بنظرية لينين ، ولأول مرة في التاريخ ، بتجربة جريئة في سبيل تغيير الطابع الاجتماعي للطبقة المثقفة التي كانت تتألف أساسا في الفترة السابقة على الثورة من البرجوازية والبرجوازية المحقرة . وقد بذلت كثير من الجهود في سبيل اجتذابها الى البناء الشيوعي وفي تحقيق وحدتها الأيدولوجية والسياسية مع الطبقة العاملة . ولا تزال أفكار لينين الى اليوم تحثب المزيد من القطاعات الجديدة لدى الطبقات المثقفة الى صف البروليتاريا في الدول الرأسمالية .

وفي ظل هذه الظروف يحاول أيدولوجيو الشيوعية المضادة ان يشوهوا أفكار ف . ا . لينين حول موقفه من الطبقة المثقفة فيما قبل الثورة والدعاية البرجوازية تبغى تضليل الرأي العام ، وتسمى الى نذر بذور الشقاق أو احياء الخصومة القديمة بين الطبقة المثقفة والطبقة العاملة .

ومنذ الأيام الأولى لقيام الدولة السوفيتية ، اعتبر ف . ا . لينين أساليب الشيوعيين في التعامل مع المثقفين البرجوازيين (**الأطباء والمهندسين والمدرسين** .. الخ) جزءا مكونا للثورة الثاقلية الاشتراكية ، وعصرا ضروريا في بناء الأساس المادي والفني للاشتراكية في بلادنا .

ونظر الحزب الى ذلك البناء المعقود كله من المعارف المتخصصة وحملتها أي المثقفين ، على أنها الميراث العلي الذي آل الي أيدي البروليتاريا عن الرأسمالية . ولم يسكن لدى الدولة السوفيتية الناشئة ، من جراء بعض الظروف التاريخية ، العدد الكافي من المثقفين البروليتاريين . كما لم يكن من الممكن الانتظار حتى يتم تدرب وتأهيل الأخصائيين الشبان في المدارس العليا . قال لينين : « **اننا نريد ان نبني الاشتراكية على الفور ، من المادة التي خلفتها لنا الرأسمالية ، منذ هذه اللحظة ، دون انتظار الأشخاص الذين سيجري تدريبهم ، هذا اذا كان لنا ان نمضي هذه الفترة** »

وجه ف . ا . لينين في مؤلفاته ، اهتماما كبيرا الى الطبقة المثقفة ووضعها الاجتماعي ودورها في التقدم الاجتماعي وموقف الحزب الشيوعي منها .

وقد برهن لينين على ضعف الأساس النظري الذي تقوم عليه محاولات الأيدولوجيين البرجوازيين لتصوير الطبقة المثقفة في صورة قوة مستقلة « **ترتفع فوق الطبقات** » وتختلف اعتماداتها السياسية ، في زعمهم عن اهتمامات الطبقات المناضلة . والنظرية التي وضعها لينين حول الطبقة المثقفة تميزنا اليوم على اثبات بطلان افتراضات الانتهازيين اليمينيين حول الدور « **الخاص** » الذي تلعبه الطبقة المثقفة في زعامة ما يسمى « **بثورة الشيوعية الانسانية** » فضلا عن فضع فوضوية البرجوازية الصغيرة ذات النمط « **الماركوسي** » التي تزعم أن الثورة لا يمكن أن تتحقق الا بواسطة « **ذلك الفريق الذي يخرج عن نطاق العملية الانتاجية** » .

ان تعاليم ف . ا . لينين حول الطبقة المثقفة ثم الحقائق المتعلقة بوضعها الحقيقي في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية ، ليدحضان افتراءات مناهضي الشيوعية في الوقت الحاضر وادعاءاتهم القائلة بأن ثمة طبقة مميزة مستقلة خاصة ، هي الطبقة المثقفة ، قد نشأت في الاتحاد السوفيتي .

وقد صرح لينين بقوله ان الطبقة المثقفة في ظل الاشتراكية ، كما في ظل الرأسمالية « **ليست بطبقة مستقلة اقتصاديا ومن ثم فهي لا تمثل أية قوة سياسية مستقلة** » . وهي بوصفها طبقة اجتماعية ، لا ترتبط مباشرة بالانماط المعروفة للملكية وسائل الانتاج . وعلى الرغم من

في العمل • لدينا أخصائيون برجوازيون ، لا أقل ولا أكثر .. وإذا لم تبنوا مجتمعاً شيوعياً بهذه المادة ، فلستم غير مجتمعين متشددين بالكلمات •

وقد قام ف ١٠ • لينين بتلخيص المذهب الماركسي فيما يتعلق بخطه التكتيكية ، ملئنا عن الحاجة الى اجتذاب الطبقة المثقفة البرجوازية على نطاق واسع الى بناء الاشتراكية • ولكن ذلك لم يكن ممناً على الاطلاق التهادن الايديولوجي معها أو منحها بعض التنازلات • وعلاوة على ذلك فقد طالب ف ١٠ • لينين بتنفيذ القاعدة القائلة : **« بالاجتذاب بالإضافة الى الحصر »** وتتضمن فكرة **« الحصر »** أولاً ، الردع الصادر لاية أعمال ثورية من جانب المثقفين البرجوازيين (وكما اشار ف ١٠ • لينين : **« فالكيمياء والثورة المضادة لا ينفي أحدهما الآخر »**) ثانياً ، حتمية الكفاح الايديولوجي وضرورة إعادة تعليم الطبقة المثقفة البرجوازية ايدولوجياً وسياسياً • ولا تضر عملية **« الاجتذاب »** بالمكاسب الاشتراكية الا في حالة قيام الحزب الشيوعي بدوره القيادي والتوجيهي في كل من المجالين التنظيمي والايدولوجي •

ان القاعدة التي وضعها لينين والقائلة **« باتحاد العلم والعمال »** نهبت الشيوعيين الى ضرورة كفالة التطور السياسي للطبقة المثقفة فيما قبل الثورة ، كما ان فكرة **« الوحدة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية »** انه تتطلب التوسع في هذه العملية وضمان سير التطور الفلسفي والايدولوجي والمنهجي العام لدى المثقفين في اتجاه المادية الديالكتيكية •

لقد اهاب ف ١٠ • لينين والحزب الذي كان يرأسه بجميع القوى العاملة أن تخلق الظروف الهائلة الملائمة لعمل الاخصائيين وأن تقيم علاقتها بهم على أساس من التعاون الاخرى الذي تحكمه ظروف العمل • وقد اشار برنامج الحزب الروسي (البلشفي) في المؤتمر الثامن للحزب الى ضرورة **« احاطة الاخصائيين البرجوازيين بظروف العمل الاخرى المشتركة ، في ظل التعاون الوثيق مع جمهرة العمال العاديين ، وبتوجيه من الشيوعيين الواعين ، وبذلك يتدمج التفاهم المشترك وتتعزز وحدة العمال الديويين والذهنيين الذين باعد بينهم النظام الرأسمالي »** •

• وعلمنا لينين كيف توجه على النحو الصحيح عمل الاخصائيين في ميداني العلم والهندسة • كما نصح الشيوعيين أنفسهم بالتصق في دراسة

تخصصاتهم ، ومحاولة تحليل نتائج أبحاث الخبراء وتصحيحها على أساس من التجربة العملية والدارسة التفصيلية للموضوع •

وقد عاون على تحقيق خطط اجتذاب الاخصائيين البرجوازيين التي وضعها الحزب ، بعض ممثل الثقافة والعلم ذوي الأصالة ممن قبلوا بالسلطة السوفيتية ، من أمثال م ١٠ • جوركسي و ك ١٠ • تيمريازيف •

واوصى ف ١٠ • لينين ، رغبة منه في التقريب بين ممثل العلم والعمل أكثر فاكتر ، بأن يهتد بالمناصب الخطيرة المتعلقة بالتعاون مع الاخصائيين البرجوازيين الى دعاة الماركسيين من ذوي الثقافة العالية مثل م ١٠ • ف • لوناشاروف ، و ف ١٠ • دوزونسكي وم ١٠ • ن • بوكروفسكي و ج ١٠ • م • كوزنزا نوفسكي وغيرهم •

وخلال فترة التدخل العسكري الاجنبي ، وفي ظروف المجاعة والدمار الاقتصادي ، اتخذ الحزب الشيوعي عددا من التدابير لتطوير العلم والثقافة وتحسين احوال العمل بالنسبة للعلماء • ويعلم الجميع بذلك التأييد والعون المباشرين للذين اولواهم ف ١٠ • لينين فضلاً عن أجهزة الدولة السوفيتية في ذلك الوقت ، كلاً من **أ ب • بافلوف و ك ١٠ • تسيكولوفسكي و أ ١٠ • ن • باخ و ن ١٠ • زوكوفسكي و أ ١٠ • فاميشورين** وكثير غيرهم من العلماء • ففي شهر أكتوبر سنة ١٩١٨ صدر قرار ينص على التدابير التي تتخذ لتحسين احوال العلماء ، كما ظهر في شهر ديسمبر سنة ١٩١٩ قرار لجلس القوميساريين الشعبيين حول اجراءات صيانة القوى العلمية الروسية • وقد تشكلت لجنة بتروجرار لتحسين احوال الميشينية لدى العلماء لتنفيذ قرار ديسمبر سنة ١٩١٩ ، وأعيد تنظيم هذه اللجنة فيما بعد تحت اسم اللجنة المركزية •

ولم تكن أساليب العنف ، كما يزعم اليوم ايدولوجيو الشيوعية المضادة ، بل مطلق الأحداث التاريخية ونشاط الشيوعيين الثقليين ، هما اللذان حملا جانباً كبيراً من مثقفي ما قبل الثورة الى الانحياز الى جانب الحكومة • فقد انضم خيرة مثيلهم الى الحزب الشيوعي • وعلى خلاف ما يقال من أن الشيوعيين **« سحقوا »** الجانب الأعظم من المثقفين ، فإن هؤلاء تحولوا الى شركاء نشاط في

البناء الاشتراكي ، من ذوي المبادئ والوظائف الاشتراكية .

المزارع الجماعية . وتطبق التفورات الصنعية والنوعية التي طرأت على الطبقة المثقفة بالاتحاد السوفيتي ، على التفورات التي طرأت على العاملين في خدمات الصحة العامة . ففي ختام عام ١٩٦٧ بلغ عدد الأطباء من مختلف التخصصات ٦٠٢٠٠ في مقابل ٢٨٠٠٠ قبل الثورة . وأصبح عمل الطبيب يتضمن بصفة متزايدة بعض عناصر البحث العلمي . وبالنظر إلى التقدم الذي أحرزته العلوم الطبية والهندسية ، زادت إلى أقصى حد إمكانيات الوقاية والتشخيص والعلاج في ميدان الطب . ويلتزم رجال الطب السوفيتي التزاما صارما بمواضعات الأيديولوجية الماركسية اللينينية . ويتميز الطبيب السوفيتي بالمبادئ السامية التي يرسها الحلق الشيوعي ، الذي يقوم على النزعة الإنسانية ذات الغالبية الاجتماعية والعلاقة التي لا تنفصم بين الوطنية السوفيتية والدولية البروليتارية . ويقدم الأطباء السوفيت **العون الأخوي المنزه عن القرض للشعوب العاملة في الجزائر ومالي والصومال والجمهورية العربية المتحدة والهند فضلا عن دول أخرى** .

كما تقدم الطبقة المثقفة السوفيتية التي تشكلت تحت الزعامة المباشرة للحزب الشيوعي ، مساهماتها الجليلة في مضمار الكفاح من أجل السلام وبناء الشيوعية .

ومستقبل الطبقة المثقفة يرتبط ارتباطا كليا وجزئيا بمصائر الطبقة العاملة والفلاحين . وقد أشار لينين إلى أن الطبقة المثقفة « **ستظل تمثل قطاعا خاصا حتى تتحقق أعلى مراحل تطور المجتمع الاشتراكي** » . أما عن عملية الاختفاء التدريجي للفوارق الهامة بين الحضر والريف وبين العمل الذهني واليدوي ، فانها آخذة طريقها وستواصل كذلك خطاها على هذا الطريق على أساس من التطور الجبار للوقى الانتاجية والعلاقات الاشتراكية في المجتمع ، وعلى أساس من النمو المتزايد للمستويات المعيشية والثقافية لدى شعب الاتحاد السوفيتي كله .

ومن شأن الارتفاع التدريجي للموصل في الصناعة والزراعة إلى مستوى العمل الذهني ذي التأهيل العالي ، أن يضيح حدا في ظل النظام الشيوعي لفكرة تقسيم الشعب إلى عمال ذهنيين وعمال يدويين .

ترجمة : رمزي جرجس

وهذا الأسلوب في تطوير الطبقة المثقفة الاشتراكية ، كما أوضحه ف . ١٠ لينين لا يمت بصله إلى مزاعم المناهضين للشيوعية القائلة بالهؤلاء « **المهجورين** » أو « **المختوفين** » . فالاتحاد بين الطبقة العاملة والطبقة المثقفة قصد به عهد ديمقراطية البروليتاريا ، كما وضع للمناهضة الرأسمالية « **كيميا تجمع تماما مقاومه البرجوازية والمحاولات التي تبذل لاستعادة مركزها** » ، ومن أجل خلق **الاشتراكية ودعمها في النهاية** .

ومن بين الأساليب البالغة الأهمية الأخرى لتطوير الطبقة المثقفة الاشتراكية الجماهيرية ، في الفترة التي تلت ثورة أكتوبر ، إعداد العمال الذهنيين في المدارس العليا ، على أن يختاروا من بين العمال والفلاحين أساسا . وكانت الحكومة السوفيتية تحرص على إتاحة كل فرص التعليم الممكنة أمام المثقفين البروليتاريين الشباب . وقد افتتحت أقسام العمال الأولى في المدارس العليا في ١٩١٩ ، وكانت هذه الأقسام تقبل النشء وفق مبادئ أكاديمية صارمة . وظهرت خلال هذه الفترة ذاتها معاهد وجامعات جديدة . فعلى ما كان تعداد المعاهد والجامعات فيما بين ١٩١٤ و ١٩١٥ - ٩١ معهدا وجامعة ، ارتفع العدد فيما بين ١٩٢١ و ١٩٢٢ إلى ٢٧٨ .

وقد أشار ف . ١٠ لينين في خطابه أمام المؤتمر الثالث لجميع الروس الذي عقدته رابطة الشباب الشيوعي الروسي في ٢ أكتوبر سنة ١٩٢٠ إلى ضرورة استيعاب تراث الماضي الثقافي . إذ قال أنه لا يستطيع امرؤ أن يصبح شيوعيا حتى « **يشرى ذهنه بالإحاطة بكل الكنوز التي ابتنتها الإنسانية** » . ودعا ف . ١٠ لينين إلى استيعاب التراث العلمي ، ولكنه اشترط أن يكون هذا الاستيعاب استيعابا نقديا فاحصا ، من وجهة نظر الأيديولوجية الماركسية .

إن وصايا لينين التي وجهها إلى الشباب والمثقفين الشباب ، تتحقق الآن بنجاح في الاتحاد السوفيتي . وفي ظل الدولة السوفيتية قامت الطبقة المثقفة التي ترتبط من حيث أصلها وثقافتها ومعتقداتها ، ارتباطا وثيقا بالطبقات العاملة .

ولا سبيل إلى الفصل بين اهتمامات الطبقة المثقفة السوفيتية واهتمامات الطبقة العاملة وعمال

محمد مصطفى حامد

و

دراسات النصوص الإسلامية

د. أبو الوفا النخازاني

كان محمد مصطفى حامد في الحقيقة من الرواد الأوائل الذين نهضوا في مصر لحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة ، والتصوف الإسلامي خاصة ، في وقت اشتدت فيه الحاجة إلى هذا الإحياء الذي كان ، ولا يزال يعتبر عملا قوميا وتقدميا تواجه به امتنا تحديات الاستعمار الثقافي الأوروبي .



ومن أولئك المفكرين الذين عنوا بدراسة التراث العربي الاسلامي من اجل الكشف عن اصالته استاذنا المظور له الدكتور محمد مصطفى حلمي الذي كان من خيرة اساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، والذي توفي في السادس من شهر فبراير الماضي ، فكان لوفاته دنة حزينة ولسي عنه لال من عرفه من زملائه وتلاميذه والمشتغلين بالفكر الاسلامي عامة والتصوف خاصة .

سيرة حياة

ولد محمد مصطفى حلمي في حي ششبرا بالقاهرة في ١٤ أكتوبر سنة ١٩٠٤ ، ونال شهادة الكفاءة عن المدرسة السعيدية سنة ١٩٢١ ،

يتميز هذا العصر الذي نعيش فيه باتساع الحق الثقافية نتيجة التقدم العلمي المستمر ، وهذا من شأنه ان يبعث عند كثيرين من مفكرينا تساؤلا مستمرا عن قيمة تراثنا الحضاري بازاء ثقافة العصر ، وأن يحتفز بعضهم في نفس الوقت الى الاضطلاع برسالة الكشف عما يمكن ان يكون في ذلك التراث من المعاني الايجابية والقيم الخلاقة الدافعة الى التقدم العلمي والاجتماعي ، اوصانا منهم بإمكان الملاحة بين التراث وثقافة العصر ، وهي علامة تمكننا لغة باللسنا ، وتؤكد شخصيتنا بازاء الثقافات الوالدة اليئسا على اختلاف اتجاهاتها .

« مقال عن المنهج » لديكاوت ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ »

تخرج محمد مصطفى حلمي من قسم الفلسفة بكلية الآداب سنة ١٩٢٩ ، وكانت فرقته الدراسية أول فرقة تخرجت من هذا القسم ، ثم واصل بعد ذلك دراساته العليا للحصول على درجة الماجستير ، واختار موضوعاً لها « نظرية الجوهر عند ديكاوت وسبينوزا » ، وأشرف على هذا البحث من أساتذته الفرنسيين على التساقب : لالاند وبريه وأسرتيه وروجييه ، وقد أعده باللغة الفرنسية ، ونوقش فيه في مايو ١٩٣٢ .

ثم اتصل بالشيخ مصطفى عبد الرزاق ، وكانت شخصيته محبة إلى جميع تلاميذه لما عرف عنه من العلم المقترن بالخلق الرفيع ، فاحبه حباً قريباً ، واعتد ذلك الوقت أن يتحول إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والتصوف تحت إشرافه ، واختار للدرجة الدكتوراه موضوعاً هو « ابن الفارض والحب الإلهي » ، يوقش فيه في ٢ مارس ١٩٤٠ ، وهو يشير إلى الظروف التي أحاطت باختياره هذا الموضوع قائلاً : « وكنت في ذلك الحين (بعد حصوله على الماجستير) مزماً اختيار موضوع لرسالة الدكتوراه ، فقام لي نفسي أن اتخذ من ابن الفارض وحيه الإلهي موضوعاً لهذه الرسالة ، فهو الحق وآثر عندي بهذا الاختيار لا سيما وقد عرفته وعاشرته من زمان بعيد ، وغذبت ذوقي بشعره ، ورويت قلبي من بحر ، وأصابت معه ساعات من اللذة والهبة لم ألق أصب مثلاً مع شاعر غيره . وما هي الساعة قضيتها مع المغفور له أستاذي الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ونعمة الله ، وعطرت نفحات الجنة مثواه وذكره ، وعرضت عليه اختياري لهذا الموضوع ، فإذا هو يوافق علي ، ويتهج به ، ويرى أن في دراسته ، وفي الكشف عن حقيقته ، أحياء لثرائنا الروحي الإسلامي الرائع ، بقدر ما هو أحياء لذكرى ابن الفارض الذي يد في نظره الصوفي المصري الأول بلا منازع ، كما بعد رأساً لشعره الصوفية من العرب » (مقابلة ابن الفارض سلطان العاشقين ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٦) .

وفي سنة ١٩٣٦ ، وأثناء تحضيره لدرجة الدكتوراه ، انتدب للتدريس بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية ، ثم عين معيداً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة في سنة ١٩٣٧ ، وتدرج في وظائف التدريس المختلفة بها بعد ذلك . وعين أستاذاً بمعهد الدراسات الإسلامية بالروضة منذ إنشائها وانتدبته الجامعة الليبية في بتغازي أستاذاً زائراً بها في العام الدراسي ١٩٦٧ - ١٩٦٨ ، وانتدب بعد عودته من ليبيا

والتي كان من أساتذتها في ذلك الوقت أديبان فلسطينيان هما سليم قبّيعن و خليل سكاكيني ، وقد تأثر بهما في أقباله على الأدب وحبهما له كما ذكر لي ، ثم نال شهادة الثانوية القسطنطينية سنة ١٩٢٣ من المدرسة الثانوية الملكية . وكان في أثناء دراسته الثانوية يتبره على الجامعة المصرية القديمة ، وهو مازال مبعراً ، ليستمع إلى محاضرات أساتذتها في ذلك الوقت ، ومنهم طه حسين و منصور فهمي . ولما أصيب بصره انقطع عن الدراسة فترة ، ثم التحق في سنة ١٩٢٥ بقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، ثم تحول منه إلى قسم الفلسفة ، وكان معظم الأساتذة في هذا القسم الآخرين من أساتذة السربون ، وكان به أيضاً أستاذان مصريان هما الشيخ مصطفى عبد الرزاق والدكتور منصور فهمي . ولندع الدكتور حلمي نفسه يهدهم إلى تلك الفترة من تاريخ الدراسة الفلسفية بالجامعة قائلاً :

« في عام ١٩٢٥ حولت الجامعة المصرية من جامعة أهلية إلى جامعة حكومية ، وكنا وقتئذ سبعة من الطلاب قد التحقنا بالسنة الأولى من قسم الفلسفة بكلية الآداب بهذه الجامعة الحكومية التي كانت الهيئة القائدة على التدريس فيها من كبار الأساتذة الأجانب في الجامعات الأوروبية ، ولم يكن بين أعضاء هيئة التدريس هذه إلا أستاذ مصري واحد وهو أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين ، فلم تكن تتلقى طبيعة الحال محاضرات بالعربية إلا محاضراته التي كانت في الأدب العربي ، على حين كنا نتلقى محاضرات المبادئ الأخرى بلغات أصحابه من أساتذة باريس وبروكسل ولندن وغيرها ، فدرسنا الفلسفة في أول عهدنا بالدراسة الجامعية في السنة الأولى على يد أستاذ جليل القدر من أساتذة السربون هو الأستاذ احميل بويه ، ثم على تعاقب السنين الدراسية حتى آخر مرحلة الليسانس على أيدي الأساتذة الأجل : لالاند وبلي وأسرتيه وروجييه وبواييه ، إلا أن الفلسفة الإسلامية التي أباي أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين إلا أن يقوم بتدريسها أستاذ مصري مسلم فعين لها المغفور له أستاذنا الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق في عام ١٩٢٧ ، كما كان قد عين من قبل في عام ١٩٢٦ أستاذنا الجليل المغفور له الدكتور منصور فهمي أستاذاً لعلم الأخلاق . فكانت الفلسفة الإسلامية والأخلاق النظرية والعملية هما المادتين الوحيدتين اللتين تدرسان باللغة العربية من بين المواد الفلسفية جميعها » (تقديم ترجمة الأستاذ محمود الحصري لكتاب

للتدريس بمعهد الإمامة التابع لوزارة الأوقاف ، وقد دعت جامعة الكويت أيضا لزيارتها والقاء بعض المحاضرات على طلابها ، ولكن شاء الله أن يتوفى في الوقت الذي كان يستعد فيه للسفر إليها .

دوره في دراسة التراث الفلسفي الاسلامي

كان محمد مصطفى حلمي في الحقيقة من الرواد الأوائل الذين نهضوا في مصر لحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة ، والتصوف الإسلامي خاصة ، في وقت اشتدت فيه الحاجة الى هذا الحياء الذي كان ، ولا يزال ، يعتبر عملا قوميا وتقنيا تواجه به امتنا تحديات الاستعمار الثقافي الأوروبي .

ذلك أن الاستعمار قد نجح الى حد ما في أن يثير منذ أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن شكوكا كثيرة حول قيمة تراثنا العربي الإسلامي الأصيل ، وتساءل كثير من مفكري العرب عن كيفية التوفيق بين ثقافة الغرب الوافدة اليهم وتراث الماضي الذي كانت له في نفوسهم قدسية خاصة . وقد نادى أفراد من مفكرينا بضرورة الأخذ بالعلم الغربي وبالثقافة المعاصرة في كل نواحي حياتنا دون قيد أو شرط ، على حين ذهب آخرون الى الجبود على كل ما هو قديم ، وتوسط فريق بين أولئك وهؤلاء فدعا الى الأخذ بثقافة الغرب مع احياء التراث العربي القديم بما انطوى عليه من أدب وعقيدة وتفسير وفلسفة ، وبذلك تمتزج الثقافتان القديمة والحديثة في مركب واحد ، فتستعيد الأمة العربية ثقنتا بنفسها ، وتستطيع الصمود أمام تحديات المستعمر ، الذي لم يكتف باستغلال مواردها اقتصاديا ، وإنما عمد الى حربها حربا فكرية لا هواة فيها كان من أبرز أسلحتها تشجيعه بعض علمائه من المستشرقين على التأليف والبحث لحمة اغراضه السياسية البعيدة ، وقد تعدد هؤلاء في كثير من الأحياء الطعن على قيم وعقائد الشعوب المستعمرة باسم البحث العلمي لبيبنوا - لغرض كامن في نفوسهم - أنها عقبة في سبيل أي تقدم علمي أو اجتماعي لها .

في هذا المناخ الذي أشرنا اليه أنشئت جامعة القاهرة في سنة ١٩٢٥ ، وتولى نفر من أساتذة كلية الآداب بها مهمة ربط ثقافة الغرب بتراثنا العربي ، والقاء أضواء جديدة على هذا التراث تكشف عن أوجه الأصالة فيه ، وما يمكن أن يستمد منه من المعاني الإيجابية الدافعة الى التقدم العلمي والاجتماعي ، وبذلك تتحدد قيمته من الناحية العلمية وفق أسس منهجية حديثة . ونذكر من

أولئك الأساتذة - على سبيل المثال لا الحصر -
طه حسين ومصطفى عبد الرزاق وأحمد أمين .

وكان الشيخ مصطفى عبد الرزاق أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب ، وقد شاركه في تدريس هذه المادة بعد مسنونات قليلة رائدان آخران ، درس أحدهم شخصية الفارابي في فرنسا ، ودرس الثاني شخصية ابن عربي في إنجلترا ، والأول هو الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور ، والثاني هو المغفور له الدكتور أبو العلا عفيفي .

وقد استطاع الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن يجمع حوله نخبة ممتازة من التلاميذ ، منهم محمد مصطفى حلمي ، مكونا منهم مدرسة فكرية مازالت باقية الى الآن ، تتعمق الفكر الإسلامي ذاته لتكتشف ما فيه من وجوه الأصالة ، مع الرد العلمي الهادئ المتن على وجهات نظر المستشرقين الذين أدى بهم التعصب للجنس أو للدين الى إصدار أحكام خاطئة على ذلك الفكر . وقد استطاع أستاذ هذه المدرسة أن يفرس في عقل كل من اتصل به من تلاميذه الايمان بترائنا الفلسفي الإسلامي وأهميته في تطور الحضارة الأوروبية ذاتها ، وفي تطور مجتمعنا نفسه ، إذ أن الماضي يفعل دائما في الحاضر بل وفي المستقبل ، فاقبل كثير من هؤلاء التلاميذ بشغف كبير على دراسة كثير من نواحي ذلك التراث ، فذكر منهم - غير محمد مصطفى حلمي - **عثمان أمين والمحرم محمود الحصري ، وأحمد فؤاد الأهواني ، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، وتوفيق الطويل ، وعلي سامي النشار .** ولهؤلاء الأساتذة الجامعيين الأجلة جميعا دراسات عميقة متنوعة لنواحي الفكر الإسلامي ، لها قيمتها وأصالتها ، وقد نجحوا بدورهم في خلق جيل جديد من الباحثين يسرون الآن على مناهجهم في الدراسة والبحث في الجامعات المصرية .

ومما يدلنا على مدى الأثر الكبير الذي تركه الشيخ مصطفى عبد الرزاق في نفس تلاميذه ، تلك المبارات التي وجهها محمد مصطفى حلمي ، في اهدائه أحد مصنفاته الى روح أستاذه قائلا :

« كنت من زكاة الفطرة ، وطلاة البصيرة ، ونقاء السيرة ، وصفاء السريرة حتى لم أجد فيك الا القدوة الحسنة في العلم ، والأسوة الصالحة في العمل . وكنت من البرلى والنصح لي والعطف علي حتى لم أعهد منك الا المثل الأعلى في الاستاذية والأبوية والصداقة جميعا . وإذا لم تتح لي الأقدار أن أهدي اليك في عالمنا الدنيوي ما تهيا لي من نتائج البحث العلمي التي ليست في الحقيقة الا نعمة من نفعاتك ، وثمرة من ثمراتك فلا أقل

أعماله العلمية :

خلف محمد مصطفى حلمي عددا كبيرا من المؤلفات والبحوث والمقالات أغنى بها المكتبة الفلسفية العربية ، وهي جميعا أعمال علمية ممتازة ، وبعضها ، وهو الأكثر ، يعالج موضوع التصوف الإسلامي ، وبعضها يعالج موضوعات من الفلسفة الإسلامية والشرقية والحديثة ، كما أن بعضها تحقيق نصوص مخطوطة مع التقديم لها والتعليق عليها ، في مجال علم العقائد .

وهذه الأعمال العلمية تعكس لنا بوضوح ثقافة صاحبها ، فهي ثقافة ذات مكونات متعددة ، اجتمع فيها علم دقيق بالغة وبتراث الإسلام وبالفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

وقد أوتي الدكتور حلمي في الحقيقة قدرة نادرة على الإبانة بوضوح عن أدق المشكلات الفلسفية بوجه عام . أسلوبه مميز ، لا يمل الإنسان من قراءته مهما يكن جفاف الموضوع الذي يتناوله بالدراسة . وكان يحلو لصاحبه أحيانا استخدام شيء من المحسنات الابداعية كالسجع ، ولكن سيجده لم يكن يفسد معاني عباراته ، بل على العكس من ذلك يزيدها قوة في المعنى وعذوبة في التعبير .

وفيما يلي محاولة لبيان جهوده العلمية من خلال مصنفااته ، وهي في ثبوتها مرتبة بحسب مجالاتها التي أشرنا إليها ترتيبا زمنيا :

(١) التصوف الإسلامي :

« لعل السبب الذي يرجع إليه اهمال الباحثين منا لدراسة التصوف الإسلامي هو اعتقاد الكثيرين أن أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهذيان ، وأن مذاهبهم وأقوالهم ضرب من الكلام الذي لا معنى له ، ولا غناء فيه . ولو قد التزم الذين يرون هذا الرأي حدود القصد والاعتدال في أحكامهم ، وأنعموا النظر فيما أثر عن الصوفية من أذواق وأحوال ، وما خلفوه من آثار وأقوال ، ودرسوا هذا كله على ضوء المنهج العلمي الصحيح ، لغيروا رأيهم في التصوف والصوفية ، ولوجدوا أن المواجهيد والأذواق ، والرموز والإشارات التي حفلت بها الآثار الصوفية منظومة ومنثورة إنما هي تعبيرات عن حياة روحية راقية ، وحالات نفسية رائعة ، ومذاهب منظورة على كثير من المبادئ والمعاني ليست أقل قيمة من كثير من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسسة على النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، ولتبينوا أن للماطفة منطقا كما أن للعقل منطقا ، وأن منطق الماطفة قد ينتهي بالخاص له إلى نتائج لها طرافتها



طه حسين

من أن أهدي اليك في عالمك العلوي هذه الصفحات ، اجلالا لشخصك ، واعترافا بفضلك ، ووفاء بعهديك ، واحياء لذكرك » (اهداء توفيق التطبيق ، القاهرة ١٩٥٤) .

لقد ظل محمد مصطفى حلمي أكثر من ثلاثين سنة عاكفا على دراسة التراث الفلسفي الإسلامي بوجه عام ، والتراث الصوفي بوجه خاص ، وما ذلك الا بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبد الرازق ، وقد استطاع هو أيضا أن يحبب « التصوف الإسلامي » إلى كثير من تلاميذه ، وأن يجذبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام الطويلة التي قضاه في الدراسة والبحث .

وجدتها اللتين لا تقلان عن طرافة النتائج التي ينتهي إليها منطق العقل ووجدتها ، (مقسمة ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٥)

بهذه العبارات صور محمد مصطفى حلمي موقفه من التصوف الإسلامي من الناحية المنهجية ، وهو لم يكن في الحقيقة دارساً للتصوف فحسب ، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة ، خصوصاً وأنه متعلق بجانب آخر من الإنسان غير جانب العقل النظري الاستدلالي ، وهو جانب العاطفة والوجدان ، والتصوف بعد هذا على حد تعبيره « جزء من تراثنا الإسلامي ، وما كان أحرانا أن نكون أبر به وأكثر إقبالا عليه من غيرنا عليه » (يقصد المستشرقين من أمثال نيكولسون وماسينيون الذين تخصصوا في دراسة التصوف الإسلامي) .

وهو قد شارك في شيدان التصوف بالدراسات والبحوث التالية :

١ - ابن الفارض والحب الإلهي :

وهو موضوع بحثه للدكتوراه ، وقد لقي تقديراً في الأوساط العلمية المعنية بالدراسات الفلسفية والأدبية لما تميز به من طرافة الموضوع ودقة التناول وجدته ، كشف فيه عن شخصية الصوفي المصري عمر بن الفارض ، بدراسة حياتية دراسة مفصلة ، والإبانة عن حبه الإلهي ، وما يترتب على هذا الحب من المعاني الفلسفية والمتنازع الميتافيزيقية ، كما أثبت لابن الفارض مذهباً صوفياً في وحدة الشهود يختلف عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، مصححاً بذلك بعض الآراء الخاطئة التي كانت تدرج ابن الفارض في عداد القائلين بمذهب وحدة الوجود ، وهي آراء كانت شائعة من قبل عند بعض الباحثين في الشرق والغرب على السواء .

وقد نشر هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٤٥ .

٢ - الحياة الروحية في الإسلام :

هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي ، وقد تأثر بتقسيم مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك . وهو يعني فيه ببيان أهمية المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة ، وما أثر عن الصحابة من الأقوال والأحوال ، في نشأة التصوف الإسلامي ، رداً على بعض

المستشرقين الذين ردوها إلى مصادر أجنبية عن الإسلام كالمسيحية أو التراث الفارسي أو التراث الهندي أو الفلسفة اليونانية . ويتناول هذا الكتاب إلى جانب ذلك أصول الحياة الروحية ومناهجها التي اصطنعها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العلمية ، وفي أدواقهم ومواجهتهم النفسية ، وفي مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية .

ويهدف مؤلف هذا الكتاب بوجه عام إلى التنبيه

على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا

الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة

على اختلاف اتجاهاتها ، وإلى هذا يشير في مقدمته

بقوله : « يتناثر العصر الذي نعيش فيه بأنه عصر

مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغاً كبيراً من

التقدم لعله لم يتنها لها مثله في عصر آخر ،

وأصبحت حياة الأفراد والجماعات في هذا العصر

خاصة في جل نواحيها لهذه المعايير التي تقوم

كل شيء بما يؤدي إليه من منفعة عاجلة . وقد

صحب هذا التقدم المادى تقدم آخر في الحياة

الفكرية التي تشعبت نواحيها ، وتنوعت ألوان

الانتاج القيم منها : فمن مناهج ونظريات علمية

إلى مذاهب وانظما فلسفية ، ومن دراسات وبحوث

اجتماعية إلى آثار وروائع أدبية . على أن ههنا

النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الأفاق ،

وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيداً نافعا ،

وبعضها الآخر جيلاً راعياً ، فإن هناك ناحية

ليست أقل من هذا كله نفعاً ، ولا أدنى روعة ،

لم يعن بها الباحثون العناية التي تستحقها ،

ولم يحاولوا في درسها المحاولة العلمية التي تعين

على كشف حقائقها ، والإبانة عما تنطوي عليه من

معاني الحق والخير والجمال ، وكلها مثل عليا

لا بد منها للإنسان الرافى الذي يريد أن يحيا حياة

سعيدة . وهذه الناحية هي الحياة الروحية التي

صورتها ودعت إليها الأديان وكان يحياها السلف

الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية

الذين ظهروا في مختلف العصور ، وكان لظهورهم

أبعد الآثار في التسامي بالنفس الانسانية عن

حضيض المادة ، والصعود بها إلى عالم الروح ،

(المقدمة ، ص ٣ - ٤) .

وهذا الكتاب من سلسلة مؤلفات الجمعية

الفلسفية المصرية ، نشر عيسى البابى الحلبي ،

القاهرة ١٩٤٥ .

٣ - حكيم الاشراق وحياته الروحية :

بحث نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة

عن الصوفى المتفلسف السهروردي المتقول ،

مجلد ١٢ ، ج ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ .

٤ - الخصائص النفسية للرياضات والأذواق الصوفية :

بحث عن التصوف الاسلامي منظورا اليه من زاوية علم النفس الحديث ، نشر بمجلة علم النفس ، فبراير ١٩٥١ •

٥ - آثار السهروردي المقتول :

بحث نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عن مصنفات السهروردي المقتول مع بيان



م . عبد الرزاق

تصنيفاتها وخصائص كل واحد منها من الناحيتين التصوفية والفلسفية ، مجلد ١٣ - ج ١ ، مايو ١٩٥١ •

٦ - ذواتون المصري :

بحث نشر تعليقا على مادة « ذى النون » بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، العدد الحادى عشر من المجلد التاسع ، ابريل ١٩٥٣ • وهو دراسة وافية عن ذى النون وحياته الروحية ومذهبه الصوفى •

٧ - خصائص الاخلاقية للرياضات والأذواق والصوفية :

بحث عن التصوف من زاوية علم الاخلاق ، نشر بمجلة معهد الدراسات الاسلامية ، مايو ١٩٥٨ •

٨ - صفحات ونفحات :

سلسلة مقالات في آداب التصوف ، تعكس بوضوح نزعة صاحبها الصوفية ، نشرت في الفترة من ١٩٥٨ - ١٩٦١ بمجلة الاسلام والتصوف التي كانت تصدرها مشيخة الطرق الصوفية •

٩ - الأسس الاسلامية للعبادة الروحية :

محاضرة القايت بقساعة المحاضرات الأزهرية الكبرى ، نوفمبر ١٩٥٩ •

١٠ - الحب الالهى في التصوف الاسلامى :

كتيب تناول فيه موضوع الحب الالهى عند صوفية الاسلام بوجه عام ، وكذلك الحب النبوى ، وبين فيه رموز الصوفية التي يرمزون بها في التعبير عن هذين الحبين ، كما ناقش فيه آراء بعض المستشرقين الذين تناولوا هذا الموضوع •

وقد نشر في سلسلة المكتبة الثقافية (رقم ٢٤) ، القاهرة أول نوفمبر ١٩٦٠ •

١١ - ابن الفارض سلطان العاشقين :

دراسة جديدة عن ابن الفارض يكمل بها دراسته الأولى عنه ، ويبرز فيها جوانب جديدة من حياته وشعره ، وهو يقول عنها : « واذن فقد أفردت هذا الكتاب لدراسة ابن الفارض من نواحيه التاريخية والصوفية والشعرية دراسة تفصيلية لم تنهيا لى في الكتاب الأول الذى كانت دراستى له فيه دراسة فلسفية • وأنا اذ أقدم اليوم هذا الكتاب بين يدي قراء (اعلام العرب) أرجو أن أكون قد وفقت الى ما كنت أطمح اليه في البحث عن اعلام الثقافة العربية من مزيد • »

وقد نشرت هذه الدراسة بسلسلة اعلام العرب التي تصدرها الدار المصرية للتأليف والنشر ، (رقم ١٥) ، القاهرة ١٩٦٣ •

١٢ - كنوز في رموز :

بحث مطول نشر في الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بمناسبة ذكرى مرور ثمانمائة عام على مولد الصوفى محبى الدين بن عربى ، وهو يحلل فيه أسلوب ابن عربى في الرمز معتيدا على بعض نصوصه الصوفية ، القاهرة ١٩٦٩ •

(ب) في الفلسفة الاسلامية والشرقية :

١٣ - في تاريخ الفلسفة الشرقية :

كتاب جمع فيه محاضراته التي كان يلقيها على طلبة كلية أصول الدين منذ عام ١٩٣٦ •

١٤ - السعادة الانسانية عن ابن سينا :

بحث نشر بمجلة الثقافة ، المصدد ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ •

١٥ - ابن سينا والشيعية :

بحث نشر بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ببغداد في الفترة من ٢٠ - ٢٨ مارس ١٩٥٢ ، القاهرة ١٩٥٢ •

١٦ - العشق (عند ابن سينا) :

بحث نشر بمجلة الكتاب (جزء خاص بابن سينا) إبريل ١٩٥٢ ، وهو تحليل دقيق لرسالة العشق لابن سينا ، يظهرنا على خصائص العشق عنده من النواحي الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والأخلاقية .



١ . ابن

٢٠ - توفيق التطبيق :

رسالة ألفها عالم من علماء الشيعة هو علي بن فضل الله الجبلائي ، وهو من أبناء القرن الحادي عشر الهجري ، وينسب فيها إلى أن ابن سينا كان من الشيعة الاثنى عشرية ، ويتناول - في سبيل الوصول إلى هذه النتيجة - كلاما لابن سينا ورد في بعض مصنفاته كالشفاء ، وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يكشف جوانب من مذهب ابن سينا في النبوة والإمامة يبدو أنه تأثر فيها بأفكار الشيعة ، وإلى أنه يعطينا أمثلة لطرائق الشيعة في تأويل النصوص وفق عقائدهم ، وقد قدم له بمقدمة طويلة ، كما علق عليه تعليقات مستفيضة ، نشره عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ .

٢١ - المفتى في أبواب التوحيد والعدل :

للقاضي عبد الجبار المعتزلي ، وهو الجزء الرابع في الرؤية ، وهو من النصوص الهامة القليلة الباقية للمعتزلة إلى الآن ، وقد حققه وعلق على مواضع منه بالاشتراك مع تلميذه كاتب هذه السطور ، وراجعه الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور بأشراف الأستاذ الدكتور طه حسين ، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة يونيو ١٩٦٥ .

هذه نظرة سريعة إلى ما ألف الدكتور محمد مصطفى حلمي يتبين منها مدى الحسارة العلمية بوفاته في وقت نحن أخرج ما نكون فيه إلى جهود علمائنا بالتراث العربي الإسلامي لتتضح أمام أبناء هذا الجيل معالم الطريق إلى المستقبل . فنحن نؤمن بأن لقاء الأضواء على مختلف نواحي هذا التراث يحقق فوائد شتى للمجتمع في هذا العصر ، فهو يجعلنا أكثر تفهما لماضيها ، وأكثر وعيا بقيمتها وأصالتها ، كما أن استلهاهم من شأنه أن يثير أمامنا السبيل ، ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء ، خصوصا ما كان منه متعلقا بالأخلاق والتأديب الروحي للأفراد ، فهذا لا جدوى من استعارة نظرياته من الخارج ، وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية . وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن « يتعين علينا أن نذكر دائما أن الطاقات الروحية التي تستمددها الشعوب من مثلهما العليا النابعة من أديانها السماوية ، أو من تراثها الحضاري ، قادرة على صنع المعجزات » .

رحم الله أستاذنا محمد مصطفى حلمي ، وعوضنا عن فقد خيرا ، وجزاء عن أمته وتلاميذه وعارفي مكانته خير الجزاء .

أبو الوفا التفتازاني

(ج) في الفلسفة الحديثة :

١٧ - نظرية الجوهر عند ديكرات وسبينوزا : (بالفرنسية)

وهو البحث الذي حصل به على درجة الماجستير في الفلسفة سنة ١٩٣٢ ، وله ملخص باللغة العربية ، ولم ينشر بعد .

١٨ - بين الفلسفة والعلم :

أول كتاب نشر له ، طبع بالقاهرة سنة ١٩٣٦ .

(د) تحقيق نصوص من تراث علم الكلام :

١٩ - راحة العقل :

وهو كتاب هام من كتب الدعوة الاسماعيلية ، ويوضح لنا إلى أي حد اصطفت مذاهب الشيعة الاسماعيلية بالصيغة الفلسفية ، ومؤلفه هو حميد الدين الكرمانى الداعى الاسماعيلى فى عهد الحاكم ، والمتوفى ٤٠٨ هـ . حققه وقدم له بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ الدكتور محمد كامل حسين . نشرته دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٢ .



جبر اللامى

أوالوجه المينافزىقة للكتور زكى نجيب محمود

إمام عبد الضاح إمام

● الدين يقرؤون
للكتور زكى نجيب محمود
ويتابعون انتاجه ، وهم
كثيرون ، لا يصرقون منه
الا جانب واحد من جوانب
تطوره الفلسفى ، وهو
الجانب النهائى الذى كرس
فيه جهده لنشر الوضعية
المنطقية والدفاع عنها ، غير
ان هناك جانباً آخر من
جوانب تطوره الروحى قد
لا يعرفه الكثيرون ..

قد يبدو عنوان هذا المقال متناقضاً ، إذ كيف يمكن أن يلتقي أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود مع الميتافيزيقا على صعيد واحد .. ؟! كيف يمكن أن يحدث ذلك وهو الذي افرد لها كتاباً خاصاً ليبحثها « أول صيده » وليضمها « تحت معادل التحليل » ، ثم لينتهي من ذلك كله الى القول بان الميتافيزيقا ليست الا كلاماً فارغاً لا يرتفع ان يكون كلاماً ، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدخلة التجربة اما هذه فلانها كله هو من قبيل قولنا « ان الرحلة مرتها خمالة اشكال » او « ان المصريين عندهم ارباع مجسمة » - وهو سوداء تملأ الصفحات بلا مدلول .. ؟! فكيف يمكن بعد ذلك ان يكون له « وجه » ميتافيزيقي من أي « الوجود » آتيته .. ؟!

الحق ان هذه التساؤلات هي التي دفعتني لكتابة هذا المقال ؛ فالذين يقرأون للدكتور زكي نجيب محمود ويتابعون انتاجه - وهم كثيرون - لا يعرفون منه الاجابيات واحداً من جوانب تطوره الفلسفي ؛ وهو الجانب النهائي الذي كرس فيه جهده لنشر الوضعية المطقية والدفاع عنها بكل السبل؛ تشهد على ذلك محاضراته ومقالاته ومؤلفاته المتعددة ، فهو الداعية الى الوضعية المطقية في بلادنا والصدو الاول للميتافيزيقا .. في ان هناك جانباً آخر من جوانب تطوره الروحي قد لا يعرفه الكثيرون ، وهو تفكير زكي نجيب محمود الشاب او « مذهبه الاول » - اذا شئنا استخدام الاصطلاح الهيجلي المشهور - كما صبر عنه « مؤلفات الشباب » : على الصعيد الفلسفي ذلك البحث الذي تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه « الجبر الذاتي » وعلى الصعيد الادبي ذلك التحليل الرائع الذي كتبه أستاذنا في صدر الشباب « لعيشة » ابن سينا وشرح فيه كيف ضبط « الوراق » متدلة متممة من « العمل الارفع » لتحل في جسد الانسان . ١٠ وقد نشره بعد ذلك في كتابه « قشور ولباب » ص ٢٥٦ وما بعدها . ، وذلك هي المرحلة الاولى التي مر بها أستاذنا قبل ان يصل الى « مذهبه النهائي » مرحلة الشباب ، بكل ما في هذه الكلمة من قوة وطموح وحيوية ، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا ، وتقد هبوم ، وتشبيه المدرسة السلوكية ، ومحاولة تعريف « الوراق » لعربنا ميتافيزيقياً خلاصاً ناتجاً « الانتباه » بشقيه : الذاتي والموضوعي .

ولو تأملنا قليلاً هذه المرحلة لا نضع لنا ان كراهية الدكتور زكي نجيب محمود للميتافيزيقا - وهي التي تطبع بظاهرها مذهبه النهائي - ليست الاكراهية الماشق لمبودته بعد ان يفس من طول الصد والهجران ؛ فقلت حاول هذا الفكر المنزات ان يصل الى اغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضنية رأى بعدها ان البشر لا يزال عمية مظلمة ، وان القرار لا يزال جد بعيد ، فارتد عنها وهو يقول : ليس قمة قرار ، بل ليست البشر نفسها الا حديث « خرافة » ، ولن يكون الكلام عنها الا مهمة غير معنى !

تري كيف وقع هذا الانقلاب .. ؟ وكيف عبرت

المسئنة يعر اللغات الميتافيزيقي الى بر الامان في الوضعية المطقية .. ؟ اغلب الظن انه لم يتحول رويحي عتيق ، والتحول الروحي - بصفة عامة - يعرفه كل مفكر أصيل ، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئاً متدرجاً كما هي الحال عند فيلسوف مثل هيجل ، وقد يكون متينفاً كما هي الحال عند أوكسطين ؛ بل قد يعجب منه المفكر ويدهش له وكأنه لم يفهمه ! كما هي الحال - مثلاً - عند أحد علماء الطبيعة - تشنيكوف - الذي تحول الى عالم امراض وكتب في مذكراته يصف هذا التحول بقوله : « انقلبت الى عالم امراض ، وهو انقلاب لا يصدله الا انقلاب زمار الى عالم فلك » ! . التحولات الروحجية مبروكة اذن - في تاريخ الفكر ، وليس قمة تناقض بين ان يكون للمفكر آراء معينة في عصر شبابه ، وبين ان يفعل عنها حين يتكتم تفكيره وينضج ؛ لكن المرحلة الاولى تبقى مع ذلك أساسية في فهمنا لتطوره الفكري ؛ وذلك هي الحال نفسها مع أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود الذي بدأ حياته الفكرية ميتافيزيقياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، لم انتهى الى عداء كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية ؛ والفريب انه يشبه في ذلك الفالاية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيجليين ثم انتهوا الى هدا عتيق للفلسفة الهيجلية ! ، على أنك واجد بين المرحلتين خصائص

مشتركة . ففيها ما يستجد الدكتور زكى نجيب الليلى
يميل الى الدقة وتحديد معاني الالفاظ ، كما يستجد بدور
الانجاء نحو النطق (فسوف تظهر في هذه المرحلة حاسة
الكشف من الملاحظات المنطقية) وتستجد اخيرا المرض
الواضح للأفكار وتسلسلها .

فكرة عامة عن موضوع البحث ..

والمشكلة التى يختارها الدكتور زكى نجيب لتكون
موضوعا لرسالة الدكتوراه هى مشكلة « الجبر والاختيار »
أو حرية الإرادة ، وهى مشكلة قديمة شغلت الفلاسفة كما
شغلت عامة الناس سواء بسواء . ويبدو أنها تفرش نفسها
على الإنسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقيا : كيف يمكن أن
يكون مسئولا عن أفعاله اذا لم يكن حرا ؟ اختيار هذا السلوك
أو ذلك . لكن كيف يمكن - من ناحية أخرى - أن يكون
حرا وهناك قوى أعلى منه طبيعية والهيبة ؟ وعلى الرغم من
قدم هذه المشكلة فإن الفضل فى حلها كان عاما حتى أصبح
اختيارها موضوعا للدراسة جديدة يبدو عملا غير حكيم ؛
لكن استاذنا يحدهو أمل الشباب وطموحه : « مادامت
الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد ، وطالما
أن هذه المشكلة ما زالت تلج على العقل البشرى ، فإن
فضلتنا فى الماضى فى الوصول الى حل لها يعتبر حافزا
لقيام بمحاولة جديدة » أكثر منه مبررا للانلاخ من
دراستها بلشئين من حلها » . يمثل هذا الأمل فى الوصول
الى حل جديد لهذه المشكلة القديمة بدأ الدكتور زكى
نجيب دراسته ، وراح يستعرض الصور المختلفة التى ظهرت
فيها ويصنفها تصنيفا سوف يسر له - يتبين - أوجست
كونت : « ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة خلال
المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للإنسان فى
فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هى »
كيف توافق بين وجود اله قائل على كل شيء عالم بكل شيء

من ناحية ، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقيا من ناحية
أخرى ؟ . وكانت فى المرحلة الثانية من التسو العقلى
للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هى : كيف
نوفق بين الحرية الأخلاقية ، وبين فكرة السببية وعمومية
القانون وشسوله . ؟ وأصبحت فى العصور الحديثة
- بعد أن سلم العلم نظرية التطور - أكثر دقة وأكبر
عمقا ، أصبحت مشكلة الحياة نفسها : فهل الحياة حميلة
لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا ، والتشبيها بقدرة ،
أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور ؟ . ذلك هى الصور
الملاات التى تشكلت فيها مشكلة « الجبر والاختيار »
بقابلها صور ثلاث مر بها تفكير الدكتور زكى نجيب فى
دراستها لنا ، وهو يروى لنا أنه بدأ دراسة هذه المشكلة
متجنبيا الأحكام المبصرة طارحا كل ما قيل عنها فى الماضى .
« وغمرنى شعور قوى بتأييد وجهة النظر التى تقول أن
أزال الإنسان كلها جبرية » ، واعتقدت أن الإنسان كغيره
من الكائنات فى هذا الكون ليس الا حميلة لوامل معينة
لو عرفها أحد الرياضيين من اتباع « لابلاس » لتمكن له

أن يتنا بسلكوه فى دقة تامة . ولكنى كلما أمنت التفكير فى
هذا الموضوع ازداد ميلى الى الأخذ بوجهة النظر المضادة .
وأخيرا انتهيت الى نتيجة اقتنعت بها جدا وهى :
أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع
للمشوائية لكنه حر بحرية منظمة تنظيميا سببيا ، فالقول
الارادى ملول وهو حر فى آن معا ، وهذا ما أسببه
« بالجبر الذاتى » . فالقول الحاضر لأى فرد ملول لماضى
هذا الفرد ، لكن الماضى نفسه من صنعه ولهذا فإن الماضى
هو العامل الضرورى باستمرار ، لكنه ليس علة كافية
للفعل الارادى الذى يحدث فى الحاضر . وبمعنى آخر :
الفعل فى اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل - لا ضرورى -
للماضى « فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضى . لكن
الماضى يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور
الفعل الحاضر » .

والباحث الذى يعرض علينا مثل هذه النظرية عليه أن
يحدد مصطلحاته تحديدا دقيقا حتى لا تنوء فى غياهب الالفاظ
وحتى نتجنب كثيرا من المشكلات المجدية ؛ فإذا ما زعم أن
الإنسان حر فى أفعاله الارادية كان عليه أن يحدد لنا
ما يبينه بلفظتى : حر وإرادة ، ومثل هذا التعريف ضرورى
أيضا للفضلة النفس اذا ما زعمنا أن الإنسان مجبر
ذاتيا أى مجبر عن طريق « نفسه » . والتعريف الذى
يقدمه الدكتور زكى نجيب محمود « للنفس » على
جانب كبير جدا من الأهمية النظرية التى يقول بها فهو
الأساس الذى تعتمد عليه بقية النظرية ولهذا فسوف
نقرد له هذا القال حتى نتبين معالم هذا الأساس قبل
أن نحاول فهم بقية البناء . وعلينا أن نلاحظ أنه يستخدم
طوال البحث كلمات النفس والعقل والخبرة بمعنى واحد .

طبيعة النفس ...

قلنا انه لا بد من تعريف « النفس » اذا كنا سنزعم أن
الإنسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق « نفسه » ، ولكى
نصل الى فكرة واضحة عن حقيقة هذه النفس فإن علينا
أن نستعرض النظريات التى قبلت عنها نلرى مدى ما فيها
من صواب ومقدار ما فيها من بطلان . ويمكن أن تنقسم هذه
النظريات - بصفة عامة - الى مجموعتين وليستين هما :
١ - النظريات المركزية - وهى النظريات التى تفرض
موجودا جزئيا معينا ترد اليه وحدة العقل - ٢ - النظريات
اللامركزية وهى النظريات التى لا ترى وجودا لمثل هذا المركز .
وهو يبدأ بمناقشة الجموعة الأخيرة ، ويأخذ « هيوم »
و « واطسن » منابن مختلفين لهذه النظرية : استخدام
الاول الاستبطان متجها للبحث ، واستخدام الثانى منهج
الملاحظة الخارجية .

هيوم ...

يرى هيوم أن ادراكات العقل البشرى بأسرها تنحل
من لقاء نفسها الى نوعين متميز أخدهما من الآخر وهما :

« الانطباعات » و « الأفكار » وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة واليسوية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتصمان بهما الطريق الى فكرنا أو شعورنا : فاما الانبعاثات التي ترد الينا بأبلغ القوة والمنف فلنا ان نسميها « بالانطباعات » : « وانى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الاولى في النفس . واما لفظة « الأفكار » فاعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الاحساسات والمواقف والانفعالات » . وعلى ذلك ففى مستطاعتنا ان نقسم ادراكاتنا العقلية على اختلافها قسمين يتميز احدهما عن الآخر بالتفاوت في درجة الوضوح وقوة الأثر . ونطلق اسم « الانطباعات » على اكثرها وضوحا وقواما اقرا ، وان نطلق اسم « الأفكار » على أقلها في الوضوح واضمحلت في الأثر : فالسمع والرؤية واللمس ، وكذلك الحب والكراهية والرغبة والارادة تكون « انطباعات » حين تكون جليلة واضحة عميقة الأثر انشاء مباشرتها وممارستها ، ثم تكون هي نفسها « أفكارا » حين نستعيدنها فيما بعد باهتة اللون خافتة الصوت ضعيفة الأثر . ومن هنا فان الفكرة من أفكارنا هي صورة لانطباعاتنا الحسية او الشعورية ويستحيل ان نجد بين أفكارنا فكرة واحدة لا يمكن لمعناها الى الانطباع او الانطباعات التي احسناها أو خبرناها ، ويرى هيوم تطبيقا لهذه الفكرة « النفس » لا وجود لها : ... والا فمن أى انطباع حس امكن لهذه الفكرة ان تجيء .. ؟ انه لو كانت « النفس » كانتا دائم الوجود مادام صاحبها موجودا ، لزوم ان يكون هناك انطباع حسي دائم التأثير على هذه الحاسة أو تلك ، بحيث يكون لفظ « النفس » اسما نطلقه على ذلك الأثر الحسى ، لكننا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعاتهم على حالة واحدة لا ينطفئ ولا يصيبه زيادة أو نقصان ، فنجعله اصلا لهذه « النفس » المزعومة التي تزعم لها الدوام وعدم التغير . ان حياتنا الادراكية سلسلة من حالات لا تنجم كلها مما في لحظة واحدة ، فالألم واللذة والعز والسرور وحتى المواقف والاحساسات تتعاقب واحدة في أثر واحدة ولا يمكن ان تكون فكرة « النفس » مستمدة من واحدة من هذه الحالات ، واذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود ...

تقد هيوم ...

تلك هي نظرية هيوم اللامركزية من النفس وهي تنتهى بإلقاء وجودها كمرکز يجمع الادراكات ويضفى عليها وحدتها لكن الدكتور زكي نجيب محمود يثير مجموعة من الاعتراضات حول نظرية هيوم هذه يمكن ان نوجزها فيما يلى : -

أولا : لا يمكن ان تكون الانطباعات والأفكار وحدها هي كل ما لدينا ؟ افترض - مثلا - اننى رايت مجموعة من الحمى مرتبة على نحو معين ، فكيف يمكن لى ان ادرك ترتيبها اذا كان « الانطباع » وحده هو كل ما عشتى ... ؟ ان فكرة الترتيب في نظام معين ليست - يقينا - جزءا من الاحساس بما هو كذلك ، وقد يفترض بأن المعنى الحسى

نفسه له شيء من النظام الداخلى ، وهذا صحيح ، لكن القول بأن هذا المعنى المميز له لون من النظام الداخلى شيء ، وادراك هذا النظام بما هو كذلك شيء آخر مختلف عنه تماما . ويكفى ان نقول للبرهنة على ذلك انه ليس من الضروري لكل شخص خبر هذا المعنى الحسى ان يدرك مثل هذا النظام ، لان ادراك ترتيب حيات الحصى في نظام معين يحتاج الى مقارنة أماكن هذه الحيات بعضها ببعض ، وعملية المقارنة هذه تحتاج الى شيء فوق الأشياء التي تقارن بينها أو على منها . والواقع اننا حين نقول ان حيات الحصى مرتبة على شكل مثلث فاننا في هذه الحالة لا نكون « نصورا » وانما نصدر حكما ، واسداد الحكم فعل يحتاج بالضرورة الى فاعل .

ثانيا : قلنا ان اسداد الحكم يفترض بالضرورة وجود فاعل ، وبكى معنى شئت ان نفهم به الحكم فأنتم مضطرون لافتراض وجود شخص اسدر الحكم . والحكم لا يمكن ان يكون مجرد « القوة والعوية » لفكرة ما أو لمبدأ من الأفكار ، اذ لو كان كل ما عندى عبارة عن فكرة بالفا ما بلغت حيويتها فاننا لا نستطيع ان نثبت ان نفي شيئا ، واذا كان الحكم مستحيلا بدون فاعل ، فسوف تصبح المعرفة هي الأخرى مستحيلة ، ذلك لان العبارات وحدها ليست هي المعرفة لكنها تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفيها ، وبمعنى آخر حين نصدر الأحكام .

ثالثا : اتنا لا ننتبه مطلقا الى جميع الانطباعات التي ترد الى الحواس في لحظة معينة لان انبعاثاتنا ينتشئ منها انطباعات معينة ويترك غيره من الانطباعات ، فانا لم اكن ادرك الانطباع الحسى لما اردتبه من ثياب الى ان وجهت انتباهي اليه الآن فقط مع ان هذا الانطباع كان موجودا طوال الوقت : « ومنذ دخلت قاعة المكتبة وانطلقت مجلسي فيها ، وساعتها لا تنقطع من الدق الخافت المتتالي بشكل منتظم ومطرده ، لكنى لم اكن اسمع هذه الدقات الخافتة لاني لم اكن انتبه اليها على الرغم من ان الموجات الصوتية التي تحدثها هذه الدقات لم تنفك عن طرق طيلة اثنى » . فمن الذى يختار هذا المعنى أو ذلك ليكون موضوعا للانتباه ؟ .

رابعا : ليس الانطباع الا اشارة أو رمزا ولا بد ان يكون هناك فاعل يفسر لنا ما يرمز اليه : انظر مثلا الى الشكل ٢٣ انه قد يعنى « ثلاثة وعشرين » ؟ أو قد يعنى « خمسة » اذا كنت أقصد جميع المداين ، وقد يعنى « ستة » اذا كنت أقصد ضربها ، ومع ذلك الانطباع واحد في جميع هذه الحالات : الا ايل ذلك على وجود شيء فيما وراء الاحساس هو الذى يضفى عليه المعنى في كل حالة من الحالات ... ؟ .

خامسا : اعلى هيوم انه كلما حاول يستعيط « النفس » فانه « يعنى » باستمرار على بعض الادراكات الجزئية بدلا من هذه « النفس » ، ومن هنا استنتج اتنا ليس لدينا معرفة بشيء اسمه « النفس » لكن فشله هذا يدل على خطأ المنهج الذى استخدمه في الكشف عن النفس - وهو منهج

الاستبطان - أكثر مما يدل على عدم وجود هذه النفس .
والواقع أن الكشف عن النفس يكون أكثر توفيقا ونجاحا لو
أنا استطينا المنهج الجدلي . والمنهج الجدلي يعتمد على
فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث تنتهي الى اثنا
لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع في التناقض .
بمعنى أن نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف
البيولوجية لثري اثنا تناقض أنفسنا اذا ما أنكرنا وجود
العقل كشيء تتضمنه هذه المواقف ، وفي هذه الحالة
نفسر الى اثبات وجود العقل . واذا ما أخذنا عبارة هيوم
وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلي : يقول هيوم :
« انى اذا ما توغلت داخلا الى صميم ما أسميه « نفس »
وجدتني أكثر دائما على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك » .
لكن قوله بأنه يتوغل داخلا الى صميم نفسه معناه أنه
يتجه الى نفسه اعنى انه يتجه الى الحالة النفسية التي
يتصادف وجودها لحظة الفحص ، فما الذى يشير اليه
هذا الانتباه ان لم يكن يشير الى العقل .. ؟

ان الخطأ الذى وقع فيه هيوم هو أنه أراد أن يكتشف
وجود النفس عن طريق الاستبطان فلما فشل أعلن أنها
غير موجودة ، مع أن النفس لا يمكن أن تترك بهذا المنهج ،
لأنك لا تستطيع أن تعزل الانتباه لكى تدركه بالاستبطان ،
اذ لو فعلت ذلك فانك تعزل الانتباه عن طريق الانتباه -
وهو دور .

السلوكيون . . .

والدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات
الامركزية عن النفس ، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها في
دراسة أنماط السلوك التي يمكن أن يشاهدها الملاحظ
الخارجي ، ورفضت الاستبطان منهجا للبحث ، وزعم
السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع
السلوك التي نلاحظها ، وأنه ليس لمة ما يبرر أن نفترض
وقائع للسلوك البشرى لا يمكن أن نعرفها إلا بطريقة أخرى
غير المشاهدة الخارجية .



د . هيوم

وكل سلوك بالفا مبالغ متفقه يمكن عند هذه المدرسة
أن يبرر في نهاية تحليله الى وحدات من «ثير - استجابة»
أو في صيغتها الرمزية (م - س) . . وأوضح تماما أن هذه
الصيغة ناقصة احد النقصان فهي تفترض أن (م) مشرق
ممين ، يعقبه باستمرار (س) أى استجابة معينة ، بغض
النظر عن الكائن الذى يشهه هذا المثير ، مع اننا نجد
الناس في حياتهم اليومية يستجيبون استجابات مختلفة
لنفس المثير ؛ ويستجيب الفرد الواحد استجابات مختلفة
للمثير الواحد في أوقات مختلفة ، خذ مثلا جماعة من المسافرين
يسرون وسط واد صغير « هذا الوادى الصغير ، بمعنى
ما من الماتى ، واحد بالنسبة لهم جميعا فهو جزء من
بيئتهم المشتركة لكك ستجدهم يختلفون في استجاباتهم
له ، فهذا واحد منهم وهو فتان يبدأ في عزل الموضوعات
الوجودة امامه بعضها عن بعض ليرسمها ، في الوقت الذى

الصفة على النحو التالي (كائن - مشر - استجابة) ،
فالكائن الذى يعبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة في
بيئته وهو يتحرك ليستفيد البيئة في تحقيق ذاته .

لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم في العلوم
الموسوعية ، يدعوى أنهم علماء وضعيون - وحضروا انفسهم
بدقة فيما يمكن ان نلاحظه . وبالتالي فاذا زعمت ان
هناك « نفسا » هي التى تفسى على أنماط السلوك وحدتها
وتجعلها تنسب الى شخص له هوية ذاتية ، فانهم سوف
يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء
كهذا الذى زعمه للملاحظة الخارجية . غير ان القول بأن
المقل (أو النفس والمعنى واحد) لا يخضع للدراسة
الموسوعية يظهر على أن المنهج الذى تأخذ به في الكشف
عنه منهج خاطيء أكثر مما يبرهن على عدم وجود العقل .
وسوف تكون هناك تساؤلات لاحد لها اذا ما قلنا ان منهجا
واحدا بعينه ينبغي أن يطبق في جميع الفروع المرفقة بفرض
النظر من طبيعة الموضوع الذى ندرسه . ومن المسلم به
أنا لا نستطيع أن نجعل العقل بارزا أمام أعيننا للملاحظة
الخارجية . لكن لا يزال في استطاعتنا مع ذلك أن ندرسه
على أنه متغصن بالبرورة في المواقف المختلفة التى ندرسها
في سياق البحث العلمى . ان عالم النفس السلوكى الذى
يريد أن يحصر نفسه في أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل
ذلك ما لم يكن قادرا على عزل نمط السلوك الذى يريد
دراسته من السياق المقدم للكائن الذى ، ومن موضوع
الدراسة هذا لا يكون ممكنا الا اذا وجه انتباهه نحو الجانب
المطلوب دراسته وهو جانب لا يمكن فصله بالعزل عن الكائن
الذى يسلمه ، ولهذا فان الباحث لى يخلق نوعا من
الخلل حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا من
التفاصيل التى تطفه . فانه مجرد هذا النمط بفصل
انتباهه الإشتغالي نحوه ؟ ومن هنا كان الانتباه موجودا في
كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث . وهذا
يمنى بمباراة أخرى أن يقل الباحث مقترضى مقدمه وانكاره
وجوده معناه أننا تناقض انفسنا .

النظريات المركزية

اتفق لنا حتى الآن قصود النظريات اللامركزية ،
وبقى علينا أن نناقش النظريات المركزية ، وهي تنقسم
بدورها قسمين (١) - النظرية التى ترى أن النفس موجود
جزئى او نوع من الوناد ويجعل منه مركزا (٢) - النظرية
التي لا تقر بوجود شيء آخر غير محتويات الخبرة ، ثم
تقتطع من هذا المحتوى فترضى فيها الدوام وتعتبرها
المركز .

وبرى النظرية الأخيرة أن النفس تتكون من محصور
داخلى للصور يعتمد أساسا على ما يسمى « بالخصاسية
الحشوية » أى مجموعة الاحساسات الفاضسة للتركيب
الجسمى كله . وهذه الكتلة من الشعور لبقى الى الدوام
اما بلا تغير على الاطلاق ، او بتغير طفيف جدا . والواقع

يراقب فيه شخص آخر - صياد سمك - يسرود كبير يراد
الصيد التى يكثر فيها السمك ؟ بينما يتم شخص ثالث
- عالم جيولوجى - بمراقبة منظر الشاطئ الرملى ،
والأماكن المتججرة ، او يف عند الكتل الصخرية . - ونجن
في هذا المثال نجد متريا واحدا يؤدي الى استجابات متعددة
ومتباينة .

ويجمل بنا هنا أن نفرق بين نوعين من الأسباب فهناك
أسباب داخلية وأسباب خارجية ؟ فاذا كان سبب التغيرات
التي تحدث في موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع
نفسه ، قلنا ان السبب في هذه الحالة داخلى . اما اذا
كانت التغيرات ترجع الى ظروف خارجية قلنا ان السبب
في هذه الحالة خارجى . فلذا ما وضعت شرارة على
« بارود » فأحدثت انفجارا قلنا ان الشرارة في هذه الحالة
هي السبب الخارجى للتغير الذى حدث وهو الانفجار .
لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هي السبب « كله » لأنها
لا تجعل على هذه النتيجة (الانفجار) اذا ما وضعنا
الشرارة على الفحم مثلا . ومعنى ذلك أن تركيب البارود
نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب
الداخلى . وقل مثل ذلك حين يسلك الكائن الى بطريقة
معينة ، لقد ننظر الى بعض العوامل الخارجية على أنها
السبب الخارجى لهذا السلوك ، لكن تكوين الكائن الذى
نفسه لابد أن يوضع موضع الاختيار بوصفه السبب الداخلى
لهذا السلوك ، لأنه قد لا يسلك كائن حي آخر نفس هذا
السلوك مع وجود نفس هذه العوامل الخارجية : « ان ضوء
القروب الذى يرسل الدجاجة تثبيت في حلقها ، يجعل
الشباب يشرع في التجوال في القاية بحثا عن فريسته .
وذلك الأسد الذى يجمع بنات أوى ، يشتت الانقسام
ويفرقهم » . ومن هنا فان صيغة (م - س) تصبح غير
كافية لتفسير السلوك ، لأن التكوين العضوى للفاعل لابد
أن يدخل كجزء من السبب ؟ ومن ثم فان حرف (لـ) الذى
يمثل الكائن الى لابد أن يدخل في الصيغة التى تتحول
بناء على ذلك الى (م - لـ - س) أى (مشر - كائن -
استجابة) . وهي تعنى أن الاستجابة يحددها المثير
والكائن الى .

غير ان ترتيب المتاعمر في هذه الصيغة لا يزال غير
مقتع ، ذلك لأن الفرد لا يبقى ساكنا في انتظار سلبى حتى
يأتى المثير الخارجى ليشره ، لكنه على العكس ينتقى من
البيئة المحيطة به المثير الذى يلائم طبيعته ، وهو يجعل
من المثيرات التى تحافظ على وجوده موضوعا للاشتباه
- والرغبة - ومن المثيرات التى تؤذى هذا الوجود موضوعا
للكراهية والنفور ، اما الموضوعات التى تنبئ في البيئة
بعد ذلك ، أى الموضوعات المعابدة التى لا تضر ولا تنفع ،
فهي يقف منها موقف اللامبالاة . والفرد بهذا الانقباض
والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه ، وعلى ذلك
فبدلا من ترتيب الصيغة السابقة (مشر - كائن -
استجابة) هناك الآن تعديل مقترح بحيث تصبح هذه

تكون نفس الإنسان في هذه الحالة نائمة تقريبا نتجها في السماء (أن كان له نجم) الذي ينظر اليه من عل دون أن يترك كثيرا إذا ما فتح هذا الإنسان » .

ثالثا : - إذا ما افترضنا أن هناك تيارا مستمرا لجري خبرة الفرد وعلى طول هذا الجرى توجد وحدة هي التي نسميها بالنفس ، فالتا إذا ما أخذنا بهذه النظرية نتجرف يقينا الى اخراج منطقي : « فإذا كان الموند يملك التنوع كله الذي نجده عند الفرد أو جانبيا معينا منه ، فإن علينا في هذه الحالة - حتى إذا وجدنا في ذلك هوية النفس - أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموند . وإذا كان الموند من ناحية أخرى يقف معزولا أما بلا خصائص على الإطلاق أو بخاصية واحدة منزلة ، فإنه قد يكون شيئا جميلا في ذاته ، لكن من السخف أن نسميه نفسا » ..

النفس هي الانتباه

يبقى نظرية واحدة هي القول بأن النفس قبل بواسطته يجمع الفرد ما يساعده في حفظ وجوده . وهذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتوحيدها ، أنه الشرط الذي يؤولونه تصبح الرغبة والفور ، والانتقاء والرفض مستحيلة . وبدون افتراضه من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر وببدر وفكر ، أنه الخاصية الأساسية للفاعل السيكولوجي التي تجعله ينتقى العناصر = **هادية** كانت **أم روحية** - التي لا غنى عنها لوجوده . وفي كلمة واحدة : المركز الموحد : هو **الفعل المتضمن في الانتباه** . غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء كان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا . ومن هذه النشائية : **الانتباه إلى شيء ما** تتألف نظرتنا إلى النفس ، فالانتباه هو الجانب الذاتي ومانتيه اليه هو الجانب الموضوعي . والنفس هي وحدة « **الذات والموضوع** » أو هي ثنائية « **الصورة والمادة** » ، والصورة هي فعل الانتباه والمادة هي الموضوع الذي يقع عليه الانتباه . ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من انهما يمكن أن يتمايزا . والجانبان الذاتي والموضوعي لإزمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها ، منها تبدأ الخبرة وبها مما تستمر ؛ وليس في استقامتنا مطلنا أن نلظهما وتردهما إلى فرد متنبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المتنبه .

وينضج الجسم في حالة الانتباه وضعا خاصا أو موقفا معينا أزاء الموضوع الذي تنتبه اليه ، ولهذا السبب يكون الانتباه في الغالب مصحوبا بحركات معينة للجسم ، لكن هذه الحركات لأهي سبب الانتباه ولا هي نتيجة له ، وإنما هي جزء منه ؛ فمن المؤلف في حالة الانتباه أن يبذل المراه إلى الامام أو يدير أذنه تجاه مصدر الصوت ، أو أن يرفع حاجبيه أو يخفضهما .. الخ وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهي العملية التي تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه . إذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذي ينتبه اليه وسط

أن هذه النظرية تقع في منتصف الطريق بين النظريات التي ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة ، وبين النظريات التي تنكر وجود النفس كتمركز في فهي - من ناحية - تسلم بضرورة وجود مركز ، لكننا من ناحية أخرى تعتبر هذا المركز جانبيا من محتويات الشعور .

وهناك اعتراضان على هذه النظرية : **الأول** : أننا إذا أردنا أن نحلل خبرة الفرد في لحظة من اللحظات بحيث نقسمها إلى محور دائم للاحاساسات وهامش عرضة للتغير كما تقول هذه النظرية : فإين ياترى يمكن أن ترسم هذا الخط الفاصل بين المحور والهامش .. ؟ **أما الافتراض الثاني** : فهو أن هذه النظرية لا تستطيع تفسير التصورات والأحكام والاستدلالات ، لأنه إذا كان التصور عبارة عن فكرة كلية جردت من الأفراد الجزئية ، فمن الذي يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضها ببعض لكي يجرّد الكيفيات والخصائص التي يتألف منها التصور .. ؟ وقد يقال أن الكلى هو جزئي ممثل لبقية الجزئيات ، لكننا سبق أن رفضنا هذا الافتراض لأن فكرة « **التمثيل** » هي نفسها فكرة القاطنة تحتاج إلى تفسير . ومن ناحية أخرى : من الذي يصدر الحكم .. ؟ هل محور الشعور هو الذي يثبت وينفى ويعلق نفسه من القضايا .. ؟ أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع هذه الكلفة من الاحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تكون استدلالات . وإذا ما مجردت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الإنسان فانها لا يمكن أن تكون نظرية مقننة .

سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية ، ورفضنا أيضا إحدى صور النظريات المركزية ، ونحن من ثم مضطرون إلى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانبيا من جوانب الخبرة . ومثل هذا المركز يمكن تصوره بأحدى طريقتين : **الأولى** : - أن تصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لإزمان أو روح قائمة في البدن ومرتبطة به ارتباط الجواد بالبرية (إذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطوني الجميل) . **والثانية** : - أن تصوره على أنه ميلا للوحدة يمكن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة بحيث يصبح قانون الكائن الحي نفسه . ينظم طرقة في الإدراك والتفكير والفعل لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي .

أما التصور الأول للنفس أمضى تصورها على أنها موجود بسيط ، فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد ، لكنه من ناحية أخرى يورطنا في مشكلات أخرى لا حل لها : -

أولا : - سوف يجبر من تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيراً مقننا لأنهما سيصيحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أم الاختلاف .

ثانيا : - سوف يبدو النفس في هذه الحالة لازدوم لها تماما ، أو على الأقل بغير نفع واضح : « .. سوف

البيئة المحيطة به . والانتباه لوضوح ما يصحبه بالضرورة عدم انتباه لجميع الموضوعات الأخرى ، فانتباهك الى صوت الموسيقى يجعلك لا تلاحظ احياء أخرى مرئية اذ تتلانى الاستجابة الى هذه الأشياء : « والبحث عن شيء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التي لابد ان تجلب انتباهك في وقت آخر ، وباختصار الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو في نفس الوقت عدم استعداد او عدم تهيب لأعمال أخرى » ..

الانتباه فعل مستمر ٥٥

والانتباه ليس ملكة بالمعنى الذي ينظر فيه الى الفرد على ان لديه « قدرة » او « قوة » او ملكة الانتباه ؛ اذا لا تكون الدلائل ذاتا الا لأنها تنتبه فعلا وباستمرار : انظر الى نفسك في أية لحظة من اللحظات سوف تجد ان هناك باستمرار شيئا يشغل انتباهك سواء كان هذا الشيء موضوعا خارجيا أم احساسيا أم فكرة أم شسورا .. الخ وليس هناك لحظة واحدة في حياة الفرد يمكن ان تغلو من الانتباه خلوا تاما ، فالجسم الذي لا ينتبه - ولو أدنى انتباه - هو جسم لا نفس له . وحتى في حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد منتبها الى مفعون موضوعي ، ولا يمدى الفسالة التي يكون عليها هذا المفعون . ولو ان حواس النائم كانت موصدة تماما عن العالم الخارجي لكان معنى ذلك ان أكثر الأصوات شجييا لن توظفه ، ويعمل بنا هنا ان نلاحظ ان الالم الناتجة قد لا توظفها حركة المروء الكلية التي يملو شجييا خارج نافذة غرفتها ، بينما من المرجح جدا ان توظفها أقل حركة يدها طفلها ، وهذا لا يعني فقط ان الانتباه مستمر أثناء النوم ، لكنه يعني أيضا ان الانتباه والاختيار لما هو هام وضروري موجود في مثل هذه الفترة من اللاوعي .

والانتباه الى جانب انه مستمر - فهو واحد باستمرار وهو هو نفسه ، اذا لا توجد اختلافات كمية او كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه ، ولعل مثل ذلك في أي فعل بما هو كذلك ، فالرؤية واحدة باستمرار وهي هي والريثبات هي التي تختلف وتتنوع ، والسبع واحد دائما والأصوات هي التي تختلف وتتنوع ، ولك هي الحال نفسها مع الانتباه وموضوعه : فالانتباه واحد لكن مجال الانتباه يمكن أن يضيق أو يتسع فيما لا يفكره الفرد المنتبه . والانتباه في اتساع مجاله أو ضيقه لا يشير من طبيعته . ومن الخطأ ان نسب ذلك الى الانتباه ذاته كما تفعل عادة في حينها اليومية . وقد يتعرض على ذلك بأن الاختلافات بين الأفراد في هذه الحالة سوف تدل على الظروف الخارجية . وأن الفرق بين « نفس » و « نفس » أو بين ذات وذات يستمد من الخارج لا من الداخل ، ومن ثم فالظروف الخارجية المحيطة بالره هي التي تجعله على ما هو طبيعته . لكن هذا الافتراض يهزم الانتباه من أحسن خصائصه وهو الاختيار والانتقاء ، أن النفس أو الدلائل تتألف مما يفكره الفرد المنتبه من الظروف المحيطة به لا من مجموعة العناصر المحيطة

التي تشكل نفسها في لحظة معين ، فهذه العناصر ليست الا المادة الخام التي يختار منها كل فرد ويشكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله في النهاية فردا عينييا حقيقيا . والأعمال السيكلوجية كلها ليست الا تنوعا للجانب الموضوعي من الانتباه ، فليس هناك سوى فعل أساسي هو الانتباه ثم موضوعات متعددة تنتبه اليها في أوقات مختلفة : فلي الإدراك الحسي انتبه الى موضوعات حسية ، وفلي الإدراك العقلي انتبه الى محتويات عقلية .. وهكذا ، أما القول بأننا أحيانا نكون غير منتبهين فهو قول خاطئ اذا فهم منه الاندماج الكامل للانتباه ، فالواقع ان اندماج الانتباه الى شيء ما يعني الانتباه الى شيء آخر ،

الانتباه الإرادي واللاإرادي ٥٥

كذلك من الأخطاء التي تقع فيها عادة ان نقسم الانتباه الى ارادي ولا ارادي وبنفس الانتباه الإرادي على انه الانتباه الى اخصاء معينة بفعل من أفعال الإرادة . أما الانتباه اللاإرادي فهو الذي تجلبه طبيعة الموضوعات التي تسترعي الانتباه : كالصوت العالي ، او وضوء الضوء القوية . وبمباراة أخرى يقال عن الانتباه انه لا ارادي حين يتم رهبا عن ارادة المنتبه . لكن هذا التقسيم يقع في مناقلة عقلية هي « مناقلة التسليم بالثبوت قبل البرهنة عليه » فهو يقوم على افتراض أسبقية الإرادة على الانتباه ، أو انها على الأقل مقترنة وملزمة للانتباه ، فإذا ماوجدت الإرادة قبل الانتباه أو معه سعى انتباها اراديا ، وإذا غابت الانتباه سعى الانتباه لا اراديا - لا أسبقية الإرادة على الانتباه أو ملازمتها له أمر مشكوك فيه لأن الإرادة هي نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيه الموضوع بخصائص معينة وهذه الخصائص هي التي تجعل الموقف السيكلوجي موقفا اراديا .

ولا شك ان الشروط التي تؤثر في توجيه الانتباه نحو موضوعات معينة دون موضوعات أخرى تكمن الى حد ما - ان لم يكن الى حد كبير - في طبيعة الموضوعات التي تسترعي الانتباه : فالضوء اللامع ، والصوت المدوي أكثر ترجيحا لجلب الانتباه من الضوء الخافت والصوت الضعيف ، وأكثر الشروط الموضوعية كلها أهمية أو التثير: فتوقف الصوت فجأة أو بدايته فجأة من المحتمل جدا ان تجلب الانتباه ، وذلك هي الحالات التي يقال فيها ان الانتباه لا اراديا . ولكن ما السبب الذي يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوي يجلبان الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف .. ؟ لماذا كان الموضوع الجديد الذي يظهر فجأة في مجال الانتباه يسترعي الانتباه بشكل قوي .. ؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصالحته ، أو بمباراة أوضح المحافظة على وجود الفرد هي التي تحدد ما ينتبه اليه وما لا ينتبه اليه . ومن هنا فان الضوء اللامع أو الصوت المدوي أو الظهور المفاجيء لموضوع ما قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود ولهذا فالتأثير الطبيعية تكونتنا المفضي نفسه تنتبه بسرعة الى تلك الأشياء لتجنبها أو وتحترس

منها . وكو افترضنا أن طبيعة تكويننا المعقود كانت على نحو آخر ، فربما جذب انتباهنا الضوء الخافت لا اللماع والصوت الضعيف لا المدوي .

••• نفع الفرد ومصالحته •••

وما أشرنا إليه على أنه « نفع الفرد ومصالحته » ليس شيئاً آخر سوى « لذة الحياة » التي هي نفسها جزء من الحياة . ولذة الكائن الحي هي أن يستمر في الحياة وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة . ولذة الحياة هذه هي العامل المشترك بين الكائنات الحية جميعاً من أدناها إلى أعلاها . من أضال الحيوانات إلى الإنسان : « فمقول الأفراد المتنوعة تنوعاً لا حد له ، والزواحف ، والأسماك ، والنحلة ، والأخطبوط — وهي أنواع من الحياة قد يبدو بعضها غريباً ، إلا أنها تشترك جميعاً معها اختلقت — في تلك السمة الدائمة وهي : الاندفاع نحو الحياة والاستزادة منها ، وهي سمة يمكن أن نسميها لذة أو ميلاً داخلياً أو نزوعاً » . ونزوع الإنسان نحو الحياة هو الخاصية « التي ينتج منها بالضرورة جميع تلك الأعمال التي تساعد على بقائه واستمراره ، وظالماً أن ماهية الإنسان عقلية وجسمية معاً فهو يتجه إلى تعميم وجوده المادي والعقلي كما أنه يعرف هذا الاتجاه ويشعر به » ..



أرسطو

ولابد أن يفهم « نفع الفرد ومصالحته » بالمعنى الضيق والواسع على السواء فهو يشمل المنافع الدائمة والمعبرة في آن معاً . والنفع المعابر يمثل موقف الفرد حين يلتقي عليه شخص ما سؤلاً في الوقت الذي يكون فيه منتبهاً إلى شيء ما : « إذا سألك سائل — أو إذا سألت نفسك — عن الطابع المعماري لساعة البرج القائمة أمامك فإناك سوف تبتنيه إلى طابعها المعماري ، لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الوقت الذي تشير إليه الساعة . أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه ، لكن من المرجح ألا تلاحظ الطابع المعماري للبرج أو حتى الطريقة التي كتبت بها الأرقام على واجهة الساعة » .. فأنت هنا إنما تختار وتتلقى ما ينفع أو ما يصلح للاستجابة من السؤال فحسب ، وذلك هي المنافع المعبرة أو المؤقتة ، لكن هناك أيضاً المنافع الدائمة التي تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هي كذلك . وبين هذه وتلك سوف تجد باستمرار أنرا دائماً لتجربة الفرد المباشرة ، أعني اثر — كبير أو صغير — لزواجه ونظراته المستمدة من تربيته السابقة . « فالتناسي يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف مفاهيمهم وباختلاف المجالات التي تنتمي إليها هذه الموضوعات . وإنك لتجد من الناس أفراداً يجلب انتباههم في محتويات صحيفة من الصحف موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة » ..

••• عملية انتقاء ورفض •••

معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض : انتقاء لما يبدو أنه يليق منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك . والفرد

للكائن الحي ، والنفس هي الكائن الحي بمقدار ما ينتبه ، وليس هناك فرق في ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها ، بين النبات والحيوانات البشرية اللهم الا في درجة تمدد موضوع الانتباه ..

أرسطو .. وطبيعة النفس

ولقد وجد أرسطو في دراسته لطبيعة النفس ان الأنواع المختلفة من الأنس ليست متشابهة اتم التشابه بحيث يمكن ان يكون لها كلها تعريف واحد من مظهرها المتوافع في النبات الى القمة التي تصل اليها في الانسان ، كما ان هذه الأنواع من النفس ليست مختلفة اختلافا تاما بحيث لا نستطيع ان نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها .

واشكال النفس تمثل سلسلة لا تناسب فيها بحيث نجد ان كل شكل يفترض الاشكال السابقة دون ان تتضمن هذه الاشكال . والنفس الدنيا هي النفس الفاذية وهي لهذا توجد في جميع الكائنات الحية ، ثم تأتي بعد ذلك النفس الحاسة التي توجد في الحيوانات وحدها ولا توجد في النبات ، ثم نجد اخيرا قوة خاصة بالانسان هي النفس العاقلة . ولو تأملنا قليلا هذا التصنيف الأرسطي للنفس لوجدنا ان العامل المشترك والاساس في جميع هذه الاشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه واختلاف درجة تعقده . فالوظيفة الفاذية الوجودية في النبات والحيوان على السواء والتي لابد ان تعمل على حفظ وجود الكائن الحي تفترض سلفا انتقاء العناصر المناسبة للتغذية . والانتقاء مستحيل بدون الانتباه ، لاننا لا ننتقي بالانتقاء مجرد قبيل الكائن الحي لمجموعة من العناصر وسط عناصر اخرى كما هي الحال مثلا في « القرمز » الذي يستقي الجوامد من حجم معين ويترك الباقي ، او قطعة الكربون التي تقوم بدور المرفح ، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشاط الفعال الذي يأخذ العناصر التي يحتاج اليها ويستبعد العناصر الاخرى . والانتقاء المنظم في نشاط النفس الفاذية واضح . اما النفس الحاسة فليس لها فحسب وظيفة الادراك لكن لها ايضا وظيفة الشعور بالذلة والام وهي نشأ كتنسبة للوظيفة السابقة حتى تستطيع ان تعجز بين الاشياء بحيث تأخذ منها ما هو سار وترتك ما هو مؤلم ، أمي ان تقوم بالانتقاء والاختيار ايجابيا وسلبا . والوظيفة الخاصة بالنفس العاقلة عند الإنسان هي تشكيل التصورات المجردة : الحكم والاستدلال . حلل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد انها تعتمد على الانتباه الى جوانب معينة في الفكر معينة ولا تنبئ الى غيرها ، ففي تكوين فكرة مجردة ينتبه المرء الى خاصية او اكثر من خصائص الواقعة الجبروتية كاستدارة القرش او الجانب الملقى في الانسان . ومن ثم فان النفس في جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحي واكثر وظائف الجسم الحي حاسمية هو ان ينتبه . ونحن نذكر وجود الحياة في الجسم الذي لا يكون الا موضوعا للانتباه دون ان ينتبه هو نفسه لاختيار شيء ورفض شيء آخر .

في هذا النشاط الانتقالي يأخذ ما يساعده على حفظ بقائه ، ويتجنب ما يضر هذا البقاء ثم لا يكثر بما هو مساعد . وتصل بيئة الفرد في هذا النشاط الى الاطراد . ومن هنا فالتا تقول ان هناك اطرادا في الطبيعة والسبب اننا تصنف مصوناها بما تنفها لنا ، ومضى ذلك ان الاطراد في الطبيعة ليس الا اطرادا في خبرة الفرد ، لان الطبيعة لا تحتوي في الواقع على شيئين متعدين تماما وانما تتألف من افراد فردية في نوعها . وحين نوجد بين شيئين في هوية واحدة فاننا نعمل ذلك لمجردنا من الكشف عما بينهما من اختلاف خصوصا اذا كان الامر يتعلق بمشغلتنا . فالإبقاء اماننا وانما واحدة او هي هي لانها في الحقيقة تتعد بعضها مع بعض في هوية واحدة ، ولكن لانه يبدو انها جميعا تلبي فطنا بطريقة واحدة . ولذا فردية البقرة في الظهور حين يكون نفع الفرد موزنا بالمتصور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هي الحال في الفنان الذي يريد ان يرسم او يبرز هذه الفردية . وحين تعرف فئة ما بان أعضائها تجمعهم هوية واحدة فالتا تقضي الطرف بالفطن من نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لانها لا نفع فيها الى الحد الذي يتطلب بالفراض التعريف .

ويواصل كل فرد في هذا العالم المتعدد الاشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر في مجال الانتباه ، ويواصل الى الوقت ذاته التفرع مما يضره ويؤذي ولا يجعله يتكرر الا نادرا ، وهو من ناحية ثالثة يواصل الحياض مع الموضوعات التي لا تضر ولا تنفع ، ومن طريق الانتباه بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث تظل منفعته دائما هي المركز : « قد يراقب جمع فطن من الناس أشعة القمر وهي تسقط على امواج الشاطئ في ليلة مفعرة من ليالي الصيف ، لكن كلا منهم لن يرى الا الطريق الفضي الذي ينساب تحت قدميه في طريق مستقيم » . وكل فرد في خبرته له بالمثل طريقته الخاص ومركزه ومداه المعلوم .

من الذي ينتبه ؟

اذا قلنا ان الجانبين اللذين بالنفس هما الانتباه وموضوعه فقد يظهر سؤالان : الاول من الذي ينتبه .. ؟ والثاني هل يمكن ان نضع خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه .. ؟

اما الاجابة من السؤال الاول فهي : ان الذي ينتبه هو الفاعل السيكوني في كل متكامل : فهناك أولا حواسه التي تعتبر امثلة نوعية للانتباه ، فهو حين يرى ينتبه او يقوم بوظيفة نوعية هي الرؤي ، وحين يسمع ينتبه او يقوم بوظيفة نوعية هي السمع .. وهكذا . لكن الحواس ليست كل شيء فهناك ايضا الانتباه الى الافكار . والفرد في تكامله هو الذي ينتبه ومن هنا كان الانتباه هو الخاصية الجوهرية

موضوع الانتباه

بطريقة غير مباشرة حين يتجه الى الوسائل البعيدة كما هي الحال في الفراش الحيوانية . وقد يتضمن الروية كما هي الحال في الإرادة البشرية . لكن الصفة الأساسية واحدة سواء في النبات أم الحيوان أم الانسان وهي : ان ينتقى ويتعاد .

الانتباه والعمليات العقلية

العمليات العقلية التوجيه الخاصة بالانسان كالتهجير وتكوين التصورات واصدار الأحكام وتكوين الاستدلالات - تفترض سابقا الانتباه كشرط أساسي لها . وتعرف التهجير نفسه يظهرنا في الحال على انه لا يمكن تصوره بدون الانتباه ، فالتهجير هو الانتباه الى خصائص معينة في الشيء واستبعاد خصائص أخرى . وعلى ذلك فالتهجير هو نتيجة الانتباه الى نقاط الاتفاق واستبعاد نقاط الاختلاف او الى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق، وفي كلمة واحدة : التهجير هو انتباه طارد .

والتهجير هو الخطوة الضرورية في تكوين التصورات : فالتهجير هو الفكرة المجردة للطابع الذي يتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية ، وهو ينشأ من الانتباه الى بعض خصائص الموضوع او لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى ، ففي تكويننا لتصور هام او فكرة مجردة من المربع مثلا تراثنا ننتبه الى موضوعات مربعة متعددة ونستقط منها المواد التي ترتكب منها هذه الموضوعات وكذلك الأماكن التي تشغلها وحجمها .. الخ وننتبه لقط الى شكلها وبذلك تكون فكرة عن الطابع الذي تتفق فيه هذه الموضوعات اعني أننا تكون تصورا للمربع .

ومن هنا فان التهجير وتكوين التصورات مشروطة مقدما بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار . وقبل مثل ذلك في الحكم : فطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى ، فان الحكم - بالتالي - يفترض مقدما الانتباه الذي يختار ويرفض أو نفس الشيء يقال من الاستدلال . لأن الاستدلال ادراك لملاقات جديدة ، وادراك العلاقة الجديدة بين تصويين يتضمن بالضرورة درجة من التهجير ، والتهجير كما قلنا انباه طارد .

امام عبد الفتاح امام

أما الإجابة عن السؤال الثاني الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه فيمكن أن نقول باختصار أن الانتباه فعل ، وبما أنه كذلك فلا يمكن تصوره قائما مستقلا عن الموضوع الذي ينصب عليه هذا الفعل لأن كلا منهما يمرر من نفسه في الآخر : « **والأولان يمكن يأتري أن نجد الخط الفاصل بين فعل التقطيع والقطع ، وبين فعل الروية والروية ، وبين فعل الاستماع والسمع ، وبين فعل الكتابة والكتابة** » . لا يمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل ونشاط الفعل هو نفسه النتيجة أو الصنعة او ما يعمل او هو محصلة الفعل « .. » .

النفس والجسم

الجسم الحى بمقدار ما ينتبه الى شيء ما وبمقدار ما يختار ويرفض - هو النفس . وتصور الجسم المنتبه او الجسم الذي له خاصية الانتقاء والرفض يحل المشكلة القديمة من العلاقة بين النفس والجسم فلن تظهر بعد ذلك مثل هذه المشكلة لأن الجسم الحى في حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفيزيائي والجانب السيكلوجي في آن معا بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر . قبلدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة لأن هذا الجسم نفسه هو الذي ينتبه ، والظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن « **الفاسية** » مستقلة عن الفأس . ومن ناحية أخرى بدون الانتباه يصبح الجسم مجرد كتلة هائلة من المادة : احلحظ خاصية الانتباه من أي كائن حى، او جرد هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء ، ولن يبقى بعد ذلك أي فرق حقيقي يجعله مختلفا عن المادة الجامدة . فلعلاقة النفس بالجسم ، اعنى الجسم الذي تنسب له خاصية الانتباه أو القدرة على الانتقاء هي - اذا ما استخدمنا تشبيه يروجسون الشهور - علاقة حد السكين بالسكين ، فمن طريق الحد تصل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات منفصلة .

الانتباه والفرضية

والانتباه شرط ضروري للفرضية التي هي الخاصية الأساسية للجانب السيكلوجي بوصفه جانبيا متميزا من الجانب الجسمي ، بل أن الفرضية تؤخذ أحيانا كقياس لوجود العقل ولا يمكن أن يكون هناك نشاط فرضي دون اختيار وانتقاء لا يساعد ورفض لا يضر ، **والانتقاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتباه** . وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هي الحال في النبات الذي يأخذ من التربة مباشرة العناصر التي تساعده على النمو . وقد يتم أيضا

عزف على فكر
بول تيليش



الوجودية الدينية اتحديات العصر

بجاهد عبد المنعم مجاهد

بول تيليش من الخارج : ولد في القليسم برنمبجس بالمانيا في ٢٠ أغسطس ١٨٨٦ ودرس بجامعة برلين وهيل وبرلاو التي حصل منها على رسالته في الدكتوراه عام ١٩١١ واشتغل لميسا بالجيش الألماني في الحرب العالمية الأولى وفي عام ١٩٢٤ اشتغل أستاذا للاهوت في ماربورج ومنذ عام ١٩٢٥ اشتغل أستاذا للفلسفة الدين بدرسين وليزيج حتى عام ١٩٢٩ ثم حصل أستاذا للفلسفة في فراانكفورت لمدة أربع سنوات . ولد اضطر بسبب هجومه على الحكم النازي أن يرحل الى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢٢ وحصل هناك على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠ وفي عام ١٩٥٤ عين أستاذا بجامعة هارفارد وهو متزوج وله ولدان .

مؤلفاته الرئيسية : « في تطور شلنج الفلسفي » (١٩١٢) « افكار في سبيل لاهوت للحضارة » (١٩٢١) « فلسفة الدين » (١٩٢٥) « الموقف الديني » (١٩٢٦) « الجدا البروتستانتى وموقف الطبقة العاملة » (١٩٣١) « الحقيقة البروتستانتية » (١٩٤٨) « زعزعة الاساسات » (١٩٤٩) « اللاهوت في اطار المذهب » (١٩٥١) « التنبؤات في أن تكون » (١٩٥٢) « الحب والقوة والمدالة » (١٩٥٥) .

شاردى البال ؟ « أن الحكاية (التي يرويها كيركجور) تصف من الرجل المجهول الشارد الذي ابتعد وجرى من حياته الخاصة ، حتى أنه لا يكاد يعرف أنه يوجد ، الى أن يستيقظ ذات صباح جميل ليجد نفسه ميتا . وهذه القصة لها دلالتها الخاصة اليوم ، حيث أن هذه الحضارة ، حضارتنا ، قد وضعت يدفا على أسلحة تستطيع بها - وبنتهى السهولة - أن تحدث لنفسها مصر بطل كيركجور : يمكننا أن نستيقظ ذات صباح لنجد انفسنا ميتين - ودون أن نمس حتى بطور وجودنا . . . اننا لا نسأل انفسنا عن ماهية الأفكار القصوى القائمة وراء حضارتنا التي أوجدتنا في هذا الخطر ، اننا لا نبحث عن الوجه الانساني المخفى خلف المظهر المبرك المسير للأسلحة التي أوجدنا الانسان ، بالاختصار ، اننا لا نجرؤ أن نتفلسف » (١ : ص ٤) .

ولكن ها هو أحد المفكرين يأخذ على عاتقه مهمة التفلسف ، مهمة أن يتساءل عن الموقف الراهن للانسان في لحظته الراهنة . لا يتوقف عند هذه اللحظة التي هي في رأيه أشبه بالبو ، بل يتقدم من خلالها ليصل الى ما هو أبدي يرغم الموقف الميضي الذي يعيش فيه ومن ثم فانه يبحث عن « الموقف الديني » على أساس ان « الدين يتناول علاقة الانسان بما هو أبدي » (٨ : ص ٣٦) .

علاقة الانسان بما هو أبدي . . . هذا يعني اننا لن نكون سجناء التحليل الجرائي لواقع النفس الإنسانية والمجتمع الذي تعيش فيه والا صرفنا سجناء اللحظة الراهنة التي نعيشها . وانما سيقتضي الأمر لكي تصل الى ما هو أبدي أن نعيش أنطولوجيا النفس والعالم لنرى التسيج الشبكي لهذه النفس ولهذا العالم . . . انه يريد أن يفرغ في تحليله الى الجذور وهذه هي الأنطولوجيا : « الأنطولوجيا هي الطريقة التي يمكن أن نجد فيها . . . الكنى الجسدي لجميع اليادي » (٧ : ص ٢) . . . فاذا درس الشجاعة كما فعل في كتابه « الشجاعة في أن تكون » نلغ من خلالها الى نسج الوجود ونسج الانسان ، واذا درس القيم

ها نحن جميعا سجناء في الفرة المظلمة ، غرة الوجود . وجود محكم لا نأفلد فيه ولا مخرج . . وجود كله حجب حيث تواجه الذات ذاتها ولواجه الآخرين . . وجود يشبه ما تحدث منه ليبنتز عن المرات الروحية التي لا نوافذ فيها ولا ابواب . . وجود لا تدخله الشمس لتضيق ابعاده ، وفي هذه الحالة لا نوم . . دائما عيون الانسان محدقة « اننا نعرف أجفاننا الى الأعلى وإلى الأسفل ونحن نسمى هذا بالرمش . والأمر أشبه بترس أسود صغير يتعلق الى الأسفل ويجذب انقطاعا عن الحياة . وكل شيء يصبح اسود وعيون المرء مفروقة . . انك لن تصوركم هي متعنة ومريعة ! أربعة آلاف راحة قصيرة في السنة . أربعة آلاف راحة قصيرة . . الفكرة ان هكذا ؟ على ان أعيش من غير أجفان . . لا أجفان ، ومن ثم فلا نوم ، اليس كذلك ؟ . . ولكن كيف اتحمل محبة نفسي ؟ . . ومن ثم فعل المرء ان يعيش وعيناه مفتوحتان طيلة الوقت » (٥ : ص ٧٥) . أفلا مخرج من هذه الفرة المظلمة ؟ « لقد سمى سارتر مسرحية من أحدى مسرحياته (لا مخرج) وهو تعبير تقليدي من موقف الناس . لكنه هو نفسه لديه مخرج . انه يستطيع أن يقول (لا مخرج) ومن ثم يأخذ موقف اللامنى على عاتقه » (٦ - ص ١٤١) . . هذا هو خيط الأمل الأبيض الواهي الوحيد في هذه المفسرة الذي يجيبه الفيلسوف المعاصر بول تيليش الذي اضاد الدارسون ان يدرجوه اما تحت الأورثوكسية الجديدة او تحت الوجودية وفي هذا الخيط الدقيق الواهي تتناسج حياته وفلسفته .

اننا ونحن غارقون في الزمن المعاصر نمرخ أيماننا : أي زمان هذا الزمان الذي نعيش فيه ! انه زمان استشرت فيه النازية وأوقدت حربا ضروبا أكلت الملايين . . انه زمان الطعن بمارسه الإمبريالية بأعنف ما يكون . . انه زمان الزلزلة حيث تنزعز فيه الأفكار وتتضارب . . والربيع النووي يقيم فوق الانسان . . فهل نواجه هذا الزمان بشجاعة ، بأعنف شجاعة ، أم نستسلم للنوم ونعيش

فيما يلي مراجع المقال وقد أعطى لكل مرجع رقم ، فقد أضيف بجانب الفقرات المتبسة في صلب المقال الى رقم المرجع لم رقم الصفحة :

- 1.—Barrett, W. : Irrational Man. A Study In Existential Philosophy.
- 2.—Barrett, W. & Alken, H.D. : Philosophy In The Twentieth Century Vol. IV.
- 3.—Blackham, H.J. : Six Existentialist Thinkers.
- 4.—May, R. & Others (Eds) : Existence A New Dimension In Psychiatry And Psychology.
- 5.—Sartre, J. P. : No Exit.
- 6.—Tillich, P. : The Courage To Be.
- 7.—Tillich, P. : Love, Power & Justice.
- 8.—Tillich, P. : The Religious Situation Foundations.
- 9.—Tillich, P. : The Shaking of The Foundations.

كما نل في كتابه « **الحب والثروة والمعادلة** » غاص الى الأساس الذي تنطلق منه هذه القيم وعليه تعمل .. وإذا حلل المجتمع الرأسمالي وشيخق أفق الاشتراكية الماركسية كما فعل في كتابه « **الولف الديني** » غاص الى معنى التاريخ وعلاقة التاريخ بالأيدي .. وإذا حلل آيات الكتاب المقدس بمبديه القديم والجديد كما في كتابه « **زعمرة الأساسات** » - هبط الى أساسات الوجود .. وهو في كل هذا لا يريد أن يتوقف عند مجرد وصف نسج الوجود بتوبيه : **الكوني والانسائي** ، بل هو يهدف أصلا الى زعمرة الإنسان حتى يغير زمانه .

وإذا كان تيليش ينقل أنطولوجيا الى أسس الوجود فأننا يمكننا أن نسير على دبره هو لننظر اليه .. فنجد أينما توجهنا محورا واحدا يدور عليه تفكيره : **الأنطولوجيا والتاريخ** .. فلسفة التاريخ عنده مرتبطة بالوقر رباط بالأنطولوجيا بحث إننا أينما نجد تناولا لمعلم الوجود الكوني والإنساني عنده ، نجد في الوقت نفسه مقولة التاريخ هيمنة هي الأخرى ومسيطرة .. بل أنه حتى في تناوله لم ينس مقولة الزمان التي هي لب التاريخ حتى لقد قال : « **الإله الحق يجب أن يكون إله التاريخ** » (٩ : ص ٣٧) .



يبدأ بول تيليش تفكيره من أن « **الوجود الانساني انفصال** » (٩ : ص ١٥٧) أن الإنسان حقا في العالم .. لكنه منفصل من العالم .. منفصل عنه حتى من مجرد السؤال الذي يسأله الإنسان من العالم ، فالسؤال يعني أنني لا امتلك العالم وأنه على مسافة مني . « **الإنسان قادر على أن يسأل لأنه منفصل من على حين أنه يشارك في ما يسأل عنه** » (٦ : ص ٥٥) .. وبسبب هذا الانفصال يستطيع الإنسان أن يملك الأرض دكا « من الثروة الخصبة للأرض تولد كائي وتلفي كان قادرا على أن يجد مفتاح أساس جميع الموجودات أولا وهو الإنسان . لقد اكتشف المفتاح الذي يستطيع أن يفتح قوى الأرض ، تلك القوى التي كانت مقيدة عندما وضعت أساسات الأرض . ولقد بدأ يستخدم هذا المفتاح . لقد أخضع أساس الحياة والفكر والإرادة لإرادته هو . ولقد أراد البناء . ومن أجل البناء استخدم قوى الأرض ، وهو يفكر وعمله فتح هذه القوى ووحدها . وهذا هو السبب الذي من أجله نهنز أساسات الأرض في زماننا » (٩ : ص ١٣) .

لماذا تهتسز أساسات الأرض وكيف وعلى يد من ؟
يورد تيليش جزءا من سفر أشعياء : « **وأسس الأرض تزلزلت وانسحققت الأرض انسحقا ، شلقت الأرض تشققا ، تزعزعت الأرض تزعزعا . ترتجت الأرض ترتجا كالسكران ودلدلت كالزمرال وتقل عليها ذنبا فسقطت ولا تعود تقوم** » (أشعياء : أصحاح ٢٤ آية ١٨ - ٢٠)
ويعلق قائلا : « **ان ميارة (انسحققت الأرض انسحقا)**

ليست مجرد تشبيه شعري بالنسبة لنا ، بل هي حقيقة صلبة هذا هو المني الديني للمصر الذي قد ولجناه » (٩ : ص ١٢) .. **فما الذي أوعنا الى هذا ؟** الجواب عند بول تيليش قائم في المجتمع الرأسمالي . ففي الحقبة الحديثة انطلق الملم يفجر الطاقات الكامنة في الإنسان منذ نهاية العصور الوسطى .. لكن الملم انقلب على الإنسان لأن الإنسان استغله لاستبعاد الإنسان .. أن تيليش يسائل من المنتجات الروحية المثلة تلك الفترة ، فيرى أن « **هناك ثلاثا منها : العلم الطبيعي الرياضي ، والتكنيك ، والاقتصاد الرأسمالي** .. وهذه المنتجات الثلاث ترتبط معا لأن الملم خادم للتكنيك الذي يحتفل فيه أيضا بمعلم انتصاراته طرحين أن التكنيك هو خادم للاقتصاد ويمكن من تطور النظام الاقتصادي التامل المائي » (٨ : ص ٢٢) .. أن العلم الذي بدأ بداية خلافة يقذف الإنسان الى الدمار « **ان العلم الذي أهلق أمينا وقلق بنا الى هوية الجصبل بالنسبة للأشياء القليلة التي هم حقا ، قد كشف ذاته ، قد فتح أمينا ، وأشار ، على الأقل ، الى حقيقة رئيسية واحدة ألا وهي : (أن الجبال تزلزل والام تترزع) و (ان الأرض سقطت ولا تعود تقوم** » لأن أساساتها سوف تنحطم » (٩ : ص ١٥) .
لقد شعر المجتمع الرأسمالي بكتفاله الذاتي وحس نفسه في « **الآن** » .. وهو بانعياسه في لحظة الآن انما يسبق نفسه والناس الذين يعيشون داخله .. أن كل فترة زمنية ، نظرا لأنها زمن ، مكثفة بذاتها في محتواها الوجودي ، في اتجاهاتها الحيوية ، ومع هذا فليس ممكنا لأي زمن أن يكون مكثفا بذاته ، لأنه زمن فان في داخله ما يدفعه الى ما وراء ذاته في كل لحظة ، لا الى المستقبل الذي هو ليس الا زما جديدا له نفس استعالة الانفناء الذاتي ، بل الى شيء لا يمدود هو الزمن . وإن استعالة الوجود أن يقبع قائما داخل ذاته وأشكاله لتتكشف على أحسن وجه في الحركات المدمرة العميقة في الواقع حيث أن ما هو كلاك حقا يعمل عمله ، ذلك لأن أشكال الخلق الحقيقية في كل زمن تصبغت من شيء ليس الزمن » (٨ : ص ٢٧ - ٢٨) .

والذي قاد تيليش الى أن يدرك انهيار المجتمع الرأسمالي ليس مجرد التحليل الاجتماعي للواقع ، بل التفكير أنطولوجيا في الزمن .. أنه يهتم بتحليل **اللحظة الآتية** .. أن هذه اللحظة مفلاة لا يمكن الاسك بها ، فمنما يزيد الحديث منها تكون قد ولت .. « **أن الحاضر يخفي في اللحظة عينها التي نهاول أن نستحوذ فيها عليه . ان الحاضر لا يمكن الاستحواذ عليه ، فإنه يكون قد ولت دائما** » (٩ : ص ٢٣) فإذا كان الحاضر دائما يتجاوز ، فليس هناك أحد يستطيع أن يشبث في الحاضر ، ومن يشبث فيه يمت .. وهذا هو ما تطفه **الرأسمالية** .. أنها تتجدد في الحاضر على أساس الاكتفاء الذاتي .. فإذا أردنا أن نستحوذ على الحاضر دون أن نفتق علينا ، فليتنا أن

Ellenberger في دراسته « مقدمة الكينيسية للفسيولوجيا الخاصة بالطب العلقي والتحليل الوجودي » المعنى اليوناني الذي استمدت منه الكلمة . . . بمعنى الزمن التحقق Kairos هو كلمة يونانية تعني في طب أبقراط اللحظة النشطة التي يتوقع عنها لمرض محدد أن يضر مجراه للأحسن أو للأسوأ ، والأعراض (الحرجة) تبدو عنها لحظة قصيرة مشيرة إلى الإجابة الجديدة ، والطبيب الإخصائي يبرهن على مقدرة من طريق معالجته للموقف . . . وقد أحيا هذا المفهوم الذي نسي زما طويلا في المجال اللاهوتي بول تيليش وأدخل في الطب النفسي على يد أدلر كيلوهر » (٤ : ص ١٢٠) . . . إن الرأسمالية لم تستطع أن تترك النقاء الأولد بالحاضر ، لقد سجنحت نفسها في الحاضر ، وهذا السجن هو خلائها . . . انها من خلال الاكتفاء الذاتي أقامت الصراعات بين الجماعات . . . فقد أبحاث السوق الحر و « السوق الحر هو تجلى صراع المصالح وحرب الكل ضد الكل وتبشيره كميذا وهو أيضا تجلى صراع نشاط يتحرك دوما بدافع البحث من المصالح الخاصة إلى حساب الآخرين » (٨ : ص ١٠٩) وجاء اسم صراع نتج من هذا الاقتصاد الحر الأ وهو « الصراع بين من يملكون وسائل الإنتاج وأولئك الذين يعتمدون على هذه الوسائل ولتكنم لا يملكونها ، انه الصراع بين الرأسماليين والأجراء » (٨ : ص ١٠٩ - ١١٠) وترتبت على هذا ديمقراطية زائفة ، ففي المجتمع الرأسمالي نجد أن « عود الديمقراطية هو الطبقة الوسطى وخاصة ذلك القسم من الطبقة الوسطى الذي يمارس الزعامة الاقتصادية والذي تقع في أيدي أصحابه سيطرة رأس المال وديمقراطية الطبقة الوسطى هي التعبير السياسي عن الرأسمالية » (٨ : ص ١٢٨) .

وهكذا اهتزت أساسيات الأرضي . . . اهتزت على يد العلم الذي أطلق الطاقات ، ثم اهتزت مرة أخرى على يد الرأسمالية التي تحاول أن تجعل الوضع والتي شرعت للشريعة « منذ البداية الخالصة لزماننا ونحن قروننا من أجل الأمة » (اللاتينية أو أية أمة محكومة بالنظام الرأسمالي) باعتبارها نصيرا . . . طريقنا الخاص بالحياة وسماحتنا المتفردة في التاريخ . . . والقرار كان عظيما وخلاقا وكان ذا فاعلية لمدة قرون . . . ولكننا في ذلك القرار استبعدنا البشرية وجميع الرموز المبررة من وحدة الناس جميعا . . . لقد تحطمت الوحدة السابقة ، وليست هناك جماعة عالمية قادرة على إعادة إقامة هذه الوحدة . . . وأن في كهوة زماننا ، نزم أقوى الأمم انها تمثل البشرية وتعالون أن تفرض طرفها في الحياة على الناس جميعا ، ومن ثم تقدم حروب الدمار التي ربما توحيد البشرية جميعا ولكن في سلام القبر » (٩ : ص ١٨٠ - ١٨١) .

فعلا يفعل الإنسان وقد اهتزت أساسيات الأرض ؟ ما هو الخلاص ؟ ولزلة الأرض ولزلة لها وما خرجت الأرض التائهة وقال الإنسان ما لها ؟ اذا حدثت واهتزت أساسيات الأرض

نظم علاقة الحاضر بالأبدية . . . والأبدية عند تيليش اذا دققنا بمبانية في كبه نجد انها هي التجند الدائم ، خلق الذات بالذات على حد قول برجسون ، وأن كان هذا الخلق يتجاوز الى العالم أيضا « الأبدى هو ما يفزونا ، انه ليس شيئا ملموسا وموضوعيا . . . وهناك مجتمعات تتسبح بعيدا عن الأبدى وتقع قائمة في الزمان والتناهي ، وهناك مجتمعات أخرى تستدير الى الأبدى . . . ولكن لا توجد مجتمعات تمتلك الأبدى » (٨ : ص ١٧٦) . . . وأن وجود الإنسان متناه ، محكوم عليه بالموت ، وهو بهذا في حلقة اليأس ، لكنه وهو في هذه الحلقة ، يستطيع أن ينفذ من هذه الحلقة ، لا بالتغلب على الموت ، فهو سيموت حقا ، ولكن أن يوصل « بالرغم من » الموت ، فهو « يستطيع أن يجتاز أي موقف معطى في أي اتجاه ، وهذه الإمكانيات تقوده الى أن يخلق فيما وراء نفسه » (٦ : ص ٨٤) . . . وهذا التجاوز هو الأبدية أو بمعنى أدق جانب فيها ، حيث أن هناك شرطا من شروط الأبدية أن يكون هذا التجاوز خلقا كاملا على أساس من القرارات . « أن الأبدية حقة لأن الأبدية تنفذ الى الزمن وتعطيه حاضرا حقا . . . أن الأبد حاضر دائما ، وحضوره هو طلة أن لدينا الحاضر دوما » (٩ : ص ٤٤) وينفذ الأبد في الآن يمكن الحديث عن الزمن ، ويصبح لكل لحظة من لحظات الزمن معنى « أن المعنى الانساني لكل لحظة من لحظات الزمان هو أنه فيه نقرر ، ويتخذ قرار بشأننا فيما يتعلق بمستقبلنا الأبدى » (٩ : ص ٤٥) . . . فاذا تماق الأبد مع اللحظة الحاضرة حدث ما يسميه تيليش بالزمن التحقق (Kairos) . . . May هي اللحظة الجسلي كما يوضح رولو ماي Rollo May في دراسته « مساهمات في الطب النفسي » ضمن كتاب « الوجود . . . بعد جديد في الطب العلقي وعلم النفس » ويوضح الأمر قائلا « انه اللحظة التي يستحوذ فيها المرء فجأة على معنى حادثة ما في الماضي أو المستقبل في الزمن الحاضر . . . ويتألف الحل من أن هذه اللحظة ليست فعلا عقليا لحسب ، فالاستحواذ على المعنى الجديد يتضمن دوما إمكانية وضرورة قرار شخصي ، يتقضى شرعا في إطار الصورة المكون من قبل ، يتقضى اتجاهها جديدا للشخص نحو العالم والمستقبل ويمارس هذا معظم الناس في أشد لحظات الوعى اقتادا ويشهد الى هذا في الآداب البيكولوجية بتجربة تهيئة الراحة والسرور . وفي المستوى الفلسفي يصف بول تيليش هذه اللحظة بأنها اللحظة التي عندما (تلمس الأبدية الزمن) وتعيبرا من هذه اللحظة ابتداع مفهوم الزمن المحقق » (٤ : ص ٧١) . . . وهذا التعبر من الرعاية بمكان بحيث سيمتكنس على فهمه لمعنى الاشتراكية . . . أن هذا المعنى يمرر تيليش ، كما يحدثنا ويتشادو تيجوود مترجم كتاب تيليش « الوقت الديني » الى الإنجليزية « عن المعنى السالب للتنسية الترابوية والمعنى الموجب المحقق » وللمسؤولية اللحظة الحاضرة » (٨ : المقدمة ص ٢٠) ويوضح لنا هنري ف . لينبرجر

وقف الإنسان ليسأمل : ماذا حدث حتى اهتزت أساسات الأرض ؟! وباطلاق السؤال يشرع الإنسان في البحث عن جواب فينتقل ليحمل وعلى أساس عمله سيتبين ما إذا كان قد أنقذ أساسات الأرض وأساسات نفسه من الزعزعة أم أنه زاد في هذه الزعزعة وازدادت الكارثة .. **قد يكون الخلاص بالدين ، وقد يكون الخلاص بالاشتراكية ، وقد يكون الخلاص بشكل خاص من أشكال الاشتراكية ، وقد يكون الخلاص بمجرد التجاوز الإنساني ..** لن يكون هناك جواب واحد ونهائي « أن السبب الذي من أجله لا يمكن أن يكون هناك جواب موضوعي وشامل ومؤكد على الأسئلة لا يرجع الى مجرد النص العالي لمرعنا ، بل لأن الإنسان هو وسيط في وجوده سؤالاً ، اختياراً شخصياً ، والعالم الموضوعي هو وسيط في وجوده سؤالاً ، إمكانية مفتوحة : فكلامنا في أي وقت شيء آخر وفيه أكثر من أي شيء يمكن أن يقال منهما « ٣ : ص ١٥٢ » .. وهناك ود من عند بول تيليش : **إننا إذا وصلنا الى جواب واحد وشامل نكون قد ألقينا الأبدية ووفعنا في الشرك نفسه الذي وفعت فيه الرأسمالية بتجسيماها لحظة العاصفة وهو عين الخطأ الذي وفعت فيه الاشتراكية الماركسية والذي تجسبه في رايه - في الوقت نفسه - كارل ماركس ..**

ان الاشتراكية في راي بول تيليش هي التعدي الكبير للرأسمالية - لقد تسامول تيليش : « كيف يمكن حقاً أن نفر من هجمة واحدة القوي التي غزت محسول الناس ونفوسهم لحوالي خمسمائة عام ؟ ومع هذا فقد تم كسب بعض الانتصارات واكبرها الاتصال الخاص بالانتعاش بأن هذا الصراع جدير بالآي يتخلل عنه الى أن يأتي زمان حاضر يكون في التنازل يرمز أن يعمل من وجوده واشكاله تنازلات للمعنى الخالد » (٨ : ص ٥٢) وهو يرى أن هذا الزمان قد حل ألا وهو زمان الاشتراكية ... **لكن الاشتراكية الشيوعية في رايه في حريها ضد الرأسمالية قد انحصرت، هي أيضاً في الحاضر ونسبت الأبدية ..** يقول تيليش في كتابه « الموقف الديني » : « تكاد جميع الأسلحة التي يمكن استخدامها في الحرب ضد المجتمع الرأسمالي أن تكون قد صهرت في النقد الاشتراكي الذي تطور طوال القرن التاسع عشر بأكمله والذي حقق ذروته في البيان الشيوعي (لماركس وانجلز بقوله المكشوفة الميثية بالنبوة .. قلاد كانت ذوق المجتمع الرأسمالي هي روح التناهي المكثف بلذاته إذن فإن معارضة هذه الروح يجب أن تحتوي على تفادٍ من دائرة التناهي - ولا يمكن في الواقع اتكار ما كان متطرفاً به منذ عهد بعيد وهو أن هناك عنصراً مغايراً ، شبيهاً يتجاوز نطاق الإمكانات المتناهية في التوتر الانفصالي بالأخريات ، في الأصل الدينامي الموجود في الحركة الاشتراكية الأصلية . ففي الأسس النهائية للاشتراكية كان يوجد عنصر للأخريات الدينية . ولملأ أية حال ، كان انتصاراً كبيراً للروح الرأسمالية ، وربما أعظم انتصاراتها ، أنها قد كسبت الحركة عندما

استطاعت أسر أقوى الحركات الموجبة ضدنا . فالهدف المتجاوز الأنمي للاشتراكية أصبح متناهما وزمانيا في تعديده الفعلي للغايات . لقد نظمت الاشتراكية الى نقطة في الزمان عندها يحقق ما هو تقى لكل زمن ، ألا وهو الأبدية « ٨ : ص ١١٢ » .. لقد وجدت الاشتراكية الماركسية نفسها بالزمان ، وفعلت أنها خاتمة المطاف ، ونسبت أن النسيج الوجودي للإنسان والعالم هو التجاوز والمعيش في حالة انتظار ، انتظار ذلك الأبدى الذي إذا حقق الحاضر جملة مثملاً ، جعل منه لحظة حبل .. « ان زماننا هو زمان انتظار ، الانتظار هو قدره الخاص ، وكل زمان هو زمان للانتظار ، انتظار لا سينشب في الأبدية ، وكل زمان يجري للامام كل زمان سواء في التاريخ أو في الحياة الشخصية هو انتظار . الزمان نفسه انتظار ، فليس انتظارك الزمان آخر ، بل انتظار لذلك الذي هو أبدي » (٩ : ص ١٥٢) ومن هنا يرى أن الاشتراكية الماركسية بدل أن تكون مغاضبا مستمرا ، انتظارا لحالة ولادة ، وضمت المولود وانتهى الأمر ... وعلى هذا للاشتراكية في رايه وقد وضعت مولودها ولن تعود حبل يمولود جديد ولن تمسح في حالة انتظار لولادة مولود جديد ، يمكن أن تقوم بتنازلات حماية لهذا المولود .. يقول تيليش عام ١٩٦٦ من الاشتراكية « أنها تبدأ في مقد الصالحات وتنتهي مذهب التقدم ، وتصبح بورجوازية في طبيعتها » (٨ : ص ١١٣) .. أن تيليش يرى أن الاشتراكية يجب أن تعيش على الأخريات « أن الحركات العنصرية من النوع الاشتراكي والنزوي هي إيجابية ومتفائلة بشكل مباهر » ، وطالما أنها لا تضغم من جبرها التبعي أو تكتيكات الإصلاح ، فالتما طبعها روح الطوباوية . غير أن الطوباوية هي اتجاه الى ما هو أدنى متصور على أنه هدف هذا النشاط الدنيوي . وفي كل طوباوية يوجد عنصر من الإيمان ، تجاوز للانها « (٨ : ص ١٧٥) فلذا كانت الاشتراكية تسمى بالهضاد نفسه الذي تسمى به الرأسمالية **اللا مفرج ؟** من أساس الاشتراكية بنفذ تيليش لا ليصل الى شيء معادٍ للاشتراكية ، بل لشيء يجعل الاشتراكية 'خلاقة' .. أنه يحل الوجود انطولوجيا ليربطه بالزمان .. على الاشتراكية أن تخلق نفسها في كل آن خلقاً جديداً .. وهنا يصل تيليش الى ما يسميه بالاشتراكية الدينية أو الواقعية الإيمانية Belief-ful Realism .. أنها ليست اشتراكية مصطبقة بالمسفة الدينية كما يتصور الناس الذين ، بل الذين عنده ذو معنى خاص .. فهو عندما يتحدث مثلا عن الموقف الديني في مجتمع ما لا يقصد مجتمع الكنائس ، بل « **الموقف الديني هو دائما في الوقت نفسه موقف مجتمع ما** » (٨ : ص ٣٩) .. أن اشتراكية بول تيليش الذي يصنف بين الوجوديين أحيانا واللاهوتيين أحيانا أخرى هي اشتراكية تتناقى الأبدى مع الوقت ، تجعل الحاضر مثملاً .. لا تجعل الحاضر نقطة نهاية ، بل تجعل

الكذ والهرج . نحن مقهورون بالصدق العديدة ، الطيبة منها والسئية . نحن منساقون أكثر منا مسوقون . نحن لا نتوقف لننتقل الى الملأ الذي فوقنا أو الى المفق الذي تحتنا . نحن دائما نتحرك الى الأمام بالرغم من أن حركتنا هي عادة داخل دائرة تصيدنا في النهاية الى المكان الذي انطلقنا منه في البداية . نحن في حركة دائمة ولا نتوقف إطلاقا لنفهم في العمق . نحن نتحدث ونلتفت ولا ننصت إطلاقا الى الأصوات التي نتحدث إلى معنا ومن معنا . ونحن نتقبل أنفسنا كما يبدو لأنفسنا ولا نعبأ بما نحن عليه حقاً . » (٩ : ص ٦٢) .

ماذا ضربنا في الأمعاء ، فإني ماذا نصل ؟ اننا نصل الى أساس كل الأساسات ، اننا نصل الى وجودنا ، انه الوجود في الزمرة المظلمة التي بلا نوافذ أو أبواب ، ونفجعة ونفجعة وجودنا ووجود الفرق المظلمة ، فرقة الوجود العام موضع التساؤل ، وهنا تكون في طريقنا الى العمق ، تكون في أول رحلة الأمعاء ، بوصفنا الوجود موضع التساؤل تكون أيضا قد وضعتنا منهاجاً للمعرفة : » انظر الى الطالب الذي يعرف محتويات أهم مائة كتاب من تاريخ العالم ومع هذا تظل حياته الروحانية فضلة تماماً كما كانت من قبل أو ربما تصبح أكثر ضاممة . ثم انظر الى عامل قمر مثقف يؤدي عملاً آلياً يوماً بعد يوم ، لكنه يسأل نفسه فجأة : (ماذا يعني أنني أؤدي هذا العمل ؟ ماذا يعني حياتي ؟ ماذا يكون معنى حياتي ؟) لأن هذا الإنسان يسأل هذه الأسئلة فانه في طريقه الى العمق ، على حين أن الشخص الآخر ، دارس التاريخ ، يسكن في السطح وسط الأجسام المتحجرة المستخرجة من العمق من جسر زلال دوح في الماضي . قد يستحوذ العامل البسيط على الحقيقة ، حتى ولو لم يقدّر أن يجيب على سؤاله ، والدارس المتعلم قد لا يملك أية حقيقة برغم أنه يعرف جميع حقائق الماضي . » (٩ : ص ٦٢) .



فهل لدى الإنسان مرشد في رحلته الى الأمعاء ؟ ليس لديه سوى خيط أبيض واحد وحيد هو أنه يعرف أنه ليس لديه مرشد .. انه محاصر باليأس والألمنى والموت والقلق ، لكنه يأخذ هذه الأشياء جميعاً على عاتقه ، انه يعمل صليبه ، وهو بقراره بحمله لصليبه إنما يصل الى الإيمان المطلق الذي هو « موقف على حد امكانيات الإنسان . انه هو هذا الحد . ولهذا فهو شجاعة اليأس والشجاعة الموجودة في كل شجاعة وفوقها . انه ليس مكاناً يستطيع أن يبقا فيه الإنسان ، انه بدون أمن الكلمات والتصورات ، انه بلا اسم ولا كنيسة ولا مقبس ديني ولا لاهوت . لكنه يتحرك في مقبها جميعاً . انه قوة الوجود التي فيها تتشارك والتي هي منها تعبيرات متناثرة » (٦ : ص ١٨٢) .. ان الإنسان تجاوز ، لكنه تجاوز داخل حدود معينة ، لكن الإنسان لا يملك الا ان يأخذ تجاوزه على عاتقه : **ماذا يفعل بهذا**

الحاضر في حالة فوران دائم انتظاراً للجديد ، وذلك بمناقطة الأبدى للحظة الزمن الحاضرة ، ويمثل هذا في الزمن التحقق الذي لا يبد « **اكتمالاً تاماً في الزمان** » . فالقول والانتظار بالمعنى الذي في كلمة **Kairos** ، يعني انتظار غزو ما هو أبدي ، والقول وفقاً لهذا - لا الانتظار والقول كما لو كان الأبدى كما محددًا يمكن ادخاله في الزمن كبناء اجتماعي-يشكل نهاية وهدف التاريخ مثلاً (٢ : ص ١٧٦) . ان الأمر عند بول بوليش هو على نحو ما شرحه تيبور : « ان ما يبحث عنه مجرد اختلاف بين مثالية مسيحية - يرفضها - ونزعة خيالية اشتراكية ، بل ما يبحث عنه هو تفسير جلدري لأسس الاشتراكية وتعرف جلدري للمهمة الأخلاقية للدين » (٨ : المقدمة : ص ٢١ - ٢٢) .



ولكن ، كيف يمكن للإنسان أن يصبح اشتراكياً إيمانياً؟ ليس هناك سوى طريق واحد : انه طريق الأمعاء... اننا نحيا دائماً في السطح ، ذلك « ان تيار الأخبار اليومية ، وموجات الدعاية اليومية ، واندفاعات المفردات والنزعات النفسية ، تبقى مقولتنا مشغولة . وان فسجة هذه المياه الفحلة تحول بيننا وبين الانصات الى أصوات



معنا ، الى أصوات ما يحدث حقاً في أساس كياننا الاجتماعي ، في التلويح المشغولة للجسام ، وفي القول المضطرب لأولئك الحساسين تجاه التفريخ التاريخية . ان أذناننا صماء ازاء الصيحات المنطلقة من العمق الاجتماعي تماماً كما هي صماء ازاء الصيحات المنطلقة من عمق نفوسنا . ونحن نترك الضحايا الذين يتزفون ، نسعياً نظامنا الاجتماعي وحدهم بعد أن أذناهم دون أن نسمع صيحاتهم في فسحة حيواننا اليومية » (٩ : ص ٦٤) . **ولماذا نتعمق في الفكر ؟** ان نزداد شقاء ؟ لكن عمق الفكر جزء من عمق الحياة . ومعلم حياتنا يستمر على السطح . نحن سجناء ربيع حيواننا اليومية في العمل واللدلة ، في

والاجتماعي .. لقد حدث زلزال بشكل أكثر بركانية عندما تسامل الفلاسفة الاول مما استغنى كل انسان من زمان ساقط ، عندما تسادوا عن الوجود نفسه . وعندما أصبحوا واعين بالواقعة المدمشة التي تضمن الوقائع جميعا من أنه يوجد شيء لا علم فانه كان قد تم الوصول الى عمق لا مثيل له للفكر « (٩ : ص ٦١) وهذه القلة لديها تجاوزها الانساني ولديها استمداها أن تلتقط الأبدى لتتماقق به لحظة الحاضر حتى تحقق اللحظة الجلي ، لحظة الزمن المحقق « الانسان يتجاوز - كما لا يقدر كائن آخر - حدود عاله المعطى . انه يشارك في شيء لانهاى ، في نظام ليس مرحليا ، ليس ذا طبيعة تدميرية ، ليس مأساويا ، بل في نظام خالد ومقدس ومبارك . ولهذا فهو عندما ينسحب الى كلمة الله ، وعندما يسمع من الرب الخالد ومن عظيمة قوته ولزق أماله ، فان استجابة ما تستيقظ في أحماق نفسه ، يكون قد لس النهائي فيه . وكل انسان يعرف ، في بعض عمق نفسه ، أن هذا حق » (٩ : ص ٣١)



فتمتى متى تأتي هذه القلة التي تزول والتي تخلص العالم من فئانه وترطبه بالإبدية ؟ انهناتى في جميع الأمان دون وقت يعينسه .. وكيف نعرفهم ؟ أن لهم عند تيليش علامتين ، الأولى انهم اذا جاؤوا جاؤوا كالمسيح لا يملن من نفسه بل يتخفى ، انه لا يعمل صنيع وجهاء الأسة يحيطون انفسهم بالعليل ، بل انه اذا جاء يطلب من اتيامه الا يملنوا من مجيئه .. ثم العلامة الثانية لهم عند تيليش هي انهم اذا جاؤوا جاؤوا كالمسيح ايضا ؛ عليه أن يقتل أولا ثم يحيا بعد ذلك .. عليه أن يموت موتا ممنويا بأن ينبت من وجهاء الأمة « لقد بدأ يكشف سر لفره المسيحي . انه قدر مغالط لكل ما توقعه الناس ، وما حلم به المنتسبون وما أمل فيه الابايع . كان عليه أن ينبت من السلطات السياسية للأمة .. كان عليه أن ينسحب من السلطات الدينية لشعب مختار .. كان عليه أن ينسحب من السلطات التنازية لذلك التراث القروس فيه أن يقرر جميع التراث الوثني من خلال المسيح . كان عليه هو أن يمانى ذلك الذي كان متوقفا منه أن يبدل كل معاناة الى سلام . كان عليه هو أن يموت ، ذلك الذي كان مفروضا أن يظهر في عظمة الهية » (٩ : ص ١٤٧)

ان الذي يزغزع الأسساست ويهدد الأرض دكا لولادة البصديد قد يكون جاه : قد يكون المسيح وقد يكون اسينوزا وقد يكون ماركس وقد يكون نيتشة .. وقد لا يكون جاه .. قد يكون انت ...

التجدي من نفسه .. أم يزيه ؟ أم يجعله سلبيا يجعله فوق غيره ؟ ان القرار قرار ذاتي يتخذه برغم الموت . قد لا يمكن ان يتخذه ، ويرغم القلق من جراء أشكال الحياة به ، شيئا بهذا شجاعته ، شجاعته من أجل الكينونة .. ليست الشجاعة عند بولك تيليش مجرد فعل اخلاقي ، فنجانب هذا هي فعل انطولوجي يكشف من الوجود .. وهكذا بالشجاعة التي هي تأكيد للوجود « بالفرغم من » أشكال الدمار المحيطة بالانسان ، واعلاء بوجود الانسان يربط تيليش على نحو متكرر : الانطولوجيا بالتاريخ .. والاتسان بقراره التجاوزي يفقد نفسه هو في رحلته في الأعماق وليس هناك مرور يسمح لنا بأن نتجنب معنى الحقيقة ، الطريق الوحيد الذي يقع فيه عمق المعاناة .. « انه (اشعيا) يطلب منا فقدان انفسنا من أجل انفسنا » (٩ : ص ٦٨) على أن نجعل من المحبة قوة دائمة لتأكيد تجاوز الانسان نحو البشرية على الا يفهم بالقوة الظنيان فالقوة عند تيليش هي « الوجود وهو يمارس ذاته ضد تهديد اللاوجود » (٧ : ص ٣٧) .. والحب على هذا الأساس هو « قوة الجديد في كل انسان وفي كل التاريخ .. انه خفى في ظلام نفوسنا وتاريخنا . لكنه ليس خفيا تماما على أولئك الذين تستحوذ عليهم حقيقة « الا تعرفونه ؟ » هكذا سال (اشعيا) أفلا نعرفه نحن ؟ » (٩ : ص ١٨٦)

ما هو هذا الذي يلفتنا اصحاب اشعيا اليه والذي ينهنا تيليش الى ما فيه ؟ انه الجديد الذي يولد انه ينهنا الى وجود جسد يد .. انه خطاب ليس موجها الى كل انسان .. بل موجها الى قلة تحسن النظر والامعان ، قلة نفلت من لحظة الحاضر الضائعة الى الأبدية وعمل على أن تجعل العالم في كل لحظة خلقا جديدا ، انهم الذين « أعظمهم قلبا واحدا وأجمل في داخلكم روحا جديدا وأنزع قلب الحجر من لحمهم وأعظمهم قلب لحم » (سفر حزقيال (اصحاب ١١)

الاية ١٩ .. هذه القلة هي التي اذا زلزلت الأرض وزلاها وأخرجت الأرض انقائها قالت : ما لها الأرض قد زلزلت ؟ ما لها قد زلزلت الأرض ؟ وعندما تسامل هذه القلة يحدث زلزال من نوع جديد ، زلزال يولد الجديد .. ان هذه القلة لا تفنى ذاتها في النهائي ، بل تعيش في النهائي ومعينا على الخالد « ان المسيح يمدح الفقراء طالما انهم يعيشون في عالمين اثنين : العالم الحالي والعالم الذي سيأتي ، وهو يهدد الغنى طالما انهم يعيشون في عالم واحد فحسب » (٩ : ص ٣٥ - ٣٦) وهذه القلة لا زمان محدد لها تأتي فيه ، لكن اذا جاءت زلزل الأرض « لقد حدث زلزال عندما سال ماركس من وجود تاريخ مقلى واخلاقي في استقلال عن اسسه الاقتصادي

فما هي خصائص هذا الوجود الجديد ؟ انه ليست

له خصائص ايجابية والا تكون قد تجسدتنا في الحاضر
ونلتنا الأبدى .. انه هو ما نهرب منه .. انه القديم
الذى منه نهرب . انه ما لا نملكه . انه ما يتفقت منا والذى
مع هذا نظل نسمى العمر كله نجري وراءه « ان الحياة
الجديدة لن تكون حياة جديدة حقا اذا لم تكن تصغر
من النهاية الكاملة للحياة القديمة » ، والا فيجب دفعه
مرة اخرى . ولكن اذا خرجت الحياة الجديدة من القبر ،
فحينئذ يكون المسيح نفسه قد ظهر « (٩ : ص ١٩٦) ..
انه الرحلة في الأعماق .. أعماق النفس وأعماق العالم ..
بحنا عن ماذا ؟ بحنا عما لا مفر منه ، عن الوجود الذى منه
نهرب .. نبحث عن الوجود الذى لا يمكن أن يتصف ..
نبحث عما ليس له كفواً أحد الا وهو الله ، فانه ليس
شيئا يمتلك شأن بقية الأشياء ، انه فوق هذا
اتنا دائما في سعى وراء ما لا يستنفد وان « اسم هذا
العمق اللازم والذى لا يستنفد وأساس كل وجود
هو الله . ذلك العمق هو ما نعنيه كلمة الله » (٩ : ص ٢١٢) .



لعل يمكن للجديد أن يتولد من القديم ؟ هذا ما ينبغي
تبليش تماما ويؤيد كلامه بنصوص من الكتاب المقدس
جديدا للمؤمنين بهذا الكتاب « ان الجديد لا يخلق من
القديم ، ولا حتى من خير ما في القديم ، بل من موت
القديم . ليس القديم هو ما يخلق الجديد . ان ما يخلق
الجديد هو ما وراء القديم والجديد ، الأبدى »
(٩ : ص ١٨٢) .. يقول سفر اشعيا : « لا تذكروا
الاوليات .. والذخيرات لا تأملوا بها . ها انذا صانع
أمرا جديدا . الآن ينبعث » ويقول انجيل متى : « ليس
أحد يجمل رقعة من قطعة جديدة على ثوب عتيق لأن الماء
يأخذ من الثوب فيصير الخرق اردا . ولا يحملون خمرأ
جديدة في زقاق عتيقة . لئلا تنشق الزقاق فالخمر تنصب
والزقاق تتلف . بل يحملون خمرأ جديدة في زقاق جديد
فتحفظ جميعا » .. بل الجديد لن يتولد من مجرد موت
القديم فحسب ، بل من موه أيضا في الذاكرة .

لعمري بأن هذا الجديد الذى لا يسمى ؟ كتب تبليش

« ان الجديد في التاريخ يأتي دوما عندما لا يعود الناس
يؤمنون به . لكن من المؤكد انه لا يأتي الا في اللحظة التى
يصبح فيها القديم شاهدا على (انه) قديم ومساوى

للنفاذ من أساسات المتدينين لوصولنا الى شيء أعمق من مدينتهم
السطحي الخارجي .. والفريق أن ولیم باويت تبه هو
نفسه الى هذا عندما ذكر « الدين .. عند تيليش هو
مذهب اهتماماتنا القصوى ، أو بدقة أكثر انه مذهب
الرموز التي تعبر عن اهتماماتنا القصوى .. والدين بهذا
التعريف ليس من الفروور أن يكون شيئاً حسناً ، فقد
تكون اهتمامات الانسان القصوى الشر ، وتيليش في
الحقيقة يبحث موضوع الاديان الشيعانية «
(٢ : الجزء الرابع : ص ١٢٥) .

فهل هو فيلسوف وجودي ؟ ألا يتحدث عن الانفصال
و « الانفصال عند الوجوديين هو أساس جميع الاسس ؟
(٣ : ص ١٥١) ولكن ليس الانفصال هو جوهر التفكير
الفلسفي جميعه لا أساس مذهب بعينه هو الوجودية
على التخصيص ؟ « فالفلسفة تبدأ كاتقطاع ، كتوقف يضع
كل شيء موضع التساؤل ، انها توقف من التلقائية وحالة
الاعتياء .. انها انفصال العقل عن الجسد ، المواطن من
مدينته ، الانسان من العالم .. والمشكلة هي استرداد
الاشياء مرة أخرى وذلك بتبريرها » (٣ : ص ١٥٠) .

فهل هو راسمالي التزعة ؟ كيف وقد كأل لها أنف
هجوم !! فهل هو اشتراكي ؟ كيف وقد هاجم الماركسية !!
فهل هو ضد الاشتراكية ؟ كيف وقد مجد كارل ماركس !!
اذن ما هي حكايته ؟ ما حكاية بول تيليش ؟ انه كل هذا
ولا ذاك في الوقت نفسه انه يرفض باسم الأبدية ويقبل باسم
التاريخ .. هذا هو سره ، هذا هو دوره ، وهذا هو
عمقه الذي فيه يسر خلقاً للجديد بعد أن يقوش القديم
حتى في الذاكرة .. ليس الأولف في زمن روعة الأساسات،
وعندما تفرج الأرض اتقائها أن تكف من ذلك الميت الذي
يفعله الفروسيون بتقسيم الناس الى ماركسي أو وجودي
أو تحليلي ؟ ألا نحاول أن نجعل بول تيليش نموذجاً يعطى
ويتجاوز حتى لا نتجمد فيه وفي مبادئه هو نفسه الذي
جعل من كلمات فيويرباخ أنموذجاً يحتذى ويتجاوز وهي
الكلمات التي يكتسبها هو نفسه : « لا تزيب في أن تكون
فيلسوفاً مقابل أن تكون إنساناً .. لا تفكر كمفكر ...
فكر كإنسان حتى تحققي ، فكر في الوجود الإنساني »
(٤ : ص ١٢) .. انه واحد من تلك القليلة التي
تأتي في وقت التيكات حاملة معها الوجود الجديد ، والتي
وصفها بقوله : « لقد شمرت دوماً أنه قد يوجد القليلون
الذين هم .. قادرون فوق كل شيء على أن يقولوا ما يعرفون
لأنهم على درجة كبيرة من الشجاعة للتوقف في وجه العداوة
من جانب الكثيرين ، والتي تلك القلة تتوجه كلماني بضعة
خاصة » (٩ : ص ١٨) .

مجاهد عبد المنعم مجاهد

وفي حالة الكوت ، وعندما لا يلوح أي طريق . أننا نعيش
في مثل هذه اللحظة ، مثل هذه اللحظة هي موقفنا نحن) .
ونحن لا ندرک هذا الموقف في عمقه إلا اذا توقفنا عن أن
نقول : نحن نعرف من أين سيأتي الجديد . انه سيأتي
من (هنا) للمستور أو (هذه) الحركة أو (هذه)
الطليقة الخاصة أو (هذه) الآلة أو (هذه) الفلسفة
أو (هذه) الكنيسة . بالطبع لا يستبعد أن يكون أي من
هذه الأشياء هو المكان الذي منه سيظهر الجديد . غير انه
ما من واحد منها يضمن ظهوره .. أنني أكره : أن الشيء
الأول عن الجديد هو أننا لا نستطيع أن نرفعه أو أن
نحميه .. كل ما نستطيع هو أن نستعد له . علينا أن
ندرك بأكبر قدر من العمق أن الأشياء السابقة قد شاخت
وانها تتمر عصرنا تماماً في اللحظة التي نساوول بكل
ما لدينا من الشجاعة أن نختلف بغير ما فيها . وعلينا أن
نبلل محاولة الإدراك هذه في حياتنا الاجتماعية والشخصية
على السواء » (٩ : ص ١٨٢ - ١٨٤) .. أن الجديد
يجب أن يصنع .. أن تيليش كمادته يربط الاطولوجيا
بالتاريخ .. انه يلتفت الضبوط من هيدجر حين يقول :
« الكلمة اليونانية للحقيقة تعني : جعل الخلق يتجلى .
الحقيقة مخفية ويجب الكشف عنها . ولا أحد يملكها
بشكل طبيعي . انها تسكن في الأعماق تحت السطح »
(٩ : ص ١٢٠) . والانسان باستعداده لقتله للفسديم
وتقريبه ونسيانه تماماً يساعد الحقيقة على أن تتكشف
ويساعد الانسان على أن يفرج للناس أجمل ملكاته وأرومها .
وهكذا .. يجب أن تكون رحلتنا في الأعماق كي نقف على
افتربنا فان « حالة حياتنا الكلية هي غربة عن الآخرين
ومن أنفسنا لأننا منفصلون عن أساس وجودنا ، لأننا
منفصلون عن أصل وهدف حياتنا . ونحن لا نعرف من أين
أتيانا واو الى أين نلضي . أننا مفصولون عن سر وعنفق
وطليقة وجودنا . ونحن نسمع صوت ذلك الميق ، لكن
أذاًنا مفلقة .. ونحن نلسم بأن شيئاً جلدياً وكلياً وفر
شروط مطلوب منا ، لكننا نلسمه شدة ونحاول أن نهرب
من الحاحة ولا نقبل ومده . وعلى أية حال فلا مهرب
لنا . اذا كان هذا الشيء هو أساس وجودنا فنحن مرتبطون
به طوال الأبدية . تماماً كما نحن مرتبطون بأنفسنا وبالحياة
الأخرى كلها . ونحن نلظ دائماً في أسر قوة ذلك الذي منه
نلترب » (٩ : ص ١٦١) .

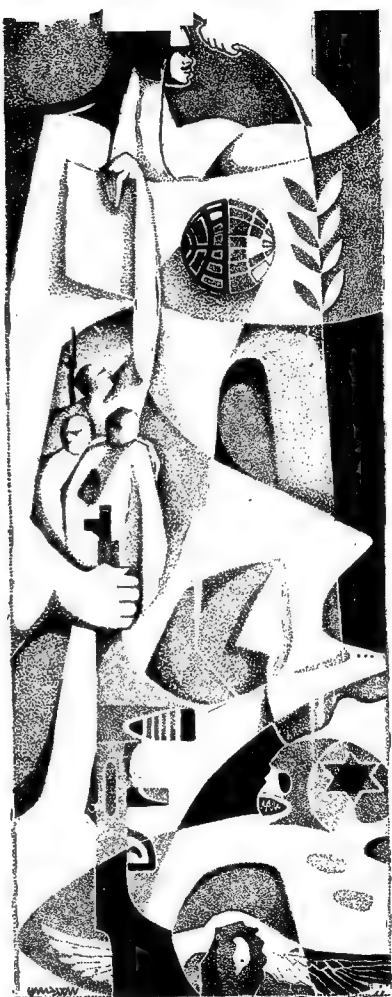


هذا هو بول تيليش ، فهل هو أولودكي جديد كما
يصفه ولیم باويت في المقدمة التي كتبها من الأولودكية
الجديدة في كتاب « الفلسفة في القرن العشرين » ؟ حقاً
أننا نجد انشغلاً دينياً ، لكنه عند تيليش انشغال ضروري

ثورة التحرر الوطني في كل بلد
فإنها الخاص .. تصنع الظروف
التاريخية لهذا البلد ، وصفاته
الجغرافية ، وخصائص وتراث
شعبه ، وواقع العدو الذي يواجهه،
ونقاط ضعفه ، وعناصر قوته .

ولثورة التحرر الوطني أيضا
- وفي الوقت نفسه - سمات
مشتركة تنطبق عليها وعلى غيرها من
الثورات في كل مكان يطلقها وجود
قوانين ثابتة مستقرة للمقاومة
المسلحة ، نابعة من تجارب ناجحة
سابقة .

ومن لقاء الخصائص العامة
والخاصة ، وامتزاجهما - تنطلق
الثورة الفلسطينية المسلحة ، تشق
طريقها .. ترسم استراتيجيتها -
مستلزمة من تجارب الغير من ناحية،
ومجددة بتجربة المقاومة - من واقع
ظروفها - من ناحية أخرى . وذلك
من خلال تطور العمل الفلسطيني
المسلح . الذي بدأ عمليات فدائية
متفرقة عام ١٩٦٥ ، وانتقل بعد
معركة الكرامة عام ١٩٦٨ الى حرب
عصابات ، ووضع اقدامه بعدها على
أول الطريق الطويل لحرب التحرير
الشعبية .



المقاومة الفلسطينية والتفاح المسلح

عاطف القمري

التواضعة ، قوة اجنبية تعتمد على جيش احتلال مدرب ومجهز بأسلحة حديثة ومتقدمة .

وبينما أسلوب العنف المسلح مرحلته الاولى بمحاولة انهالك العدو ، والقلاقل ، ومناوشته عسكريا ومنه من الاستفراغ ، وضرب الاهداف الاقتصادية الحيوية - مثل تكرار هزبات المقاومة الفلسطينية للبحر اليوناس في اسرائيل التي تعتبر ثالث مصدر للمعدات الاجنبية لاسرائيل ..

ومحاولة الاهالك سبقت اليها المقاومة الصليبية ، واخذت بها المقاومة اللبنانية ، والجزائرية ، وتستفيد منها تجربة حرب التحرير الفلسطينية .

والمنصر الثاني .. الاعتماد على الجماهير اداة الثورة . فالنضال المسلح لا يمكن ان ينجح الا اذا ساندته الجماهير يومى واقناعا وايمان . واتلاف الجماهير حول رجال المقاومة شرط ضرورى لتوفير الحماية لهم حين يلازمهم العدو ، وتصفيد جراحهم حين يصابون ، كما ان الجماهير تبع العمل الفدائي ومورده ، يستمد منها طاقته البشرية وامكانياته المادية . ولد ابرز ماوتسى

الاقام الفلسطينيين على طريق الثورة المسلحة باعتبارها الوسيلة الوحيدة لاستعادة الارض المحتلة ..

وبند العمل المسلح اولى خطواته بالعمليات الفدائية المتفرقة التي بدأتها منظمة فتح في اول يناير ١٩٦٥ بنسف نفق عيلبون في شمال فلسطين ثم اتسعت هذه العمليات وتضاعفت بعد الاحتلال الاسرائيلى للاراضى العربية في حرب يونيو ١٩٦٧ ..

عناصر مشتركة للمقاومة

وهيث ان للشسورة الفلسطينية - كما سبق توضيحه - خصائصها التي تحتم ان تبني استراتيجيتها ، من واقعها وواقع عدوها . فان حركة المقاومة تجمعها عناصر عامة وعالمية ترسم كمنهج مميزة على وجه العمل الثورى المسلح في اى مكان ، وتبرز كمنهج تحديد الطريق لكل شعب يضار المقاومة المسلحة سبيلا لطلاص بلده من الاحتلال الاجنبى .

واول هذه العناصر .. ضرورة العنف المسلح . ولقد اثبتت كافة حركات النضال في البلاد المستعمرة ان العنف المسلح هو الاسلوب الوحيد والحتمى لكل شعب يريد ان يواجه باعكائياته الضئيلة ، واسلحته

طبيعة الاحتلال الصهيونى

وكقاعدة عامة فان حركات التحرير الوطنى تقوم بهدف اساسى هو التخلص من استعمار اجنبى يستغل ثروات البلاد وطاقات سكانه ، وبفسحها في خدمة مصالحه واطماعه .

ويمثل الاحتلال الاستيطانى اشد صور الاستعمار الاجنبى ، لانه يقوم على جلب جماعات من ابناءه وتوطينهم في هذا البلد بعد ان يوفر لهم بقوته وسطوته فرص استغلال ابناء البلد الاصليين ، وتثريهم .

والاحتلال الصهيونى نوع من هذا الاستيطان .. ولكنه افسى اتواحه ، واعنفها ، واشدها تطرفا . فلقد عمل الصهيونيون على طرد شعب باكملة من وطنه ، وجلب ملايين المهاجرين من انحاء العالم يعطون معظمهم ، ومن بقى من ابناء الشعب المتشرد حولتهم الدولة الصهيونية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، يعيشون في ظل احكام عسكرية دالعة ، وفي اطار اوضاع عنصرية صارمة ..

وهكذا اتزع الاحتلال الصهيونى من الفلسطينيين ثرواتهم واراضهم ، وجردهم من كيانهم كشعب . وركعت كل هذه الظروف الى وضع

توضح رائد تجربة المقاومة الصينية ، أهمية هذا العنصر حين شسبه الجماهير بالكلمة ، ورجال المقاومة بالسلك الذي يعيش في الماء .

ولا يتحقق التحكيم الجماهيري بالنضال المسلح مباشرة وفي فترة قصيرة . وإنما يحدث ذلك بعد ظهور طيمة ثورية تجرد على الواقع القائم .. وتصلح به .. تحقق انتصارات أولية عليه ، وتستطيع بذلك كله أن تخلق حالة من التحيز في مشاعر الجماهير للانقياس لكل على الاحتلال الأجنبي ، مستلهمة خطوات العالمية المتدفقة في تخطيط واضح منظم . ووجود الطيمة الثورية المسلحة يشمل العنصر لتجربة المقاومة المسلحة ..

وبحكم كون الطيمة ، لقيادة النضال ، وقبوة الجماهير ، فيجب أن تكون متفلة في تفكيرها في اتجاه الهدف الرئيسي حتى يتوافر لها جو انتفاظ الجماهير ، وهذا الانطلاق القوي يتفلق من خلال الممارسة العملية للثورة المسلحة التي تنصر في بونتها الاتجاهات المختلفة .

ويشكل انطاق الفكر العنصر الرابع من ضمن العناصر الأساسية للمقاومة المسلحة . ولم تلق أهمية من وهي الثورة الفلسطينية .. وكانت منظمة فتح سابقة في هذا المصمار حين ركزت على أن الفلسطينيين توزعوا في السنوات العشرين الماضية منذ اغتصاب وطنهم ، بين أحزاب ومنظمات مختلفة ، ومذاهب شتى تتراوح بين أقصى اليمين وأقصى اليسار . ورفضت الدعوة لعمل فلسطيني محلي يدخل فيه كل هؤلاء من الرافقين في المشاركة في العمل الفلسطيني المسلح .

ودخل صفوف المقاومة الفلسطينية رجال ينتمون إلى مختلف هذه الاتجاهات السياسية . ولكنهم تجردوا من مواقفهم السابقة . وانسحبوا جميعا - مع آخرين لم يمارسوا أي عمل حزبي من قبل - في حركة الكفاح المسلح .

وهناك العنصر الخاص .. وهو وجود نقطة ارتكاز قريبة من المنطقة التي يحدث الهجوم عليها . توفر لقوى النضال العن المادي ، والأرض اللازمة كمواقع للتدريب ، والمجالات الضرورية للنشاط السياسي . ولقد قامت مصر بهذا الدور أثناء ثورة الجزائر . فلقد تمت لها إمكانيات الدعم المادي ، والتمت في عاصمتها - القاهرة - أول حكومة جزائرية مؤقتة . ولعبت الصين دور نقطة الارتكاز بالنسبة لحرب الهند الصينية . وتشكل الضفة الشرقية للاردن ، نقطة الارتكاز الرئيسية لحركة المقاومة الفلسطينية في الوقت الحاضر .

خصائص الثورة الفلسطينية

ومع أن كل العناصر السابقة تمثل مظاهر مشتركة تنطبق بصورة عامة تقريبا على حرب التحرر الوطني في كافة المناطق التي شهدت تجارب نضالية ضد قوى الاستعمار الأجنبي ، فإن للثورة الفلسطينية خصائصها وظروفها الموضوعية والذاتية ، التي تفرض عليها وضع مخطط استراتيجي يراعي هذه الخصائص والظروف ، ويأخذ في اعتباره ظروف العدو الذي تواجهه وطبيعته الخاصة والمتميزة .

وأول هذه المظاهر الخاصة بالعمل الفلسطيني .. عدم وجود أرض محررة داخل الأرض المحتلة تستخدم كقاعدة لشحن حرب المقاومة . ولتلك

نقطة اختلاف عن الثورتين الصينية والفيتنامية - على سبيل المثال - حيث توافرت لكل منهما الأرض المحررة التي انطلقت منها عملياتها المسلحة ضد العدو الذي تواجهه .

ولم يكن ممكنا أن تتوافر تلك البيزة للثورة الفلسطينية في المرحلة الأولى من اشتغالها ، خاصة وأن الفلسطينيين الذين ظلوا مقيمين في إسرائيل من حروب ١٩٤٨ إلى حرب ١٩٦٧ كانوا أقلية ، فضلا عن انضمامهم في مناطق خاضعة لاحكام عسكرية قاسية . ويزيد من صعوبة توافر الأرض المحررة كذلك صغر مساحة إسرائيل حيث لا يزيد عرض الأرض المحتلة في بعض المواقع عن ١٢ كيلو مترا ، وهو ما يسهول دهن القدرة على تأمين تلك الأرض المحررة ، بسبب استخدام الطيران الإسرائيلي .

ويسعد أن الحل الصلي لهذه المشكلة بالنسبة للعمل الفلسطيني ، يقوم على بداية مختلفة عما جرى في الصين أو فيتنام . ففي فلسطين يعتبر إيجاد المنطقة المحررة ، مرحلة نهائية في العمل المسلح ، وليس بداية أو نقطة انطلاق لهذا العمل . والبداية في المقاومة الفلسطينية ، تجسد في تصاعد العمل العدائي ، وتماثل قدرات الرجال القاتلين ، وتفاقم خطورة الضربات المركزة على مواقع قوة إسرائيل ، وتعمير فكرة الأمن الإسرائيلي ، وهي الفكرة التي تقوم عليها فلسفة جلب المهاجرين اليهود من الخارج . وهنا قد يصعب ممكنا خلق ما يشسبه المناطق المحررة ، أو على الأقل ، احتراز الأرض التي يلق عليها العدو ،

ويتهى به الأمر الى افتقاد الشعوب
بالأمن في أي بقعة منها .

نزاع الصفة الصهيونية

المظهر الثاني .. ان الصورة
ال فلسطينية ليست ثورة وطنية ضد
استعمار تقليدي ، وليست ثورة
اجتماعية ضد طبقات مستغلة ..
ولكنها ثورة شعب تعرض لنوع خاص
من الاستعمار الاستيطاني الصهيوني
قائم على تشريد الشعب بأكمله ،
وطرده من وطنه ، واقتصاب ارضه
ومتلكانه ولرواته ، والقضاء على
ملوحت حياته وكيانه ، ووجوده
كشعب ضمن المجتمع الدولي .

وبالتالي - لا تستهدف المقاومة
الفلسطينية - في هذه الظروف -
ازالة قاعدة استعمارية ، او طرد
قوات احتلال اجنبي ، ولكن هدفها
الاول والاساسي بطل - القضاء
على الكيان الدخيل القائم في بلدها
بكل صفاته الصهيونية العنصرية .

وبمعنى آخر - النزاع كافة جلور
الوجود الصهيوني من الأرض
المحتلة - عن طريق الكفاح
المسلح .

وبالنظر الى ان المقاومة
الفلسطينية ، ليست رد فعل
عنصري لمعركة عنصرية هي
الصهيونية ، وانما هي في الواقع
حركة تحرير شعبية ، تهدف الى
تحرير الأرض الفلسطينية والشعب
الفلسطيني بآدائه المختلفة من
الصهيونية الاستعمارية العنصرية .

لهذا فان المقاومة الفلسطينية ،
قدمت لكل الفلسطينيين من
المسلمين ، والمسيحيين ، واليهود
بديلا لاسرائيل ، دولة فلسطينية
عربية جديدة ، توفر اطارا
ديموقراطيا للجميع . وتمنع اليهود

كل الحريات ، وتقديم لهم كافة
الامتيازات لممارسة حياتهم الدينية
والثقافية ، وتعطيهم حقوقهم
السياسية .

نقاط ضعف العدو

المظهر الثالث .. ان واقع العدو
يتصف بسمات خاصة وتمييزة ،
تفرض على الممثل الفلسطيني ان
يعدد خطواته في اطارها ..

فمن ناحية .. تمتد الأرض المحتلة
كرفعة طويلة محدودة ورفيعة تزدهم
بالسكان ، وتتركز فيها صناعات
العدو . وتلك نقطة ضعف في الدفاع
إلصكري الإسرائيلي ، تضعها
المقاومة في اعتبارها . لأن كل نقطة
في الأرض المحتلة تصبح هدفا
ميسورا يقع في متناول ضربات
المقاومة ، وأي ضربة تترك الآرا
واسعة وفادحة .

ومن ناحية أخرى .. تقسم
سياسة اسرائيل وخطتها التوسعية
العنصرية في المنطقة على جيلين
الهاجرين من الخارج . كما ان
الحفاظ على المنصر البشري لديها
له أهمية حيوية ليقاتها .

وقد نجحت المقاومة الفلسطينية
في التآثر على فعالية هذا المنصر
بسبب قدرتها على تقطيع هالة
الشعور بالأمن مما ترتب عليه الفقد
من الهجرة الى اسرائيل .

ثم ان هناك حوصا في اسرائيل على
نوعية الرجال ، وبالأخص في خبراءها
العسكريين . ومعروف ان جيش
اسرائيل عددا قليلا من الجنرالات
ومعظم عبياطها من ذوي الرتب
التوسطة . وقد كشفت صحيفة
« جوش أوبزرفر » اليهودية في
ديسمبر الماضي عن التزايد الكبير
في عدد قتلى اسرائيل من كبار
القضاة ، الكوكل اليهم تعقب

الفدائيين . وهؤلاء أندر رتب
اسرائيل وأمن خبراتها .

ومن ناحية ثالثة .. فان العمل
السياسي الداخلي ، الى جانب
العمل العسكري ، يشتركان معا في
دفع الموقف في اسرائيل الى التفرج .
سبب مسألة الواود البشرية في
اسرائيل ، يبلغ جيشها النظامي
حوالي ٧٥ ألف جندي ، بينما هناك
٢٠٠ ألف شخص ضمن قوات
الاحتياطي يعملون في مختلف أوجه
النشاط الصناعي والزراعي ،
والخدمات . ولكنهم باقون تحت
السلاح عند الحاجة اليهم .

وقد أدى تصاعد المقاومة المسلحة ،
والعصيان المدني الداخلي الى زيادة
الضوء على قوات الجيش النظامية .
ومع تصاعد العمل السياسي
والعسكري ، فان اسرائيل ستزغم
الى استمداء المزيد من الاحتياطي
لمواجهة الموقف . وهذا بطبعه يشي
نشاطها الاقتصادي ، ويفرض مينا
تغليا على الخزنة الاسرائيلية .
خاصة وأن التنمية العامة في الجيش
الاسرائيلي تكلف يوميا
خمسة ملايين دولار ، بسبب ارتفاع
الأجور ، ووجود خيرات فنية عالية
في الجيش الاسرائيلي .

هكذا تضي حركة المقاومة
الفلسطينية في طريقها ، وهي
تستلهم خبرات تجارب شعوب سبها
الى تصفية الاحتلال الاجنبي ل
بلادها ، وتضع في حسيانها في نفس
الوقت ، ظروفها وخصائص واقعها
الذاتية والموضوعية . ولقى بكل
ذلك في اطار حرب تحريرية لتصفيه
الكيان العنصري الصهيوني في
فلسطين ، واستبداله بدولة عربية
فلسطينية ديموقراطية ، يتساوى
فيها الجميع .

كازانزاكي

ذلك
الكاتب
السياسي

• إنه الصراع
كما أراه في المستقبل ليست
صراغاً اقتصادياً فب ، فالتحرر
الاقتصادي ماهو إلا وسيلة للوصول
إلى التحرر الفكري والروحي
للإنسان .
" نيكوس كازانزاكي "

الذين سمعوا وقرأوا للأديب
المظيم نيكوس كازانزاكي الذي
أصبح اسمه عالمياً منذ أن نشر أعماله
الروائية الشهيرة ومثل أن قدمت
السينما بعض هذه الأعمال فأوصلتها
إلى الجماهير بطريقة مباشرة ...
لا يعرفون أن وراء اسم كازانزاكي
اسماً آخر متواضعا لم يرتبط فحسب
بانتاجه الإنساني العميق ولكنه
ارتبط أيضاً بحياته .. هذا الاسم
هو « إيليني كازانزاكي » .. زوجته
ورقيقة عمره ومسانده لأكثر من
ثلاثين عاماً ..

واليلي كازانزاكي تنافس في باريس
الآن نشر الكتاب الذي ألفته من
زوجها الراحل والذي أطلقت عليه
اسم « المخالف » وهو كتابها الثالث
بعد أن نشرت من قبل « حياة الهاتما
فاندي » « والمأساة الحقيقية لبانائيت
استراتي » ..
وتروي إليني قصة كتابها الأخير
فقول :

« قال لي زوجي يوما : أريد أن
تكسب كتابا مني عندما أموت ..
فقلت له بفضب : لا .. لا ... »



للاتناج ، أى على السرقة وعلى
التقسيم غير العادل للموارد .
(ب) على المستوى الاجتماعى : -

لا توجد هناك مبادئ تستطيع
المفاهيم الإنسانية أن تقوم عليها .
(ج) على المستوى السياسى : -
إن الطبقة الحاكمة تدبر السياسة
لصالحها على حساب الأغلبية الكبيرة
من الشعب . . والتفسيرات التى
تدخل على الأنظمة أو على الأشخاص
لا جدوى منها .

لا يوجد لدى البورجوازية أى
مثل أعلى نبيل يمكن أن ينظم الأثكار
والموظف وتصرفات الإنسان .

وأمانا مشهد رأينا فى نهاية كل
حضارة إذ كانت هناك دائما طبقة ما
(القسس أولا ، ثم المسود ، ثم
الأسبياد ، ثم البورجوازية) تصمم
النظم القديمة عندما تتولى السلطة.
وبعد فترة من الزمن تكون هذه
الطبقة قد مرت فيها بجميع مراحل
الصمود . . تبدأ فى الهبوط وتأتى
طبقة أخرى تقبض عليها وتمر هى
الأخرى فى نفس الدائرة . . وهذا هو
اقطاع التاريخ .
لقد قلبت البورجوازية النظم
الإنشائى وأعطت قدرًا كبيرًا من الفكر
والفن الرفيعين ومن العلم . . ولكنها
تجسده الآن إلى أسفل وبطريقة
حتمية .

ماذا بعد البورجوازية ؟

ونحن نعيش الآن هذا التغيير . .
لذلك فإنه من الصعب أن ندرك
فى المستقبل . . ~~والا~~ هذا التفسخ
أصبح واضحًا الآن . . فإن أكثر
مؤيدى البورجوازية حماسًا أصبحوا
مقلين لرؤية هذا التحول الربيع .
وعلى ضوء هذه الظروف يظهر
بوضوح نوعان من المحاولات :

- محاولة البعض محاربة أى فكر
أو أى عمل بغرض الاحتفاظ بالواقع
البورجوازي .

- محاولة الآخرين تصليح الواقع
البورجوازي واستبداله بواقع

فوضع هذا الكتاب كأنما يدافع به
من عقيدته أمام أى محكمة سياسية
قد تعتقد له . . ولم تكن هناك أية
ضمانات لحرية الكتاب فى اليونان
فى ذلك الوقت .

وفى هذا المقال يقدم لنا كازانزاكى
أهم ما فى كتابه « المخالف » حيث
يبدو الموضوع الذى يعالجه بل
والأسلوب نفسه عصريًا تمامًا .

سقوط البورجوازية

أريد أن أوضح أولاً ببضع كلمات
كيف أرى المسألة الاجتماعية ، قبل
أن أورد على الاتهام : يجب أن أوضح
ثلاث نقاط لكى يحصل دفاعى هذا
تأسيًا منطقيًا يساعد على توضيحه.

● ما هى اللحظة التاريخية التى
يمر بها العالم اليوم ؟

● ما هو موقف اليونان الآن
وما واجبها ؟

● ما اعتقد أنه واجبى الخاص .
● أنى وأتق ما من أن البورجوازية
لا تستطيع حاليًا أن تنظم الاحتياجات
العصرية وتلق المجتمع .

(١) على المستوى الإقتصادى : -
فإنها تقسم على النظام الفردى

إن من يكتب هناك يجب أن يكون
كاتبًا عظيمًا . . وأنا . .
ولكنه قال بئس : لابد أن تفعل
ذلك لأن كثيرين سيرون منى أشياء
كثيرة غير صحيحة . . وهذا مؤسف
جدا لأنك الوحيدة التى تعرفينى
جيدًا . :

وربما لم تكن إيلينى كازانزاكى
لتكتب هذا الكتاب لو لم تصدق
بعض الأشياء بعد موت زوجها .

مشروع كتاب . . هو ما أشره
اليوم . .

وكان كازانزاكى بالمثل قد حدد
ملاحظ شخصيته ليس فقط فى شكلها
الخارجى وإنما من خلال رسالته
ومذكراته . . ومن هنا تعتبر قصة
« المخالف » هى آخر ما ألفه
كازانزاكى بالاشتراك مع زوجته . .

كان نيكوس كازانزاكى فى عام ١٩٢٥
قريبًا جدًا من الاشتراكية . . كان
عالمًا من موسكو يحمل معه مذكراته
التي كتبها فى رحلته والتي سماها
« مشاهداتى فى الاتحاد السوفيتى » .
وكان اليسار واليمين مما يوجهان
إليه حينذاك هجومًا شديدًا . . .

القائد يسود كالدولة المملانة
أو القلعة السادسة التي تملك
جيشا قويا وموارد طبيعية لا نهاية
لها ، وطماء وروءساء حازمين ...
ثم هذا الشيء الكبير الذي لا يوجد
في المسكر المهادي .. وهو
الايوان ..

ونحاول روسيا أن تكون مثلا أسلى
للدول البروليتارية .. فهي تشجع
الأخرين على تقليدها وبشر بالخلاص
الأبدى .. انها تدلى بتصرعات
بسيطة ومفهومة في الدعاية التي تقوم
بها بين دول الشرق الأوسط ومنها
« أطردوا الأوربيين ! تعردوا من
رأس المال الاجنبي ! كونوا أسبادا
في وطنكم ! » ..

ان الامل الكبير الذي شاع بعد
الحرب اندك ضرورة الخروج من
الفقر الاقتصادي والاجتماعي
والسياسي .. هذا الامل يسد
احدى حقائق العالم بالاضافة الى
حقيقة اخرى وهي انقسام العالم
الى فريقين .

اليونان والعالم

وامام تلك الحقيقة المالية ، نجد
بقعة صغيرة وهي اليونان .. ما هي
اذن العلاقات بين اليونان والعالم ؟
ان كثيرين يقولون ان صراع
الطبقات ليس واضحا في اليونان
كما هو في بلاد اخرى ذات صناعات
اكثر تقدما .. اننا لم نطغس من
سيادة الارباك وسيطرة حكام
القرى .. ولم نستطع البروجوازية
ان تطلق تساما كل امكانياتها ..
وفي نفس الوقت فان لنا مهددا
قليل من العمال المشتغلين بالزراعة
بالاضافة الى عدد كبير من اليمين
ومن الافراد غير المنظمين ... ومن
المتحيل ان يوجد عندنا صراع بين
الطبقات .. اننا محافظون بطبيعتنا
ولم نترك الفزاة يدخلون حدودنا ..
هذا ما يقوله البعض .

وكان يمكن الاعتقاد بان التغييرات
الشاملة لا تستطيع ان تطرا علينا
الا بعد قرون .. لو كانت اليونان

ولكن الله لم يستمع اليهم ..
لم يستمع اليهم أبدا » .

ولكن ما هي الطبقة التي ستخلف
البروجوازية ؟ انني اعتقد انها
ستكون طبقة العمال أي الفلاحين ،
والعمال ، ومتنحي الفكر .. فهذه
الطبقة مرت بالمرحلة الاولى وهي
مرحلة محبة البشر .. وهي الآن
لا تطلب من الأغنياء التصديق ولا الكرم
كما كانت تفعل منذ قرن .. وكانت
المرحلة الثانية مرحلة العدالة .
وهي الآن في المرحلة النهائية .. فهي
مؤمنة بانها ستتولى السلطة لأن
تلك هي حقبة التاريخ .
من في مركز العالم ؟

هناك ثلاثة أحداث تمر بها
البروجوازية تجعل موقفها أكثر
خطورة .

(١) للمرة الاولى في التاريخ نرى
حادتا قريبا في نوعه وهو اشتراك
القارات الخمس في حركة جماعية ..
للمرة الاولى في التاريخ يتكسب
العالم ضميرا واحدا .. ان جميع
الاجناس من البياض والسوداء
والصفراء تنظم نفسها حول هدف
واحد . وفي رايي ان الكارثة التي
اجابت الحضارة الاغريقية والرومانية
لا تقارن بالكارثة التي تهدد
البروجوازية اليوم .

(ب) ويعتبر استيقاظ شعوب آسيا
وافريقيا عاملا يهدد من الخطر ..
والذي يهبط الروح القومية منذ عهد
الشعوب وعود الاستقلال بمسد
النصر التي قدمها الأوربيون
قاصدين من ورائها استغلال هذه
الشعوب في حروبهم المالية وعلى
ذلك اموا هذه الشعوب بالسلاح
ودربوها على محاربة وقتل الأوربيين،
ثم عادوا الى ديارهم .. دون ان
ينفصلوا ما هموا به . لذلك
فالمستمرات كلها في حالة ظليان .

(ج) والحقيقة الثالثة التي نجل
الخطر على البروجوازية أكثر تهديدا
هي وجود روسيا قائدا للمام ذي
الجهتين وللبروليتاريا المالية التي
تطالب بالتحريك الاقتصادي .. هذا



يستفيدون انه أكثر شرفا وأكثر
حلا .

والجموعة الاولى تضم المحافظين
الذين يمثلون السلطة .. هؤلاء
لهم بالطبع الحق بل ومن واجبهم ان
يدافعوا عن معتقداتهم ومصالحهم ..
انهم ياملون في حدوث معجزة تدوم
بغضها طبيعتهم الى الابد ، متجاهلين
قوانين التطور التي لا تعرف الرحمة
وتوانى الارتفاع والسقوط .. وليس
هناك مثال يشير الى انهم سيحققون
املهم في القريب وحتى اذا حدثت
ذلك .. فان الحياة حينئذ لا تكون
قد غرت من اشكالها القديمة
الرائجة ، ولنذكر هنا كلمة
« كوييه » الشهيرة :

« عندما أراد الله خلق العالم ،
صاح الملائكة المحافظون !

« يارب لا تفسد الكون ! » ..

منعزلة من باقى العالم . ولكن لا يجب أن ننسى هذه الحقائق :

— انه من المستحيل الآن أن نتوكل دولة ، ولا توجد قوة بشرية تستطيع أن تعاصر الفكر في حدود جغرافية معينة ..

— اننا ضحايا البلاد الرأسمالية . المتقدمة التي تجرنا مع مصالحها الاقتصادية مما يبرز أكثر وأكثر استقلالها الذي أشبه ما يكون بالاستعمار .. نحن مثليون بعيرة الرأسمال الأوروبي والأمريكي .. وكل المشاكل الاقتصادية هناك لها صداها عندنا .

— وأخيرا .. ان ما كان يتطلب حدوثه أجيالا كاملة لكي يتكاثر ويضع في المرحلة التي سبق الحروب ، يستغرق الآن وقتا قصيرا حتى يتحول الى فعل .. لذلك نحسد حتى في اليونان مراوغ الطبقات الذي نرى خطورته والذي لاحظته كل يوم .

اني اضرف انه سيكون مثاليها بالطبع ان تمر اليونان ببطء في جميع مراحل التحول حتى نصل الى معركة خاصة بنا كما حدثت في أماكن أخرى ..

ولكن كل ما يجري في هذا العالم لا يسير دائما بطريقة منظمة ومنطقية .. فقد اخفقت فصائل كثيرة من النباتات والحيوانات ولم يستكمل كثير من تاريخ الشعوب لأنها كانت غير قادرة على أن تقدم مع الحياة التي لا ترحم المتخلفين .. انه سيكون منطقيا وكريما بالطبع أن تقدم لهم مهلة لكي يتنجسوا .. ولكن علم الطبيعة والتاريخ لا يقدمان مهلة لأحد .. فليحاول كل فرد أن يثقل نفسه بنفسه .

ان اللحظة حرجية في جميع مناطق الأرض .. وبالذات في اليونان ...

اننا متخلفون لأسباب تاريخية وجنسية .. وأمامنا وقت قصير جدا دون شك لكي نتمشى مع سرعة

المصالح التي تتعدى بكثير المعرفة اللازمة للاحتياجات اليونانية ..

● الضربة ستقضى على الطبقة ..
● الضربة ستقضى على الطبقة التي توجهها ! ..

سواء اردنا أم لا ، سواء قمنا بالاستعدادات أم لا .. فستفجر الزوينة . انها لن تنتظر نفجنا .. ان الحقيقة الكبرى ستطلب على حقيقة اليونان الصغرى .

الفكرة والحقيقة

ما هو واجبنا الآن ؟ ان نتمدد . كيف ؟ بان ندرك كلية اللحظة الماريخية التي نعيشها وأن نطلع الشئب على ما يحدث وأن نعمل معنى جديدا أكثر نباله لقيمة العمل والمسئل والفصيلة .. هكذا ستستطيع الجماهير أن تنتقل من ادراك حقوقها الى تنفيذ واجباتها .. انها سناخذ مسئولياتها عند السقوط المحتوم .

ان الصراع كما أراه في المستقبل ليس صراعا اقتصاديا فحسب ، فالتحرر الاقتصادي ما هو الا وسيلة للوصول الى التحرر الفكري والروحي للأنسان . يجب الاحتفاظ بالرأفة المادية لكثير عدد ممكن من الناس الى حين أن نصل الى الهدف ، حينذاك ستمثل على دفع تصبور السعادة عند الناس الى مستوى أعلى .

ومن الطبيعي أن تبلل البروجزمية جلودها لمنع هذه المحاولة .. ان الفكرة الجديدة كانت تحارب دائما من المدافعين عن النظام القديم لقد كانوا يحاربون لكي يقضوا على الفكرة الجديدة .

اني كنت ساذجا اذ اظن انه سرعان ما تنفر الفكرة الى حقيقة .. وما كنت أريد بالذات أن ينظر الناس للعمر الذي يعيشون فيه بعق ، وأن يستعدوا لجيل جديد لحياتهم الشخصية والاجتماعية ، فالتفكير سيلحق بروحهم في البداية

ثم يفكرهم ومجتمعهم ، ثم سيلحق بعد فترة ما وفي النهاية باقتصادهم وحياتهم السياسية .

هكذا ساعدت اليونان بقدر ما أستطيع في طريقها الى الخلاص ، وفي مبنى تدريجي لحقيقة اليونان الصغرى مع الحقيقة الكبرى .

هذا ما أؤمن به وما أعلنته ... ان لديكم بالطبع مطلق الحق والواجب في معارضة فكرى .. ولكن البرهان ذا الحدين الذي وضعموه نطيع :

انكم ستخفون بسهولة فريقا من الشهاد والإبطال اذا ألقتم الفرية: بهذا ستساعدون على انتصار الإيمان



الجديد . وإذا لم تفروا ، ستزكون الجبال لفكرة الجديدة لكي تقضى على النشآت القديمة ..

اني متأكد أيضا القصص ، رغم ما ستفعلونه وفي أي وقت ان الأغلبية ستزاي وان الفجائيا ستدرك ان قوتها تكبر .. وإن الطبقة التي ستطلق الفرية ستسقط .

هذه هي فكرى .. ظننت ان من واجبي أن أعبر عنها في صدق كامل . وواجبكم انتم هو ان نناقشوا اذا وجدتم ان فكرى تستحق المقلب ..

ترجمة : هريم الخولي



• لم يظهر الإسلام مرتبطاً بمفاتيح معينة ،
أو بفكر ممدّد التفاصيل ، بل هي العاليت
بمشار الإسلام كدين ، والإسلام كحضارة .

الحضارة الإسلامية كما يراها مستشرق معاصر

د. محمود فهمي حجازي

الإسلامية ، ففي هذا الميدان أهم مؤلفاته وجهوده ،
وحسبنا في هذا المقال أن ننظر في كتابين له في
تاريخ الحضارة ، أولهما كتابه المترجم إلى العربية
بمنوان : حضارة الإسلام - القاهرة ١٩٥٦ ،
والثاني آخر كتاب ظهر له ، وقد ألفه بالألمانية
عن الكتاب الثاني : « الإسلام في عصره الذهبي » ،
فالكتابان على اختلافهما - يمثلان تطور فكر
المؤلف في ميدان واحد وثيق الصلة بنا وهو
الحضارة العربية الإسلامية .

يختلف الكتاب الأول : « حضارة الإسلام » ،
عن الكتاب الثاني : « الإسلام في عصره الذهبي » ،
من جانب أساسي ، فال مؤلف ينظر في الكتاب الأول
إلى الحضارة الإسلامية من منطلق أوروبي ، بينما
تحتل المصادر العربية المكان الأعظم في أعداد
الكتاب الثاني ، يتفق الكتابان أن في عنوانهما كلمة
« الإسلام » ، ولا تعني هذه الكلمة في الكتابات
الأوروبية دائماً ما نعني بهذه الكلمة ، فالإسلام
عندنا - أولاً وقبل كل شيء - دين ونظرية حياة ،
وهم يستخدمون هذه الكلمة بهذا المعنى وبعده
معان أخرى ، فتاريخ الإسلام في مصطلحهم هو

جوستاف فون جرونباوم عميد المتخصصين
الأمريكيين في تاريخ الحضارة الإسلامية علم يعرفه
قراء اللغة الألمانية واللغة الانجليزية ، كما يعرفه
القراء العرب بعدد كبير من الدراسات في الحضارة
الإسلامية والأدب العربي . وكان لكل كتاب ألفه
جرونباوم أثر بعيد عند المتخصصين وعند القراء ،
ولذا فقد ترجمت كتبه الواحد تلو الآخر إلى عدة
لغات ، هذا بجانب أنه يؤلف بالألمانية بنفس
القدرة التي يؤلف بها باللغة الانجليزية ، وبهذا
اكتسبت مؤلفاته في أصولها وترجماتها عشرات
المعلقين فضلاً عن ملايين القراء .

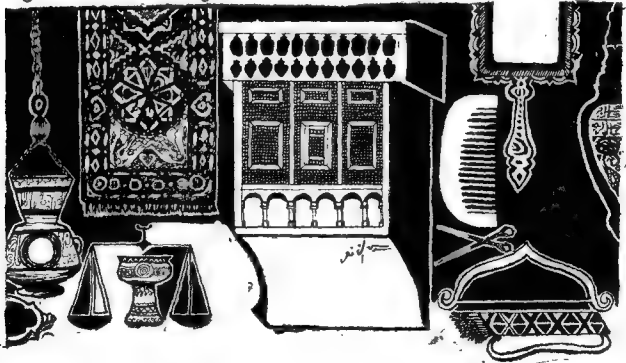
اهتم فون جرونباوم أول الأمر بدراسة الأدب
العربي ، وظهر له سنة ١٩٣٧ باكورة إنتاجه
العلمي بحثاً عن : البعد الواقعي في الأدب العربي
المبكر ، وما لبث أن تناول : الحركة الشعرية
بين بيزنطة وبغداد في القرن العاشر الميلادي ،
بالدراسة والبحث (١٩٣٧) . أما اهتمامه بالنقد
العربي فائثر ترجمة لقسم من كتاب أعجاز القرآن
للسافطاني إلى اللغة الانجليزية (١٩٥٠) ، ولكن
شغله الشاغل انصرف إلى الحضارة العربية

نظرة أوروبا الوسيطة الى الاسلام

كان عالم العصور الوسطى في المنطقة موضع البحث موزعا بين **البيئة الحضارية الاسلامية** من جانب ، و**البيئة المسيحية اليونانية** من جانب ثان ، و**البيئة المسيحية اللاتينية** من الجانب الثالث . تتمثل الحضارة الأولى في الدولة العربية الاسلامية ، ، والثانية في الامبراطورية البيزنطية ، والثالثة في الاقاليم اللاتينية في جنوب أوروبا . وكان الدين في كل هذه المناطق العامل الاكبر في تحديد تبعية المواطن ، يليه الولاء للمنطقة التي يعيش فيها ، ثم الولاء لارتباطه الاثني بعد ذلك ، ولم تكن التبعية السياسية لسلطة ما هي الفصل المحدد فكلما بعد الفرد مكانا عن مركز السلطة المركزية بعد عن نفوذها الحقيقي ، ولكن ارتباطه الديني كان يحدد أولا وقبل كل شيء تبعيته الحضارية . وقد بقيت حدود هذه البيئات الحضارية الثلاث - كما لاحظ فون جرونباوم - دون تغير يذكر عدة قرون ، فبعد انحصار المد العربي في جنوب فرنسا سنة ٧٣٢م ظلت حدود المناطق الحضارية الثلاث ثابتة نسبيا الى أن دخل الترك العثمانيون البلقان في القرن الرابع عشر .

تاريخ الشعوب الاسلامية أو تاريخ الحضارة الاسلامية أو المجتمع الاسلامي أو المصالح الاسلامي . الكتابان اذن حول الاسلام كحضارة ، ومن ثم فمن الصحيح أن ننظر اليهما ككتابين في الحضارة الاسلامية لا في الاسلام بالمعنى المحدد عندنا . وجه الخلاف بين كتابي فون جرونباوم ليس في العنوان بل في المنطق الذي يبدأ الباحث نظراته الى الحضارة .

اما اولهما فينتطلق من الفكر السائد في أوروبا الوسيطة حول الاسلام والحضارة الاسلامية محاولا بلورة الصورة ومناقشتها وتصحيحها الى الصورة التي يراها المؤلف ، وهذا مرتبط بالكمونات الثقافية للمتفكرين ، فقد ظهر الكتاب كمحاضرات تقسم للدراسات الكلاسيكية بجامعة شيكاغو ، أعدت لطلاب ليسوا متخصصين في الدراسات الشرقية عموما أو خصوصا ، أقيمت عليهم في ربيع ١٩٤٥ ، ثم أعيد النظر فيها لتطبع ، فالمؤلف المحاضر كان ينطلق بسامعيه من الصورة المتوارثة المتوارثة في الكتابات البيزنطية واللاتينية ، مقارنا الصورة التي ترسمها هذه المصادر للإسلام والحضارة الاسلامية بما جاء في المصادر العربية .



هذه عناصر صورتين متمائلتين ، فكل طرف مقتنع بصحة وسمو ما عنده ويرى نفسه على جادة الصواب ، ويتوسل من حين لآخر بالنظر العابر في ما عند الآخر ليثبت له عدم صحة ما لديه .

وقد اهتم جرونيباوم اهتماما بعيدا بصورة الشرق الاسلامي في المصادر البيزنطية ، فالكاتب البيزنطي **نيكيناس** يهاجم قصة أهل الكهف كما يصورها القرآن الكريم ، والمؤرخ **تيوفانيس** يكتب في أوائل القرن التاسع الميلادي كتابا عن « **حياة النبي** » ، كان له أثر بعيد في تشكيل صورة محمد (ص) في ذهن البيزنطيين - هذه الشخصية التي كثيرا ما شغلت خيالهم الشعبي - لقد كان في تصوراتهم مفكرا اطلع على العهد القديم والعهد الجديد واتصل براهب من اتباع **أريوس** ثم تنبأ بعد ذلك . ويهاجم فون جرونيباوم هذه الصور المشوهة الساذجة التي رسمتها تلك المصادر .

ويبرز فون جرونيباوم بعد ذلك الفكرة التي سيطرت على الفكر البيزنطي حول خطورة الدولة الاسلامية ، فالمسلمون لم يخشوا من جانب الدولة البيزنطية او أوروبا بخطر حقيقي يهدد وجودهم ، لقد كان الجوار دائما لروح العداوة ولكنه لم يصل الى درجة تتوخى او الايمان بضرورة القتال من أجل البقاء كما كان الحال لدى البيزنطيين ، ويخرج فون جرونيباوم من هذا الى ما ظهر في الملاحم الشعبية البيزنطية تجسيدا لهذا الخوف ، في الوقت الذي لم يحتفل التراث الشعبي العربي بهذا الصراع إلا في قصة

عمر لنعمان وما يرتبط بها . لكن الاسلام يمثل في الكتابات البيزنطية خطرا مغيفا ، وكانت صورة الحضارة الاسلامية عندهم في كتابات أوروبا اللاتينية متربة بالأخطاء ، فـ **Ghanson** de Roland يظهر المسلمون وتنبؤ بعملهم مجموعة من الآلهة ، مثل محمد وأبولون ، و **جيسوين** والكارون (= القرآن) ، أما ما كتب هـ **وليام الطرابلس** سنة ١٢٧٣ فقد وصف جرونيباوم قائلا بأن : الصورة التي صور بها محمدا وأن كانت أبعد ما تكون عن شخصيته التاريخية ، فإن ما بها من العناصر الخرافية والمطاحن قد انزل الى الحد الأدنى الذي لا غنى عنه لدفاع عن المسيحية في القرون الوسطى » .

ويكمل لنا فون جرونيباوم ملامح الصورة ، فكل بيئة حضارية تتبادل الاحترام والخوف مع

وقد لاحظ فون جرونيباوم عدة أوجه شبه بين هذه المناطق الحضارية ، فقرار عدم استعداد الحكام البيزنطيين للاعتراف - قانونيا - باستقلال الولايات الغربية عن الامبراطورية ، وعدم استعدادهم لادراك حقيقة أنهم فقدوا نهائيا مناطق مترامية من الشرق بفكرة « **الجهاد** » في الاسلام ، ورغم أن هذه المقارنة ما تزال في حاجة الى نظر ، إلا أن الملاحظ هنا أن المصادر البيزنطية تعتبر أبناء البيثين الحضاريتين اللاتينية والاسلامية خارجين أو مارقين ، وهم في رأي أحد هذه المصادر : « **عميد يحسدون سادتهم ويتربصون بهم الدوائر** » . ومن هنا كان موقف البيزنطيين طيلة هذه القرون موقف تأهب المدافع المقتنع بشرعية تأهبه وضرورة دفاعه . وقارن جرونيباوم بعد ذلك بين منصب « **الخليفة** » في الدولة الاسلامية ، ومنصب « **الامبراطور** » ، وأدرك اعتمادا على المصادر العربية أن الخليفة مدبر دولة المسلمين وليس رئيسا اسميا للسلطة الدينية كما كان الامبراطور ،

وهنا نلاحظ جرونيباوم وهو يعرض للتصور الأوروبي الوسيط للدولة الاسلامية أن كثيرين قد خاطوا بين الخليفة والبابا ، متصورين أن الخليفة قسم البابا في الدولة الاسلامية .

ويهتم جرونيباوم في هذا الصدد برسم ملامح صورة كل بيئة حضارية عند الأخرى ، مركزا الاهتمام على صورة الحضارة الاسلامية في كل من البيثين الآخرين فكل طرف من الأطراف الثلاث يرى دينه طريق الخلاص الذي لا طريق غيره ، ومن ثم فهو يناقش ما لدى الآخر من كتب يدين بها ، فهذا يقول بأن كتاب الآخر قد حرف وصحف ، وذلك يرد متسانلا عن الدليل اليقيني المثبت لنزول الكتاب الذي يؤمن به الأول ، وكل فريق يتوسل من حين لآخر بفقرات يقتبسها من كتب الآخر للتدليل على تناقضها الداخلي .

ويستمد جرونيباوم عناصر صورة هذا النقاش من مصادر شتى ، فهذا علي بن دین (**ليس ابن ديان** كما جاء في الكتاب) الطبري يكتب عن أسباب تحوله من المسيحية الى الاسلام موضعا هذا بدافع عن الاسلام وابتزاز المآخذ على مسيحية عصره ، وذلك الكاتب البيزنطي **نيكيناس** يشرح آيات القرآن حول بناء ابراهيم واسماعيل للكعبة مستندا الى عدم ورود ذلك في العهد القديم ، ثم نجد الفقيه الأندلسي ابن حزم يناقش في الفصل والمثل والأهواء والتحل ما يراه المسيحيون

حول « **الكلمة** » ، وتلك رسالة ليو الثالث الى عمر بن عبد العزيز حوالي سنة ٩٠٠ م ، وكل

المحب نجده هنا وهناك ، والضحية ينهب بضم الياء هنا وهناك ، وفكرة تقديم العبد هدية عنصر يتكرر في القصة العربية والقصة اليونانية السابقة .

ثم يقول فون جرونباوم بعد ذلك : « وفي ألف ليلة وليلة مالا يقل عن ثمانى حكايات أو أقسام كبرى في حكايات طويلة كثيرة الأجزاء يستخدم فيها نموذج القصة بحذفه ، عل أن التناوب في البناء كثيرا ما كان يؤكد تواتر التفاصيل المميزة ، وبذلك ترى في قصة « الأمير سيف الملوك » أن منجمي القصر يتنبأون عند ولادته أن الفلام سيفادر وطنه ويرحل الى بلاد بعيدة وأن سفينته ستعظم وأنه سيقاسي العوز والأمير فالشدائد في انتظاره ولكنه سيبلغ في النهاية هدفه ويخطى بالسعادة الى آخر أيامه وسعود الى عرش مملكته على الرغم من أعدائه . وهذا التعرف لطالغ الأطفال بنقل البناء في رأى فون جرونباوم - « نبؤات الآلهة التي تقوم في كل من قصة هليودور الموسومة ارثوبيكيا وقصة زينوفون المعنونة : افيسيكا بالتنبؤ بمصير العاشقين » .

والواقع أن الفصل في هذه القضايا وامثالها ما يزال صعب المثل ، لانفقار البحث في التراث القصصى العربى الى أدوات أساسية منها : عمل Moiv-Index لكل العناصر الواردة فيه ، وبهذا نستطيع بالمقارنة تحديد العناصر المشتركة - أن لم تكن إنسانية عامة - وإيضاح طبيعة الشخصية العربية الإسلامية في تكييف وتعديل المواد الإغريقية في القصص العربى ، وفي دراسة جرونباوم منطق طيب لعمل ما يزال بحاجة الى باحثين .

الإسلام عقيدة ودين

ينطلق جرونباوم هنا من قضية الإسلام والأديان الأخرى السابقة عليه في جزيرة العرب ، وهو يلاحظ أن الأفكار الدينية الأجنبية كانت شائعة فعلا في كل أرجاء الجزيرة ، ولكن منزلة أنصارها وجاهم من الغبراء والعبيد لم تصف الى هذه الأفكار دعامة انتشار اجتماعي ، وقد ظلت منساقط الحدود العربية - في رأى جرونباوم - قرونا عديدة مهدا وثيرا للتشيع الطائفي ، وكان كل فرع من فروع المسيحية الشرقية يجد - ولا جرم - من يمثله بين الجماهير المختلفة غير المتعلمة التي كانت تمر بمكة أو تعمل فيها ، وبأوح أن ذلك القلق الروحي وذلك التبرم بالوثنية التقليدية وما تجلبه الى

الأخرى ، وذلك وفق الظروف الموضوعية المتاحة ، فالخليفة يسمع بعالم علامة في الفلسفة والرياضيات يعيش في الدولة البيزنطية فيطلب قدسيه ، فيذكر الإمبراطور شأن هذا العالم فيعينه في منصب عال ، وعندما يطلبه الخليفة ثانية يتقلد صاحبنا مكانة أرفع . أما الحضارة العربية فكانت تأخذ بالباب من احتكاكها بها وهي أسبانيا كانت قد تعربت ثقافة وسلوكا ولسة على نحو لا يقبل من تعرب أمراء الصليبيين في أسلوب حياتهم وسلوكهم . هذه هي ملامح صورة الشرق الإسلامى في الكتابات الأوربية ، وهي صورة تتحول معها علاقات الود بين هارون الرشيد وشهاركان إلى مجرد زخرف جميل لا يكاد يفصح شيئا عن جزئيات الصورة .

الأدب اليونانى والأدب العربى

هذا وقد احتل اللقاء بين الشرق والغرب في كتاب حضارة الإسلام لجرونباوم مكانا بارزا وهو يتحدث عن العناصر اليونانية في ألف ليلة وليلة ، ففي فصل خاص بذلك يترك المؤلف ميدانا ما يزال غفلا ، فالعلاقات بين التراث اليونانى والتراث العربى في الميدان الأدبى بمناه الدقيق لم تتل بعد ظلها من البحث ، ويرجع فون جرونباوم التخلف النسبى للبحث في هذا الى « التشديد في الفصل بين الدراسات الشرقية والكلاسيكية وكذلك الى نوع المساهمة التي قدمها الأدب الإغريقى الرومانى ، فالعاملان مسئولان عن تقاعس معارفنا نسبيا في هذا المضمار » ، ويتحدث المؤلف كذلك عن صعوبة تحديد العناصر الأجنبية وقد تكيفت وتعذلت في بيئتها الجديدة على نحو اسلامى يتصر معه تبين أصلا .

غير أن فون جرونباوم يحدد ثلاثة مجالات يرى فيها تأثيرا يونانيا في الأدب العربى وهي : « عدد قليل ولكنه هام في الروايات التي ورثها العرب ، ومقدار أكبر - نوعا ما - من التفاصيل الانثولوجية والجغرافية التي تعود الى روايات الجغرافيين القدماء وأقاصيص البحارة ، وأهم من هذا كله - في رأى فون جرونباوم - أن النموذج الروائى للقصة الإغريقية وما به من فكر من الحب تنعكس صورها في كثير من حكايات ألف ليلة » . ومن المعروف أن البحث المقارن للمأثورات الشعبية يتوسل بمقارنة العناصر المكونة التي تسمى بالموتيفات ، وهنا يجد جرونباوم بين قصة قمر الزمان في ألف ليلة وليلة وبين أقاصيص يونانية سابقة اتفاقا في بعض هذه الموتيفات ، فالسرداب بين منزل الزوج ومنزل

الحضارة الإسلامية في الغرب . أما الكتاب الثاني فقد ظهر بعد الأول بآثار من خمسة عشر عاماً اشتغل خلالها المؤلف بدراسات عميقة في المكتبة العربية ، فكان الكتاب نظرة إلى التاريخ الإسلامي اعتماداً على : المصادر العربية ، هي نظرة داخلية لهذه الحضارة من مصادرها الأولى ، وليست مجرد مقارنة لتصبح مسلمة أوربية متوارفة ، فهذهها رسم ملامح الصورة الحقيقية للحضارة الإسلامية من داخل المصادر العربية نفسها ، لا من كتابات ثانوية في هذه الموضوعات .

الإسلام في عصره الذهبي

تناول المؤلف في كتابه « الإسلام في عصره الذهبي » التاريخ الإسلامي من الفترة الممهدة لظهور الإسلام إلى سقوط بغداد ونهاية الخلافة العباسية سنة ١٢٥٨ م . والمؤلف يقدر الحضارة الإسلامية أعظم تقدير ولتقارن عمارته التي بدأ بها كتابه : « يبدو ظهور الإسلام وازدهاره للمسلم المؤمن معجزة ، فالنجاح الساحق لدعوة النبي هو أقوى دليل على صحتها ، أما غير المسلم فهو مستبعد كذلك ، أن لا يسلم بكونه معجزة . أن يرى فيها شيئاً معجزاً ، فقد استطاع هذا المرح ان يرتفع عليها ويتناسقها على قاعدة فسيحة - حضارياً ومكانياً - هي وسط وشمال جزيرة العرب - وقد استمد هذا المرح قوة بقاءه وعظمته من قدرته على التحول من (الارتباط) بظائفة دينية وطنية إلى جامعة حضارية دينية ترتفع فوق المستوى القومي » .

العالمية الإسلامية :

وهذه المعجزة الحضارية مرتبطة في رأي جرونباوم بعالمية الإسلام ، فالدين كان الدافع الأول نحو هذه العالمية ، فالفقوة الحضارية كامنة في هذه الدعوة الجديدة ، وهي قوة غير مرتبطة بسلطة الحكم المركزية ، التي لا يمكن نفوذها في العصور الوسطى بتقدي المصاحبة الأعلى نحو متضائل ، وعلى هذا فلم يؤد استقلال أقاليم إسلامية إلى نكسة حضارية بل استمرت وحدتها المركزة على عالمية الدين ، لم يظهر الإسلام مرتبطاً بمكان معين أو بفكر محدد التفاصيل ، بل هي العالمية يمثلها الإسلام كدين والإسلام حضارة . أنها حضارة لا ترتبط بعنصر إثني دون غيره ، بل هي حضارة المسهمين فيها بظلالهم الإسلام وترتبطهم - أولاً وقبل كل شيء - عقيدة واحدة . ومن هنا لم ترتبط الحضارة الإسلامية بالبدو والمغرب الذين تصادف وظهور الإسلام في بيئتهم ، بل دخل بين المسهمين فيها عناصر بشرية غير عربية كان لها دور حاسم ، وغلبت الحضارة الإسلامية روافد هامة من الثقافات التي سادت المنطقة من قبل ،

المنفوس من متع عقلية مهدت الجو لانتشار الإسلام في جزيرة العرب . . فارتباط العرب بالمسيحيين واليهود - مهما يكن اضطراب المعلومات التي أخذوها عنهم قد قوى هذا الانجذاب » .

هذا وإذا نظرنا إلى الفصول التي كتبها فون جرونباوم عن الإسلام ديناً وعقيدة ، نلاحظ أولاً أنه من أكثر الباحثين غير المسلمين اعتدالاً في النظرة إلى الإسلام ، منطلق الخلاف في نظرة الباحثين الأوربيين للإسلام ونظرتنا له كامنة في الأيمان بقضية وحى القرآن ، فالقرآن عند كل مسلم - كتاب الله تلقاه محمد (ص) ، وحياً ولكن الباحثين غير المسلمين يبحثون مضمون القرآن دون القول بالوحي ، ويدفع هذا إلى خلافات بين الباحثين غير المسلمين والمسلمين حول النص القرآني ، وليس هنا مجال التفصيل أو الفصل في هذه القضية ، وعلينا أن ننظر هنا إذا اردنا معرفة مدى علمية بحث من الأبحاث حول الإسلام - سواء أكتبه مسلم أم غير مسلم - أن ننظر في « تحطيم المضمون » وبمقدار دقته في هذا تكون قيمته ، وبمقدار افتعاله يطرح ، وبين هذا وذاك مراحل طويلة . ولجرونباوم مع هذا مواقف دفاع هادئة عن القرآن كنص : « لقي القرآن من الغربيين نقداً اجماعياً شديداً وشاركهم في ذلك بعض المسلمين . وقد يكون لبعض هذا النقد ما يبرره - على أن غاو الغرب عامة في هذا النقد إلى حد انكار ما للقرآن من فضائل لغوية واسناد التكرار وغيره إليه ، ليس من الانصاف ولا التقدير الحسن في شيء » .

وإذا اردنا تقدير هذا الموقف في إطار المؤلفات الغربية حول الإسلام فلا بد أن نضع في الاعتبار أن المصور الوسطى الأوربية لم يكن لها اتجاه القرآن إلا ملاحظات تجريح ساذجة ، وإن البحث الأوربي الحديث في القرآن اتضح بالمقارنات بين العهد القديم والعهد الجديد من جانب والقرآن من الجانب الآخر ، وكأنهم يسلبون القرآن - لما به من أوجه شبه مع هذه الكتب - نظريته الشاملة المتكاملة . وادراك النظرة الشاملة المتكاملة في القرآن مرحلة جديدة نحو الفهم الموضوعي لطبيعة الإسلام .

وهكذا نلتقي في كتاب « حضارة الإسلام » ، بما يمكن أن نطلق عليه : محاولة تصحيح النظرة الخارجية للحضارة الإسلامية أو نظرة من الخارج إلى جوانب هذه الحضارة ، وكأننا هنا نجسد جرونباوم يحاول اتخاذاً مواقف ايضاح وتصحيح في كثير من المعطيات التي سادت وتسود حول

والسياسية التي سادت العالم العربي آنذاك ، فإن الفصل الممتاز الذي خصصه للعباسيين كان ذا عنوان جاني هو : **تراث يوناني وصعود فارسي ، وهذا الفصل دراسة ممتازة للمؤثرات المختلفة التي جعلت الثقافات المختلفة التي سادت المنطقة تدخل بمكوناتها المختلفة ، فتشتملها الحضارة الناشئة فهضمتها وأصبحت جزءا منها ، ثم يأتي الفصل التالي فيناقش المؤلف التراثات الاجتماعية الدينية في العصر العباسي ودورها في الأحداث السياسية .**

التاريخ : تطور حضارة وتاريخ مجتمع

يركز فون جرونباوم في عرضه للتاريخ الإسلامي في هذه الفترة على الجانبين الحضاري والاجتماعي من التاريخ ، فمع تحول الحكم إلى العباسيين أصبح العرب في خلفية الصورة ولم يستبعدوا ، وبدأت الدولة الإسلامية تصبح دولة قوميات وفي إطار هذه الدولة قلت مكانة العرب كوحدة عسكرية أجنبية على نحو مطرد ، لقد كانت العربية لغة حضارة ، وكانت معظم الأسماء في مناطق الدولة عربية الأصول ، مما جعل الدولة تبدو عربية اللغة . لم يعد العرب يتلقون روايتهم كعرب ، فاقترنت الروايت على الفاشيين وأسرلة على . لقد زال الفرق بين العرب والوال وأصبحوا جميعا مواطنين ، ولم يعد الحاكم « مقدما بين أنداد *Primus inter pares* » بل أصبح رئيسا للدولة ، لم يعد للارتباط بالبادية وبدمائها أهمية ، فتزوج الحكام العباسيون الأماء ، فكل امهات الخلفاء الذين حكموا بعد سنة 800 م كن من الأماء . وفي ظل الحكم العباسي كان تماسك الدولة لا يرجع إلى « الأعراب » بل إلى الالتقاء حول الأسرة الحاكمة للدولة الإسلامية .

كان الإسلام هو ما يربط أبناء الفرس بأبناء القبط والنبط واليمن وعمان والمغرب وفارس والبدو ، ومن ثم كانت للآراء والخلافات الدينية حساسية متزايدة بالنسبة للدولة . ويقارن فون جرونباوم بعد ذلك بين موقف الدولة من هذه الخلافات في العصر الأموي وموقفها منها في العصر العباسي ملاحظا اختلافا في درجة حساسية الدولتين تجاهها . ويفصل القول بعد ذلك في الفقه وأصوله وطبيعة الفتناءوي الفقهية ومصادرها ، ويلاحظ فون جرونباوم أن العصر العباسي عرف ببشيتين ثقافتين : الأولى بيئة « الكتاب » والأخرى بيئة « الفقهاء » ، الأولى تمثل الثقافة الواقعة على اللغة العربية ، والأخرى تمثل التراث العربي الوردث . ولعل من الطريف أن نذكر هنا ما يريجه جرونباوم أن تشجيع الامون

وكذلك لم يؤد انهيار الحكم الأموي العربي إلى تحول حضاري إبعاد المكونات واللغة العربية ، بل استمرت العربية لغة هذا الدين العالمي وتلك الحضارة العالمية الناشئة ، ويلاحظ فون جرونباوم أن الدعوات الشيوعية كانت محاولة لتحقيق وجود المجموعات الأتنية في إطار هذه الحضارة العالمية المتعددة القوميات وذات الطابع الإسلامي العام ، ولم تحاول هذه الدعوات أن تسهم أو تبديع بغير اللغة العربية ، فكان الإسلام وكانت العربية قد انصلا تماما عن الارتباط الأتني أو المكاني ، وأصبعا - من غيرهما - عناصر حضارية عالمية .

تناول فون جرونباوم في هذا الكتاب عدة موضوعات أساسية في الحضارة العربية الإسلامية ، فخصص الفصل الأول لجزيرة العرب قبل الإسلام ولم يقتصر في هذا الفصل على الرجوع إلى المصادر العربية الإسلامية ، هذه المصادر التي بالفت - أذ ظهرت في مناطق ذات حضارة راقية - في تصوير الجاهلية بالبربرية ، بل اعتمد كذلك على تصورات العربية الجنوبية ، وتلك البربرية تنسحب على الجاهلية القريبة عهدا من ظهور الإسلام في شمال جزيرة العرب ، أما حضارة اليمن القديم فلم تمثل في التصور العربي الإسلامي جاهلية العرب ، ويعقد بعد ذلك مقارنة طريفة بين عرب الشمال وعرب الجنوب منتقلا بعد ذلك إلى البداوة ، محددا ظهورها في جزيرة العرب باستثناس الجمل في القرن الحادي عشر تقريبا ، فاستثناس الجمل كان ثورة مواصلات أحدثت ثورة اجتماعية ، نقلت نصف البدو إلى رحب الصحراء فحدثت البداوة الكاملة ، وفي حديث جرونباوم عن عرب أقاصي الشمال تظهر معرفته بدراسات النقوش الشمالية التي خلفها النبط والصوفيون والحيانيون .

فإذا ما مضينا إلى العصر الإسلامي وجدنا الفصول الأساسية في الكتاب ، خصص جرونباوم فصلا لمحمد (ص) تناول فيه شخصية الرسول وحياته كرسل وزعيم وقائد ، وكان الفصل التالي بعنوان : **القوة الخارجية والتعزق الداخلي** . ويناقش هذا الفصل الفترة الحرجة التي عاشها المجتمع الإسلامي عقب الفتح وما أحرزته من نجاح في إبراز العالم الإسلامي قويا ، وما أعقب ذلك من الأحداث الداخلية التي اصطليح على تسميتها باسم **الفتنة الكبرى** ، وهنا يناقش فون جرونباوم عوامل الفتنة وتطوراتها مؤكدا دور العوامل الاجتماعية فيها ، ويسلمنا هذا بالضرورة إلى فصل جديد خصصه للأمويين وللدولة الإسلامية في ظل حكمهم ، **هذا وإن كنا نلاحظ في هذا الفصل تأكيدهم لدور الفرق والتيارات**

لحركة الترجمة من اليونانية الى العربية في الفلسفة والعلوم راجع لعدة عوامل ، منها محاولته مواجهة التغلغل الفارسي بأسلحة عقلية راقية ، وبعضى بنا المؤلف بعد هذا في نقاش لهذه التيارات الفكرية وعلاقتها الاجتماعية . فاذا ما انتقلنا الى الفصل التالي واجهنا فكرة فون جرونباوم عن الطابع المدني للحضارة الاسلامية ، فالدولة الاسلامية وحضارتها تقومان على عاتق الفلاحين ولكن السيادة للمدينة وسكانها . من الامراء والجنود واصحاب السلطة . ويوضح جرونباوم أن الصورة التي نندمها لنا المصادر العربية هي صورة حياة المدينة فهي تهمل الريف اهمالا تاما ، ويبحث بعد ذلك بنية الدولة الاسلامية موضعا مشابها للمدينة البيزنطية متحدثا عن اصحاب الحرف والفئات العاملة فيها على نحو تفصيلي . ويطول بنا القول لو تناولنا كل الآراء الواردة في هذا الكتاب فضلا عن مناقشتها ، وحسبنا هنا ان نشير الى الفصول التالية :

- مصر في ظل الفاطميين والطولبيين .
- المغرب العربي .
- افق الاسلام : علم الكلام ، والفلسفة ، والادب .
- تدهور الخلافة : الفاطميون والبيهيون والفرجانيون والساجيون .
- الدويلات اللاتينية .
- انقسام العالم الاسلامي : المرابطون في الغرب .
- الإصلاح الديني والوطنية عند البربر .
- الزهد والتصوف قبيل سقوط الخلافة .
- وبهذا يكون هذا الكتاب قد ضم في ثلاثمائة صفحة عرضا مركزا شاملا لجوانب أساسية في تاريخ الحضارة الاسلامية .

وبعد فقد كان لكتاب جرونباوم : « حضارة الاسلام » معاملة من المؤلف تصحيح صورة متوارثة خاطئة عن الشرق الاسلامي اسهم المؤلف بجهده مشكور في تنقيتها ، أما كتابه الجديد : « الاسلام في عصره الذهبي » فهو افضل ما كتب باللغة الألمانية عرضا شاملا للقرن الحاسمة في تاريخ الحضارة الاسلامية ، فلعنه يكون مرحلة في تصحيح صورة الحضارة الاسلامية على نحو علمي دقيق . وقبل هذا وذاك فلابد وأن نشير الى أن ما يضمه الكتاب من ومضات فكر ذكية تصلح أساسا طبيا لزيد من البحث في الحضارة الاسلامية .

محمود فهمي حجازي

عنوان كتاب الأستاذ الدكتور يحيى هويدى الجديد هو **دواست الفلسفة الحديثة والمعاصرة** ، وهو كتاب جديد حقا لا بالنسبة الى إنتاج الدكتور هويدى وحسب ولكن بالنسبة الى مضمونه أيضا . فالمباحث الفلسفية التي يتناولها تحفل بأساليب جديدة في النظر العقلي وفي المنظور الذي يدرك المسائل من خلاله . ولهذا لا يلبث القارئ أن يشعر بأنه يواجه موضوعات لم تطرق في اللغة العربية من قبل مثل البحث القيم عن **مين دي بران** ومثل الدراسة التي وردت في الباب الرابع عن الفيلسوف **صمويل الكسنتر** ومثل بعض الفصول الواردة تحت عنوان المحاورات الثلاث بين **هيلاس وفيلونوس** وفلسفة الدولة العصرية وفلسفة المقاومة وفلسفة **سيكوتودي** وجلة للمحات الأساسية التي تخللت البسبب الرابع .

والأبواب والأبحاث الأخرى فيها جدة من نوع آخر وهي جدة المواقف والمعالجة وعرض الأفكار وهي ظاهرة جديرة بالتنويه لأن ديكارت الذي يقدمه لنا الدكتور هويدى مختلف بعض الشيء عن ديكارت المعروف وآراؤه معروضة على نحو غير مألوف لدى الكثيرين . وكذلك تحديد دور المخيلة في فلسفة **كانط** شيء لم يكتب من قبل في اللغة العربية .

وقد حدد الدكتور هويدى منهجه في فاتحة الكتاب بقوله : **كان الدافع الذي حفزني إلى تقديم الدراسات الأربع الأولى عن ديكارت ومين دي بران وكانط وصمويل الكسنتر هو أن أقدم الى القارئ منهجا معينا في دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة**

دِاسَانِ الفِلسَفَة الحَدِيثَة وَالْعَاصِرَة

عبد الفلاح الديدي

هو أن الشباب يستشعر التناقض ويقف عنده ولا يتجاوزه إلى الإحساس بأن التقدم نفسه يعتمد أصلا على تعدد التناقض وتكراره من أجل تأكيد روح البحث واستقرار أسلوب النظر . وكلما زاد التناقض في وجهات النظر عمق المنظور الشخصي واتسعت رقعته .

ولكن الدكتور هوبنر ليس بريئا في تقديم هذه الصورة الفكرية إلى القراء . أعني أنه لا يقتصر في تقديمها على هذا الغرض وحده وإنما يهدف إلى شيء آخر يعد أساسيا بالنسبة إليه . وهذا هو عرض كل هذه الآراء تحقيقا لرؤيته الفلسفية الخاصة وهي الرؤية الواقعية أو المبدأ الواقعي في الفكر والنظر .

فهناك على حد تعبيره هو نفسه في مقدمة الكتاب خط فكري واحد يربط الكتاب كله بخيط

التزمت بتطبيقه على هؤلاء الفلاسفة الأربعة الذين وقع عليهم اختيارى . وهذا المنهج يقوم في صميمه على وضع الموضوع وجها لوجه أمام تقيضه أو وضع جانب من الصورة في مواجهة جانب آخر لها . وذلك ليتضح للقارئ أن المشكلة الواحدة في الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفسة ينظر هذا الفيلسوف إليها من هذه الزاوية وينظر الفيلسوف الآخر إليها من الزاوية الأخرى فيقف بهذا على الصراع بين الأفكار في تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل مع دياكتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى تقيضه .

الرؤية الواقعية في الفكر

ولا شك في أن كل مشتغل بالفلسفة يسعد بتقرير هذه الحقيقة المنهجية الهامة ويشعر بمدى الحاجة إلى تثبيتها في أذهان الشباب والمقبلين على هذا العلم . فلا يكاد القارئ المبتدئ ينظر في كتب الفلسفة حتى يحسبها كلها كأنها لا تثبت منها شيء على الإطلاق وكان الحقيقة لا وجود لها . وعلى أحسن الظن والافتراض سيرى القارئ الحديث العهد بالفلسفة أن هذه المسائل كلها لا تدور في النهاية أن تكون مجرد مرآة عقل على اثبات الرأي وتقيضه وعلى استخدام أوجه الفكر المختلفة في البرهنة على صحة الرأي المفضل حسب المناسبات .

ولا تخلو الفلسفة بطبيعة الحال من شيء من هذا . ولكنها أولا وقبل كل شيء تستعرض قدرات العقل البشري العظيم في اجتلاء المعاني والآراء وفي مواصلة خط سير الفكر خلال الأجيال . وأهم ما يعترض سبيل الباحث الحديث في الفلسفة



د . ديكارت

وفضلا عما في هذا من قدرة واضحة على التعبير عن المسائل الفلسفية الدقيقة وعلى اختيار الألفاظ المناسبة للكلمات الأجنبية فهو يسوق هذه الحقيقة ويؤيدها من أجل تمييز موقف محدد سلفا ومن أجل التمهيد لتفسير الكوجيتو الديكارتي تفسيراً خاصاً .

وعلى نفس هذا النمط في التعبير يذهب الدكتور هوبدي إلى تحليل ملامح فلسفة مين دي بران لانتقاط هذا الخط الجوهرى ومن أجل الاستمرار فى متابعتها • فتجده يقول :

« ومن ناحية فإن إثبات الانية على هذا النحو لم يتم على تلك الحجج العقلية التى أجد الفلاسفة أنفسهم فى استقصائها ليثبتوا من ورائها أن للإنسان « أنا » أو « ذاتا » • ولأحظ مين دي بران



ص • الكسندر

أن مصدر التجاه الفلسفة إلى الحجج العقلية والبراهين المنطقية فى هذا الميدان إنما يرجع إلى خلطهم بين إثبات النفس وإثبات الأنا • وهما من وجهة نظره شيان مختلفان لأنى لا أستطيع أن أثبت أنى لى نفسا إلا اذا قدمت البراهين العقلية على ذلك • لكن إثباتى لانيته لا يحتاج إلى شيء من هذا على الإطلاق • فانا أشعر بانيته شعورا طبيعيا ولست فى حاجة لأية برهنة عقلية لاثباته •

ويتسائل الدكتور هوبدي فى كلامه عن كانط فيقول : كيف كان كانط مثاليا ؟ • وبعد بعد ذلك إلى وضع النقاط فوق الحروف • ويحدد لنا الموقف فى صورته النهائية بقوله :

« وهذا الجانب من الترئسندنتالية الكانطية هو الذى يظهرنا على ملابها العقل • فالفلسفة

فلسفى موحد • ويعنى به الخط الواقعى فى التفكير الفلسفى • وهو يؤثر أن يترك للقارى مهمة اكتشاف عناصر هذه الواقعة الفلسفية التى سار فيها شيئا فشيئا وبالتدرج • ذلك أن الدكتور هوبدي لا يقدم هذه الواقعة الفلسفية كمنهج فلسفى عام • وإنما يقدمها كوقف يتجلى فى الزاوية التى اختار أن يطل منها على هذا الفيلسوف أو ذاك وفى النقد الذى يوجهه إلى هذا الفيلسوف أو ذاك حول أفكار كثيرة متنوعة •

خط السير الهوبدي

ولا أغالى إذا قلت اننى وقفت على صفحات رائعة وأنا بصدد محاولة اكتشاف خط السير الهوبدي فى عرضه للفلسفات التى قدمها فى هذا الكتاب • خذ مثلا هذه الفقرة التى يفسر بها موقف ديكارت من الشك حيث يقول :

« الحق أننا لى فهم الأساس الذى قام عليه الشك الديكارتي علينا أن نربطه بالإرادة لا بالعقل • فهو شك إرادى وليس عقليا • ومن هنا فإن من الخطأ أن نحكى وراء ما يقال عادة عن هذا الشك للفرقة بينه وبين شك الشكاك من أنه شك منهجى هدفه ليس تقويض العلم وعدمه • بل بناءه وتشبيده • فالشك الذى يمارس شكاً منهجياً من هذا الطراز يعلم نتائجها مقدما وهو يمارسه باعتباره ضرباً من الحيلة فقط • لكن ديكارت لم يمارس شكه وهو يعلم مقدما النتائج التى سيصل إليها باتباعه • بل مارسه وهو يخوض تجربة وجودية من الطراز الأول تجربة قائمة على القلق والحيرة كان فى أثنائها يسبح فى بحر من الظلمات • وقد بلغ هذا الشك الإرادى منتهاه عندما افترض ديكارت أن هناك شيطاناً ماكراً يحلو له أن يقبض له الحق باطلاً والباطل حقاً • إلا أن ديكارت قد قدم فى هسلا المجال افتراضين : افتراض « الآله المخادع » وافتراض « الشيطان الماك » والرأى عند الكيه (فيلسوف فرنسي معاصر) أن الفارق الذى يميز الافتراضين أن افتراض الآله المخادع يتمشى مع طبيعة الشك العقلى الذى يمارس فى عالم الماهيات • فى حين أن افتراض الشيطان الماك يتمشى مع طبيعة الشك الإرادى الذى لا يكتفى فيه صاحبه بالشك فى المحسوس لحساب العقول • ولا بالشك فى العقول لحساب الإرادة نفسها التى تثبت وتنفى بقدرة غير محدودة بل يفترض وجود شيطان ماكراً يحلو له أن يضلله فى إثباته ونفيه • هذا الشك الإرادى قد أدخل ديكارت فى زمره « الرافضة » •

ولذلك لا يلبث الدكتور هويدي أن يقول :
« إذا أردنا حقاً أن نميز بين موقف الفيلسوف
الذي يبحث في الوجود وموقف الفيلسوف الذي
يبحث في معرفة الوجود وموقف الفيلسوف الثالث
الذي يبحث في الوجود اللفظي فعلينا أن نقارن
هذه العبارات الثلاث :

- ١ - هذا الماء يغلي
- ٢ - أنا أعرف أن الماء يغلي
- ٣ - أنا أقول أن هذا الماء يغلي .

في العبارة الأولى أشعر بأنها تقر واقعة .
فهي تتعلق بالوجود أو بواقعة غليان الماء .
ولا أشعر بوجود الذات العارفة باعتبار أنها تمثل
طرفاً في موضوع البحث فكأنها تريد أن تقول
إن الماء يغلي سواء أدركت هذا أم لم أدركه .
أما العبارة الثانية فمن الواضح أنها تريد أن تقيم
علاقة بين طرفين : الذات العارفة وموضوع
المعرفة . وواضح أنها تريد أن تحيل الطرف الثاني
إلى الأول بمعنى أنها تريد أن تجعل الوجود معلقاً
بمعرفة الذات به . ويأتي بعد ذلك دور العبارة
الثالثة التي يقرر بها أصحابها : أنا أقول أن هذا
الماء يغلي . ويجعلونها مساوية تماماً لواقعة غليان
الماء . وعلياً أن نلاحظ بصدد هذه العبارة أنها
تدور في الكون اللفظي أو في عالم القول . وهذا
العالم اللفظي يريد أصحابه أن يوحّدوا بينه تارة
وبين الوجود الواقعي وتارة وبينه معرفة
الوجود .

ويقف الدكتور هويدي معارضاً هذا الاتجاه
الوضعي المنطقي بقوله : والحق أن هذه مسألة
ولا نواقضهم عليها . وذلك لأن الإنسان في هذا
العالم اللفظي يشعر بأنه حر حرية مطلقة في أن
يستخدم ما يشاء من الفاظ .

ولا نكاد ننتهي عند هذه العبارات حتى يكون
موقف الفلسفة الواقعية قد تجدد في أذهاننا من
جملة جوانبه . فهو يبين كل أبعاد رأيه ويستبعد
كل ما يخرج على طبيعته ويتأني عن حقيقة فكره .
وهذا الكتاب ثمرة عمس على طويلاً وتأمل
أصيل في حقائق الفكر والنظر العقلي مع اجتهاد في
تفسير الفلسفات الحديثة وربطها بسياقها المتصل
إلى أن تبلغ مداه في ذروة المواقف الجديدة ، التي
تشكلها الفلسفات المعاصرة .

عبد الفتاح العليدي

الكانطية فلسفة عقلية وكلت إلى العقل مهمة
تشكيل التجربة الحسية وصيغتها بصيغة عقلية
صرفة . ولهذا فإنها تركز على كوجيتو خاص بها
يقابل الكوجيتو الديكارتى ويختلف عنه .
**فالكوجيتو الديكارتى يمتاز بأنه يعي التحصام
الفكر بالوجود الواقعي التحصام مباشرة .**
أما الكوجيتو الكانطي فهو يعتمد على تفكير بنائي
ويرتكز على الأنا البناء أو الأنا الموحد الذي وكل
إليه كانط مهمة إنشاء . إذ يقول كانط أن
« أنا أفكر » يعني أن تصاحب كل تصوراتى
وعملياتى العقلية .

ويعني هنا ألا أبعد كلام الدكتور هويدي
عن كانط دون أن أشير إشارة خاصة إلى موضوع
أهتم به اهتماماً ظاهراً وهو موضوع **المثالية** في
نظرية المعرفة عند كانط . وهو موضوع بالغ
التأثير على فهم فلسفة كانط . وكان الدكتور
زكريا إبراهيم قد تجاهله تماماً في كتابه عن
كانط .

معنى الفلسفة الواقعية

ولكن ما معنى الفلسفة الواقعية التي يبدأها
الدكتور هويدي من نقطة التقائه مع صمويل
الكسندر ؟

معناها البده بالعالم الطبيعي الواقعي من أجل
تصور الكون على نحو مستقل عن العقل أو الذات
العارفة أو الإحساس الذاتي . وكلها بمعنى واحد
أو وسائل مختلفة لنتيجة واحدة . وهذا يمثل
ضماناً أكيداً لعدم الحيولة عن أرض الواقع
الصلبة . فالفلسفة كما كان صمويل الكسندر
قد عرفها : هي الدراسة التجريبية للعناصر غير
التجريبية التي توجد في الواقع . ويتشعبت
الواقعيون بالطبيعة فوق هذا كله كتفطع بده في
تفكيرهم الفلسفي في صورتها الديناميكية
المتحركة . وبالتالي فالفلاسفة الواقعيون يبدأون
أذن من الواقع . من واقع الظواهر الطبيعية في
كنزتها الأصلية وحركتها التي لا تهدأ وصيرورتها
التي لا تستقر وتطورها الذي لا يقف .

ولا أستطيع أن أختم كلامي عن هذا الكتاب
قبل أن أشير إلى ظاهرة واضحة فيه وهو استقلاله
عن أي معنى من معاني الوضعية . **فالواقعية**
لا تعني الوضعية أو الوضعية المنطقية بالصورة
التي عرفت عليها دوائر الفكر في مصر .

القصة القصيرة

من

الأزمة

الحج

القضية

وأوراق تنساب عاتش منذ... أعام

جَلال العشري

في التعبير عنها ، اذ راح جيل بأسره من شباب
القصة القصيرة يفكر في أسباب الكارثة ودلالاتها ،
ويفكر أيضا في الفكرة العربية في محاولة التعرف
على حاضرها من هاضينا ، معالجة لنواحي ضعفنا
وتأصيل لأسباب قوتنا استعدادا لمعركة المصير .

وكان طرح شباب القصة القصيرة لهذه الأسئلة
ومحاولتهم الاجابة عنها ، هو ما جعلهم جميعا
يندرجون تحت عنوان واحد ويحاولون لاقتة
واحدة كتب عليها جيل ١٩٦٨ ، أو « الجيل

الروحي » الذي ثار على القوالب التقليدية في
كتابة القصة ، وراح يدعو الى فن قصصي جديد
يعبر عن الجراحات الاقتصادية والسياسية التي
أحدثتها النكسة في جسد مجتمعا ، ويعبر في
الوقت ذاته عن قدرة النفس العربية على تجديد
شبابها الفني ، واستيعادة نفسها من جديد .

لئن كان عام ١٩٦٨ عاما بارزا في تاريخنا
السياسي والاجتماعي ، لأنه العام الذي تلا النكسة
مباشرة ، وفيه خرجت النفس العربية مما كانت
تعانيه من دوار روحي عنيف وزلزال باطني أشد
عنفًا ، خرجت لتعيد النظر في جذورها الأصيلة ،
وتجمع شتاتها من جديد ، عاقدة العزم على أن
تبتعث كوامن القوة فيها ، وأن تكشف عن روحها
الثوري الدفين . مؤمنة أشد الايمان أن النكسة
وإن شوهت أجزاء من الجسد العربي ، إلا أنها
لم تشوه شيئا من روحه ، وأن القضية ليست
قضية جيل بعينه ، وإنما هي قضية أجيال
بأسرها ، لأنها في أسبابها الأولى وغاياتها البعيدة
قضية فكر ومعركة حضارة .

أقول انه اذا كان عام ١٩٦٨ عاما بارزا في
تاريخنا السياسي والاجتماعي ، لهذا كله وللكثير
غيره ، فهو عام بارز كذلك في بعض جوانب
حياتنا الثقافية ، وربما كان أهم هذه الجوانب هو
جانب القصة بعامة ، والقصة القصيرة بوجه
خاص . فكتاب القصة القصيرة كانوا أكثر من
غيرهم انفعالا بالنكسة ، وكانوا أسرع من غيرهم

عندما ماتت القصة القصيرة !

على أنه لم يكن يمكن لشباب الاتجاهات الجديدة أن يفاجئوا الحركة الأدبية بتطويرهم الهائل لشكل القصة القصيرة ومضمونها على السواء ، مالم تمر القصة بتلك الأزمة العصبية التي مرت بها نتيجة لتحول كتابها من جيل الوسط الى الكتابة للمسرح ، في الوقت الذي كف فيه كتابها من جيل الرواد عن العطاء ، وقصاري ما كانوا يعطونه هو تجاربهم القديمة المتكررة التي تتخذ من ذكريات الماضي مضمونا ومن الأطر التقليدية شكلا ، وتقتصر عن مواكبة التيارات الطليعية في العالم من حولنا ، قصورها عن اللحاق بواقعا الروحي الجديد .

فيعد رحلة طويلة وشاقة عبر التأليف الإبداعي في القصة القصيرة ، منذ أن نبت هذا الفن على ضفاف ثقافتنا الحديثة والمصاصرة ، بسيطا وليدا كأي نبات جديد ، وبالتحديد منذ

● ان النكسة وإن شوهت أجزاء من الجسد العربي إلا أنها لم تشوه شيئا من روحه ، وإن القضية ليست قضية جيسل بعينه وإنما هي قضية أجيال بأسرها ، لأنها في أسبابها الأولى وغاياتها البعيدة قضية فكر ومعركة حضارة ..

● ان المستعرض لكتاب هذه الكوكبة الشابة من جيل ما بعد يوسف اندريس ، قد يستطيع ان يفغل واحدا هنا وآخر هناك ، ولكنه ان يستطيع ان يتعرف على أبرز ما في هذا الجيل ان هو أغفل هذه الموهبة الأصلية .. جمال الفيضاني ..



أواخر القرن التاسع عشر عندما ظهرت الصحافة وانتشرت على نطاق واسع ، وكان لها أكبر الأثر في نشأة القصة القصيرة ، لأنه كما كان للتمثيلية مسرحها ، وللشعر ندواته ، كان لابد للقصة القصيرة من صحافتها التي تتمدد فيها ، وتصل من خلالها الى الجمهور ، وصحيح أن القصة القصيرة عندما بدأت بداية بسيطة ساذجة إذ كانت من حيث المضمون منبرا للوعظ والإرشاد ، وكانت من حيث الشكل خطابية التبرية ، مهزوزة الصورة ، ضعيفة الأحكام الفني ، ولكن الصحيح أيضا أننا لا نستطيع أن نطبق أحكامنا الفنية الناضجة على الارهاصات الأولى للقصة القصيرة ، وحسب أصحابها أنهم ذكوا الأرض ورموا الأساس حتى أخذ البناء الوليد يعلو ويكبر متخلصا من المنبرية والخطابة عند محمد تيمور ، متجها نحو المضمون الأكثر تحديدا والشكل الأكثر احكاما عند أخيه محمود ، الذي يعد بحق الرائد الأول لهذا الفن .

على أن القصة القصيرة من بعد هذا الرائد ، سرعان ما خبطت خطوات فسيحة في طريق

ي . اندريس



اختفاء القصة القصيرة بتعدد التعبير الفني نتيجة لتعدد حياتنا الحضارية ، فالقصة القصيرة لأنها عنصر أدبي بسيط كانت تعكس حياتنا الأقل تعقيدا ، بعكس المسرح الذي هو بناء أدبي مركب من مجموعة من العناصر ، ومن ثم كان من الطبيعي أن يجيء هذا الشكل الفني ليمسك تطورنا الحضارى في الوقت الحاضر ! ولم يكن هذا التفسير بدوره الا تفسيراً ينطوى على طيبة القلب أكثر مما ينطوى على سلامة الفكر ، لأن حضارتنا الحديثة مهما بلغت من التعقيد والتكريب ، فلن تكون أكثر تعقيدا ولا تركيبا من الحضارة الغربية في النصف الثاني من قرنها العشرين ، ومع ذلك لم تختف القصة القصيرة من فوق سطح هذه الحضارة ، ولم يقل أحد أنها تعبير أدبي بسيط لا يتجانس والتعقيد المائل في هذه الحضارة ، والا بماذا كنا نفسر ظهور رواد القصة القصيرة الماصرة من أمثال **جون هوسون في فرنسا ، وإيريس مردوخ في إنجلترا ، والبرنو مورافيا في إيطاليا ، وجتر جراس في ألمانيا ، و ا و هنرى في الولايات المتحدة .**

ولم يكن يكفي أخيرا أن تفسر أزمة القصة القصيرة باختناق الطلائع الكاتبة ، ويجزها عن الوصول الى مجالات النشر ، أو بانغلاق مجالات النشر أمامهم بحجة أن القصة القصيرة لم تعد المادة المقروءة في الصحيفة أو في المجلة أو حتى في الكتاب . وكانت حجتى في دحض هذا الرأي أن الأعلام الرائدة في أدبنا المعاصر هي نفسها الأعلام التي كتبت القصة القصيرة في سنوات المد القصصى ، وهي نفسها الأعلام التي فرضت القصة القصيرة كأروع وأمتع شكل من أشكال التعبير . وعدت أقولها بوضوح أكبر وصراحة أشد أنه اذا كانت الكتابات الشابة قاصرة عن الوصول الى القارىء ، عاجزة عن أن تبعث الروح في جسد القصة القصيرة بعد أن فارقت الحياة ، فليس العيب في الأشياء وإنما هو في الشسبان أنفسهم ، أولئك الذين لا يستطيعون أن يضربوا ضربتهم فيعيدون للقصة القصيرة سلطانها ، ويسرقون الأعضاء من فوق خشبة المسرح بعد أن جذبت إليها كتاب القصة القدامى من أدباء جيل الوسط ، أولهم يوسف ادريس وآخرهم فاروق ميثيب وبينهما عدد ضخم من الأدباء منهم **نعمان عاشور ، والفريد فرج ، ولطفى الحسوى ، وسعد الدين وهبة ، ومصطفى محمود ، وعبد الله الطوخي ، ومحمود السعدني ، وصالح مرسى ، وصالح حافظ ، ومحمود دياب .**

التطور ، كان يزداد فيها حظها من الفن ، كلما ازداد تمسكها للواقع ، ومن خلال تطور نظرتنا الى هذا الواقع ، ظهر للقصة القصيرة أكثر من تيار وأكثر من اتجاه سواء من حيث المضمون أو من حيث تناول ، الى أن بلغت ذروتها عند **يوسف ادريس** الذي تبلور على يديه هذا الفن شكلا ومضمونا ، وتسميرا عن واقعنا الاجتماعى وتاصيلنا له في وجداننا الحديث .

ولكن هذا الفن بعد أن حقق ذلك كله ، اذا به فجأة يمر بأزمة قلبية حادة تسكنه عن النضج والحققان ، واذا بهذه الأزمة تبلغ ذروتها في طوابع هذا العام حيث ظهرت بوضوح واضح في اتجاه الكثرة الكاتبة من جيل يوسف ادريس الى الشكل المسرحي بدلا من شكل القصة القصيرة ، الأمر الذى دفعنى دفعا الى اطلاق صيغة الأسف الحزين عندما قلتها بوضوح وصراحة : « **القصة القصيرة عندنا ماتت ولم يبق لها الا أن تدفن أو تحنط وتوضع في متحف التاريخ الثقافى ، ولم يبق أمام النقاد الا أن يتحوموا عليها ويذكروها بمباريات الحب والوفاء .** »

والواقع أنني في ذلك الحين لم أحاول تسطيط الظاهرة ، ظاهرة اختفاء القصة القصيرة بإرجاعها الى أسباب وهمية أو واهية فيها من التفاضل ما يكاد يصل الى درجة السذاجة . ومن الاعتساف ما يبتعد بنا عن تصوير الواقع . فلم يكن يكفي أن تظهر مجموعة أو مجسومتان أو حتى ثلاث مجموعات لأقول مع المتفائلين ان القصة القصيرة لا تزال بخير وان تيارها لم يتوقف عن الجريان ، فالمجاميع التي ظهرت في تلك الآونة وهي « **الناس والحب** » **لأبى الماعلى أبو النجبا ، و « خطاب الى رجل ميت » لصالح مرسى ، و « وجه المدينة » لأحمد هاشم الشريف ،** لم تكن تشكل موجات في تيار أكبر ينتظمها ،

ولا كانت دوائر صغيرة في حركة أعرض وأعطق ، وإنما كانت في أسعد حالاتها انفعالات فردية تعبر عن أصحابها أكثر مما تعبر عن اتجاه أدبي غامر ، وتصدر عن ذواتهم أكثر مما تصدر عن الوجدان الجمعى بعامة . وكان أكبر دليل على ذلك هو الفروق النوعية ولا أقول الفردية بين كل من هؤلاء الثلاثة . . اذا كان أحدهم رومانسيا بلا حركة رومانسية ، والآخر واقعيا بلا اتجاه الى الواقعية ، والآخر كان لا يزال يتحسس طريقه المذهبي في كتابة القصة القصيرة .

أما دعاة التفكير العلمى من ذوى النوايا الطيبة ، فلم يكن يكفي كذلك أن يفسروا ظاهرة

هذه الثورة القصصية !

حدث هذا طوال الفترة السابقة التي بلغت ذروتها كما سبق أن قلت في طوابع العمام الماضي، عام ١٩٦٨، ولكن النصف الثاني من ذلك العام أبتثق عن ظاهرة قصصية هامة طفت فوق سطح حياتنا الثقافية مطالبة بالرصد والتسجيل من ناحية، فارضة وجودها الشرعي ودولتها الطبيعية من ناحية أخرى.

هذه الظاهرة هي ظهور الثورة القصصية التي شكلت انتفاضة حقيقية في جسد القصة القصيرة بعد أن فارقت الحياة، وهي الثورة التي كان لسلسلة « كتابات جديدة » التي أصدرتها « دار الكاتب العربي » فضل حضانتها ورعايتها، وفتحت الطريق أمامها واسعا وممتدا، كما كان « مجلة الأذاعة والتلفزيون » فضل رسدها وتتبع مساراتها الغائبة والتنبؤ باتجاهاتها المستقبلية، فضلا عن طرحها عل مائدة الحوار الصحي المفتوح.

ولم يكن عجبا بل كان من الطبيعي أن تندلع هذه الثورة في عام ١٩٦٨، وفي ذلك العمام بالذات، فهو العام الذي استطاع فيه شباب العالم أن يحشدوا هزات حقيقية في كافة مناشط الحياة .. في الفسك والفن وفي السلوك الاجتماعي، مطالبين بضرورة تغيير الأسس التي قامت عليها حياتنا، وقامت عليها ثقافتنا، وقامت عليها بالتالي معايير النقد والقيم. ولم تقتصر هذه الفورات الشبانية على دول العمام الرأسمالي، بل تعدت ذلك إلى بعض دول العالم الاشتراكي، بل وإلى بعض دول العالم الثالث، مما يدل دلالة واضحة على أن هذه الفورات لم تكن حركة فوضوية، ولا كانت مظهرا من مظاهر الانحلال، وإنما كانت في صميمها طرعا لاسئلة جديدة لا تجنب عليها مجموعة الاجابات الجاهزة التي ظن التقليديون أنهم يستطيعون أن يواجهوا بها كل موقف جديد.

وكان من الطبيعي هنا، كما كان من الطبيعي في مواقف أخرى، أن تكون القصة القصيرة أسرع أجهزة الاستقبال الفني إلى تسجيل الأحداث والاستجابة لها، ثم العودة إلى إرسالها من جديد إرسالاً فيه الشكل الفني وفيه المضمون الفكري .. فهي بحكم شكلها الفني وساحتها المبدوعة الأسرع في التحيز، وهي بحكم مجالها الصحفي وانتشارها العريض الأقدر في التأثير.

هكذا كانت القصة القصيرة في سنوات الثورة الوطنية الكبرى، ثورة ١٩١٩، كانت تعكس ما يعانيه المجتمع المصري من قلقلة اجتماعية ولبال فكري، فالأوضاع السياسية مانعة والشماعات الوطنية غير موحدة .. دعوة تنادي بالاتجاه إلى تركيا، ودعوة تنادي بالاتجاه إلى المستعمر البريطاني، ودعوة تنادي بالاتجاه إلى الشعب، وصراع حاد ما بين هذه الدعوات جميعا .. وهكذا أيضا كانت القصة القصيرة في سنوات الثورة الاجتماعية الكبرى، ثورة ١٩٥٢، كانت تعكس التغيير الجذري العميق الذي أحدثته الثورة في هيكل المجتمع المصري، حيث كانت طبقة اجتماعية جديدة تنمو هي الطبقة الوسطى، وتنمو معها أخلاقياتها وتقاليدها وقيمه الاجتماعية الجديدة لتحل محل القيم القبطية والراسمالية البائدة، وكانت المرأة أيضا تسمى للتخلص نهائيا من بقايا « الحريم » والخروج إلى الواقع الاجتماعي للمساهمة في تغييره وتطويره، وهكذا أخيرا نجد القصة القصيرة فيما بعد الهزيمة الأليمة، هزيمة ١٩٦٧، نجدها دعوة جريئة وطموحة لما يمكن وصفه بالثورة الحضارية، فابناء هذا الجيل من كتاب القصة ينادون بضرورة الخروج من بقايا المهنويات القديمة، وتغيير الأسس التي قامت عليها حياتنا الفكرية والروحية، والتفتيش في أعماق الشخصية المصرية بحثا عن جذورها الأصلية، وتغييرا لقدراتها الخلاقية، وانطلاقا بها لمباشرة روح العصر، والأخذ بأسباب الحضارة المصرية، فإذا كانت مصر كنسا مع العدو معركة حضارية، فللحضارة أكثر من ساحة نستطيع أن نرفع فيها أعلامنا.

شباب الموجة الجديدة

ولقد تمثلت هذه الثورة القصصية في كوكبة من الكتاب الشباب يشكلون ما يمكن تسميته من ناحية شباب الموجة الجديدة في القصة القصيرة، ويسجلون ما أمكن تسميته بالفعل ومن ناحية أخرى « جيل ما بعد يوسف ادريس » .. فإذا كان يوسف ادريس بالنسبة إلى تيار عصره هو عملاق القصة القصيرة التي تبلورت فيه ملامح الفترة وقسماتها فجمع في فنه ما كان شائعا حوله على نحو مشتت مبتر، فإن يوسف ادريس هو الجرة الكبيرة التي تكسرت لتشكّل كل كسرة من كسراتها واحدا من كتاب هذا الجيل الجديد، دون أن يعني هذا أن الواحد منهم صورة مصغرة أو نسخة مكررة، وإنما منصفاه أنهم الولادات الجديدة المتحاربة لا من عبادة يخفي حتى باستيباره آخر من بقي من جيل الريادة، ولكن من معطف

يوسف ادريس باعتباره زعيم الكتاب من جيل الوسط .

وربما كان على رأس هذه الكوكبة الشابة من الكتاب .. مجيد طويبا ، ومحمد حافظ رجب ، وعز الدين نجيب ، وعبد الله خريت ، وفضيلة الشرفاوي ، وجمال الفيطاني ، ومحمد البساطي ، وعبد المال الحمصاني ، والأحمدات الثلاثة .. أحمد هاشم الشريف ، وأحمد يونس ، وأحمد الحميسي ، ثم الأدباء الذين كثيرا ما روج لهؤلاء جميعا .. حسن محسوب .



ج . الفيطاني

فهؤلاء جميعا هم أقرب العائشين في هذا الجيل تعبيراً عن هذا المناخ ، وهم فيما بينهم يرسمون علامة غير كاملة ولكنها واضحة على جبين هذا الجيل .. فهم ليسوا حركة وإنما هم ظاهرة ، وليسوا ثورة وإنما هم فورة ، وليسوا تياراً جارفاً ولكنهم نسيم جديد يهب على وجه حياتنا الأدبية .

غير أن هذه الكوكبة الشابة من الأدباء وإن كانت في صحتها « كثيرة » من أفراد لا جسم واحد ذو أعضاء ، أعني إذا كانت أقرب إلى الجماعة منها إلى الكائن العضوي ، فإن تلك « الكثرة » والحق يقال ، ليست اشتاتاً موزعة الأهداف متباينة النزعات ، بل هي كثرة تلتقي حباتها في

عقد واحد دون أن يقضي هذا الالتقاء على فردية الحبة الواحدة ؛ ففهم جميعاً تتجلى روح العصر وملامحه ، ولكن منهم من يمثل فيه رفض البناء التقليدي كأننا ما كانت اتجاهات هذا البناء .. كلاسيكية أو رومانسية أو تعبيرية على نحو ما نجد في قصص مجيد طويبا وإبراهيم منصور وأحمد هاشم الشريف . ومنهم من يحاول نقل الفكر والبيئة المصريين من حركة واقعية تعبر عن كياننا الاجتماعي إلى مستوى الأساليب الفنية الحديثة سواء تلك التي استخدمها أدباء الجيل الفاضل ، أو التي استخدمها كتاب العبت واللامعقول وهو ما نجده في قصص أحمد يونس وعز الدين نجيب ومحمد حافظ رجب . ومنهم من يعمل على المزاوجة بين الفن والحياة ، وبين فن القصة القصيرة وغيره من الفنون الأخرى كما في محاولات حسن محسوب ، ومحمد البساطي ، وأحمد الحميسي وغيرهم ممن آمنوا بضرورة ربط الفن بالحياة لأنه في الوقت الذي كان الفن فيه شيئاً آخر غير الحياة لم نجد إلا نماذج هزيلة من الانتاج الفني ، كما آمنوا بضرورة التعايش الثقافي بين فن القصة القصيرة وغيره من الفنون ، لأنه لا يمكن لكتاب القصة المأصر أن يبدع شيئاً لا يفتن يونسكو ، ووهج يوفتشنكو ، وتضحيات جيفارا ، وصراخ جون أوزبورن .

فرق ما بين الجيلين

على أن هذه الملامح المتفرقة التي لا نجدها في واحد على حدة من أبناء هذا الجيل ، وإنما نجدها فيهم جميعاً مرة واحدة ، هي التي تقودنا بالضرورة إلى ملاحظة أهم الفروق التي تميز ما بين الجيلين .. جيل الوسط الذي تبلور في فن يوسف ادريس ، وهو الجيل الذي جاء بعد جيل الريادة والذي تبلور هو الآخر في فن يحيى حقي ، باعتباره آخر من بقي من هذا الجيل الذي كان يضم بين جنباته أحمد خيرى سعيد ، ومحمود طاهر لاشين ، وإبراهيم المصرى ، وحسن محمود ، ومحمود عزى ، وجيب زحلاوي ، وغيرهم من أعضاء « المدرسة الحديثة » في القصة القصيرة ، الذين استطاعوا بحق أن يؤصلوا هذا الفن الوليد في آداب اللغة العربية من ناحية ، وفي وجدان الكثرة القارئة من ناحية أخرى ، وإن لم يعد له من ناحية أخيرة تأثير فعال في الكتابات المعاصرة . أقول إن فرق ما بين الجيلين .. جيل الوسط وجيل المعاصرة ، هو أنه إذا كان الجيل الأول قد حاول التعبير عن واقع مجتمعه في ظروف سياسية واجتماعية بعينها ، فقد حاول الجيل الثاني التعبير عن واقع عصره في ظروفه الحضارية

لم يتخلق بعد ، وفى تقديرى أنه الأسلوب الذى يتجه بحكم منطق التطور وطبيعة الأشياء الى أن يكون بمثابة ثورة فى الشكل توازى الثورة التى أحدثها شكل الشعر الجديد من ناحية ، وتواكب الثورات الأخرى الحادثة فى فنون التعبير من ناحية أخرى .. مثل العبيثة فى المسرح ، والتجريدية فى التصوير ، واللامقامية فى الموسيقى ، والشيشية فى القصة ، والملوحة الجديدة فى السينما .

أما عن قبة أسلوب هذه الكوكبة من ناحية ، ثم كيف يمكن أن يكون إطارا للتجربة المعاصرة

العامة ، وإذا كان جيل الوسط قد انتفع كثيرا بآثار **موباسان الفرنسى ، وتشيكوف الروسى ، وإدجار آلان بو الأمريكى** ، فقد ترددت فى محاولات جيل المعاصرة أصداؤه من **دوب جريبه ، وروبير بانجيه ، وميشيل بيتور ، وناتالى ساروت** وغيرهم ممن كتبوا ما اصطلحت الصحافة على تسميته **بـ « الرواية الجديدة »** .

وأخيرا نجد أنه إذا كانت القصة القصيرة من قصص الرواد تتميز أكثر ما تتميز بالحبكة والمفاجأة ، الى جوار العناية الكاملة بتفاصيل الحياة وطريقة التصور ، فضلا عن احكام البناء وبراعة التصوير ، سواء فى اختيار الألفاظ والتركيب ، أو فى الاعتماد على هيكل له بداية ووسط ونهاية ، فاللاحظ على بعض كتاب القصة الجديدة حرصهم البالغ على الوفاء بمنهج الوصف البحت للظاهرة ، ذلك لأن مادة قصصهم ليست فى الذات وإنما هى فى الموضوع ، أى فى العالم الخارجى بشكل ما فيه من أشياء أو ما يسمى بـ « الشيشية » وبذلك تسقط فى قصصهم الذات الانسانية بما تنطوى عليه من أحداث تجرى فى الزمان ، ليحل محلها الشيء الموضوعى بما يتصف به من ثبات فى المكان ، وهذا ما نراه بشكل واضح فى بعض قصص مجموعة « المثلث الفيروزى » **« لعز الدين نجيب »** ، و « فوستوك يصل الى القمر » **لمجيد طويبا** .

غير أنه إذا كان الإنسان فى أغلب كتابات جيل الوسط قد ظل يسقط انفعالاته وتصوراتة وأفكاره على الأشياء حتى أفقدها شخصيتها الخاصة ، فعند بعض الكتاب وبخاصة مجيد طويبا فى بعض قصص مجموعته « فوستوك يصل الى القمر » ومحمد حافظ رجب فى أغلب قصص مجموعته « الكرة ورأس الرجل » ثم أحمد هاشم الشريف فى قصتي « عابر طريق » و « الأمير والبحر » ضمن مجموعة « الأحداث » الثلاثة ، عند هؤلاء نجد أن الأشياء تتمتع بوجودها المستقل تماما عن الإنسان ، وليس على الأديب إلا أن يخلصها من الطابع البشرى الذى اعتدنا أن نراها عليه ، وبذلك يصبح الأديب كما يقول آلانروب جريبه **« كمنكبوت ساكن وسط نسجه ، أى أنه لا يتدخل وإنما يسجل ويعكس من المنطقة التى يقف فيها »** .

وثمة ملاحظة يجب أن تؤخذ على كتاب القصة الجديدة جدا ، وهى أنهم جميعا لا يتفقون على منهج واحد فى تناول القصة بقدر ما يتفقون على أنهم إنما يبحثون عن أسلوب جديد للتعبير ... هذا الأسلوب الجديد فى التعبير وإن تبنت ملامحه عند بعض كتاب هذه الموجة ، إلا أنه فى عمومها



من ناحية أخرى ، فهذا مالا تحجب عليه المجموعة الواحدة للكتاب الواحد ، وإنما لابد من امتداد زمنى وتكاثر كمى يمكن من خلالها تقييم نوعية هذه الظاهرة تقييما كفييا متكاملا . وإن جاز لنا أن نتناول كتابا من كتاب هذه الموجة ، فلن يكون تناولنا له كافيا لتقديم صورة كاملة للقصة القصيرة المعاصرة وإنما هو فى أسعد الأحوال شريحة فى نسج ، أو لبنة فى بناء ، أو كادر فى شريط سينمائي ، ومع ذلك فإن كانت هى الشريحة التى تدل على النسيج ، واللبنية التى تشير الى البناء ، والكادر الذى يعبر عن الفيلم ، ففى هذا الكفاية .

أوراق شاب عاش منذ ألف عام

وفي تقديرى أن الكتاب الذى يقف بهذا كله هو الأدب الشاب جمال الفيحاني الذى صعد له منذ وقت قريب مجموعة مقصورة بعنوان «أوراق شاب عاش منذ ألف عام» تعتبر حتى الآن قمة المد الادبى لكتاب هذه الموجة ، ولعبر عن كتاب هذا الجيل اسبق وأوفق تميز .

ولا يقف التجديد الذى يحدته جمال الفيحاني عند مجرد كسر القوالب التقليدية التى جعلت عليها الواتمية شكلا ، ولا عند مجرد الانحصار فى التجربة الاجتماعية المباشرة مضموما ، وإنما هو يفيد من التجارب الجديدة فى النصة الجديدة ، وبخاصة تلك التى جاءت متأثرة بتكنيك الموجة الجديدة فى السينما المعاصرة ، فهو يكتب القصة بروح السيناريو ، ويستبدل الموقف الفنى بالكانون السينمائي ، ويستبعد التتابع المنطقي بين الأجزاء من أجل أحداث الانبعاث الكلى العام ، وأخيرا لا يتجده يتخطى من الأحداث موقف التمتع فيها ، وإنما هو على حد تعبير آلان روب جرييه المتكويك السكان وسط نسيجه ، والذي لا يتدخل وإنما يعكس ويسجل من اللحظة التى يقف فيها

وهذا ما نراه بشكل صريح فى قصته الأولى ، والتى يحيا اسم المجموعة ، فلما أوراق كتبا شاب منذ ألف عام وهذه الأوامر الألف لا تنتهى عند أحوالنا الحاضرة ، بل هى تبدأ من هذه الأوامر الحاضرة ، أى أنها لا تشكل حقبة تاريخية مفتت ، ولكنها تشكل مستقبلا تاريخيا يمكن التنبؤ به ، فاللحظة الزمنية التى يقف فوقها الكتاب ليكس ويرى هى لحظة مستقبلية بالنسبة لإنهاء هذا الجيل وهى لحظة تاريخية بالنسبة لأهالى الأوامر الألف القادمة

وهكذا عثر أحفادنا من العلماء على « هذه الأوراق أثناء عمليات تنقيب فى المنطقة الواقعة شمال مصنع المزيئات ، رقم ستين ، حيث قامت منذ ألف عام مدينة كبيرة يحتمل أن يكون أسماها « المنيا » أو « أسبوط » وتضخ تلك الأوراق أحد سكان هذه المدينة . وقد كتبها أثناء الحرب التى نشبت فى تلك الأحقاب الميمية بين أجدادنا على شفة النيل وبين دويلة صغيرة لم يصلنا غير معلومات شتيلة عنها ، وكانت تسمى اسرائيل » .

والكتاب هنا لا يتبنا مستقبلا ولكنه يسجل تاريخيا وبعد انقضاء ألف عام أن هذه الدويلة قد اختفت تماما وضاعت أخبارها ، كما يسجل أحسابات أبناء جيله بازاء هذه الفترة الميمية بالتناقضات قبل انقصار الاشتراكية فى كوكب الأرض كله ، كذلك أورد هذا الشاب مختارات من قراءاته ومن معالي مصر . وحول هذه المحاور الرئيسية الثلاثة يدبر الكتاب كوادره الفنية فإذا به يصف جوانب من حربنا مع إسرائيل ، ثم يعود ليصف نضالنا من أجل إرساء قيم الاشتراكية ، ويعود هذا كله يقدم ملامح للحقبة التى عاشها أبناء هذا الجيل ، وهذه الكوادر الفنية وإن جاءت فى صورة « مونتاج

سينمائي » متقطع إلا أنها فيما بينها وفى محصلتها النهائية تعطى الانبعاث التاريخى العام بهذه الفترة من خلال محاورها الرئيسية الثلاثة . أى أن التقسيم التقليدى لمرحلة القصة الثلاث .. البداية والوسط والنهاية ، يستبدل هنا بثلاثة محاور رئيسية ، والتوزيع المألوف فى القصة التقليدية يستبدل بالانبعاث الكلى العام ، والقصة فى النهاية لا تقبل لأنها ليست مفهوما وإنما ترى لأنها بمثابة الفوحة التشكيلية الكبيرة التى يرسمها الفنان ..

والطريقة التى لجأ اليها الكاتب لتبرير هذا التكنيك الفنى ، هو شكل الأوراق المتناثرة التى كتبت على هيئة مذكرات ، والتى عثر عليها أحفاد الكاتب من العلماء بعد انقضاء ألف عام ، بعض هذه الأوراق يصف غارة من الغارات التى شنها العدو الإسرائيلى على مصر ، الأفلام الذى خيم على المدينة ، المباني التى بدت كالأشباح ، الصمت الذى استكن فى الزوايا والأركان ، الموسيقى العسكرية التى كانت تنبث من الراديو ، الأحساس الحاد بالصمت ، والإحساس الغامض بالخطر ، والتساؤل عما يحدث لو أنهار سد أسوان ؟ وما أن تنتهى هذه الصفحة من المذكرات حتى يطالعنا صفحة أخرى مما كانت تلحبه الإذاعة فى الأيام الأولى لشهر يونية ، أنه التشيد الوطنى « بلادى .. بلادى » ومرعان ما يعود القلم فى يد الكاتب كالكلماء فى يد الصور السينمائي إلى جو الغارة فيستطرد فى وصف الناحى النفسى الذى أحاط بالشباب ، الكآبة فى النفس ، الضيق فى الصدر ، التمتع فى العين ، اللون الرمادى الذى يرى من خلاله كل شيء ، وبعد أن يصف الغارة من الداخل والخارج ، أمضى من حيث تأنيها فى الأشياء ثم من حيث وقعها على النفوس ، وقبل أن ينتقل إلى صفحة جديدة من المذكرات يجرى فى الوسط مقتطف من « شكوى الإله دى إلى إيليس » :

أتى أشعر ببرودة أشد من برودة الماء .

أتى أشعر بحرارة أشد من حرارة النار

ويغرق جسمى فى العرق بينما اهتز من شدة البرد

هناك غشاوة على عيني ولا أستطيع الرؤية .

ولا يقف أهمية هذا المقتطف من الناحية النفسية عند مجرد التقابل بينه وبين التشيد الوطنى المتقطع من الإذاعة ، ولا عند مجرد ربط ما بين الصفتين من المذكرات ، وإنما هو من الناحية الموضوعية يكثف أساسيس الشباج بوجو الغارة ويربط ما بين التاريخ المغفل فى القدم والتاريخ الأكثر حداثة ، ويهدد بمد هذا وذاك للصفحة الجديدة من المذكرات ، أنها الصفحة التى أعلن فيها المدعى : « انسحبت قواتنا إلى الضفة الغربية » .. وبربرة الفنان لا يصدر الكاتب أى تعليق على هذا التباين الضخمر ، وإنما يترك التعليق عليه للكلمات فى التاريخ القديم : « وفى هذه السنة نقى ماء النيل ، فشعت

الفلال ، ونزل الوباء في الناس ، فكانت مصر أن تظو من سكانها . وكان النيل يفيض على الأرض فلا تجسد من يزورها .

ولا يسود الكاتب الى مذكراته مرة أخرى ليفس الغارة ، ولكن ليفس ما أحدثته الحرب من وقع في النفوس والاشياء جميعا ، فهو يسر في أحد الجادين يفرق في اللون الأصفر الكتيب ، ويلقى طمد الشبة الى ، ومن حوله أناس يسرعون نحو عربة بطيخ ليخطبوا بكفهم فوق الثمار الخضراء ، وآخرين يهرعون الى إحدى دور السينما ليساعدوا فيلما يمرض أسبوعا ثالثا بناء على طلب الجماهير . ولا يجد الشاب حلا لما يمانيه من نوار وصداغ الا بأن يتقدم للظوع في كتابات اللدائين ، ولكن صوتا مسئولا يقول له : « كل شيء وله وقت ، عندما تحتاجك سنبث اليك » .

ولعلنا على هذا الموقف ولجأ الكاتب الى بعض المقطعات التي ينشرها في صفح الأيام الأخيرة من يونيو ، « يجب أن نجد حلا للشباب الذين لا زالوا يتسكعون على النواصي ، افتحصوا لهم أبواب مسكرات المقاومة الشعبية » ، « هجوم جرى نوار قبتن ، مصرع ألف جندي أمريكي » . وقبل أن يتخذ الشاب قراره بالخروج من حالة الانفصال الى تجربة الفصيل ، أغنى بالانضمام الى مواقع المحاربين ، والسر فوراً الى الاسماعيلية لمجابهة العدو ، يورد أبياتا من الشعر العامي ، وكأنها وصيته الى الأجيال القادمة أو الوصية التي يودع بها جيلا ليستقبل بها أجيالا :

لو مت مع السرير أبقوا أحرقوا الجسد

ونظروا رمادي ع البيوت .

وهكذا تنتهي القصة الأولى أجمل وأفضل قصص هذه المجموعة ، ولا يجب هذه القصة سوى وحدة الأسلوب الذي هو في النهاية أسلوب الكاتب ، فلا يعقل فنيا ولا منطقيا أن يكون أسلوب أحفادنا بعد ألف عام هو نفسه أسلوبنا في هذه الأعوام ، ولا يعقل أيضا ولا يستأغ أن يكون أسلوب المبادرات القنبية سواء من التاريخ القديم أو من التاريخ الأسطوري هو نفسه أسلوب الصحافة في الأيام الأخيرة من يونيو ، وهو أيضا أسلوب الشاب الذي كتب هذه الأوراق . ولو حدث تنوع في الأساليب ، وأحلاف في التصور ، وتباين في التعبير ، لأزادت القصة فني وثرأ ، ولكانت أكثر إقناعا وأفضل من ذلك بكثير .

رحلة العودة بعد رحلة الترحال

على أنه اذا كانت هذه القصة بمثابة رحلة الترحال التي يقوم بها الكاتب عبر المستقبل ، بادئا من الأموم الحاضرة ، فالقصة الثانية « **الفتيس من عودة ابن ياس** الى زمائنه » بمثابة رحلة العودة الى هذه الأعوام نفسها ، ولكن بدءا من الماضي .. والماضي بعيد ..

ومثلما تأثر ألكاتب هناك بالووجة الجديدة في السينما

الجديدة ، تراء يتأثر هنا بالووجة الجديدة في الشعر الجديد ، وأمتى بها موجة التعبير من وراء قناع ، حيث لجأ بعض الشعراء الى شخصيات مستدعاة من التاريخ الأدبي القديم ليستقوا عليها هومهم المعاصرة ، ويمبرون من خلالها من أشواقهم بشأن تضير الواقع الراهن ... هكذا فعل صلاح عبد الصبور مع الصوريين بشر الحافي والصينيين منصور الصلح ، وهكذا أيضا فعل عبد الوهاب البياتي مع الشعراء .. اثنى والحري وعمر الفيسام ..

ولا كان كاتبنا الشاب بصدد رصد هذه الفترة وتسجيل ملاحظها ، كان من الطبيعي أن يستمد من جوف التاريخ لا شاعرا عابدا ولا صوفيا زاهدا ولكن مؤرخا يفسر ويطل ليقف على الملل الأولى والأسباب البعيدة ، وكان ذلك هو ابن أبيي المؤرخ المصري شهد الفتح العشاني ، وعاصر الأحداث الأخيرة من حكم المماليك الشراكسة بمصر ، ويثير كتابه « **بداية الزهور في وقائع المنصور** » من أهم مراجع عصر اضمحلال دولة المماليك .

فماذا لو عاد ابن ياس الى زماننا ونظر حالنا في هذه الأيام ؟

يقول الكاتب على لسان ابن ياس من مقتبس الأول في اليوم الأول ، انه رأى من المجانب والفرابي ما لو رآها واحد من أهل زمانه لنشف جلده ومات رهبا وراح على نفسه ، فقد رأى الزحام في الطريق حتى خاله يوم الحشر ، وصعد الكثيرون حتى كادت معاملته أن تقع ، وسمع شابا ينادي « **الغرب جامد ناحية المباسية** » ، فرد عليه آخر « **أوقنا لهم طائرئين** » وكادت السماء تقع فوق بعضها ، والبيوت ترجع ارتجاجا مهولا ، فناد ابن ياس بذكرته الى الوراء ، أيام كان منادى قلة الجبل يقرع طبله ، ويتوجه بالنداء الى أهل المدينة :

يا أهل القاهرة

سيخرج الملك المظم سيف الدين قطز

بعد أيام قليلة لمجاهدة الكفار

ونصرة الدين ..

وبراعة ينتقل الكاتب من مقتبس الأول الذي وصف فيه الظرف التاريخي الذي عاشته مصر ، الى مقتبس آخر يصف فيه الملامات الاجتماعية المتشابكة تحت وطأة هذا الظرف ، وكأنه ينتقل من الكلى العام الى الجزئي الخاص ، من المناخ السياسي الى الجو العائلي ، فهو يحكى من قصة شاب وقع في حب فتاة أسما سعاد ، ولكنه لا يستطيع أن يكشف لها من حبه حتى تبادلته الحب ، ولا يستطيع أن يتقدم لمطبتها حتى يعيش معها في زواج ، ويصاد الشيخ في أمر الشاب : « **يا بني من أن عمر أنت ؟ ومن أي زمان حتى استريح وأعرف بدائتي من منتهاى ..** » لا يكفي نطق الجماد وطيران الحديد ، فأى سعاد هذه يا ولدى ؟ .. » .

وتبدأ القصة بوصول خطاب الي « محروس » الموظف بالقاهرة ، يفيد أنه « عويضة » خرج من السجن مصمما على أن يأخذ بثأره من محروس بدلا من أبيه الذي اختاره الله الي جواره ، ويفيد أيضا أن عويضة أقسم على المصحف ألا يعود الي بلده الا ملطخا بدم محروس ، ويفيد أخيرا أنه سافر منذ اسبوع قاصدا مصر . وما أن فرغ « محروس » من قراءة الخطاب الذي أرسله له جده « سيد أبو الفيط » حتى يبدأ تيار الدمى في التدفق والانشغال ، وتبدأ معه « أيام الرب » فتوان القصة ..

« أنا طلعت من صغرى يا محروس يا ولدى ولقيت الناس تشاور على وقول انى مطلوب ليلة عويضة ، أبوي قتل خاله من أربعين سنة ، قبل ما تولد وقبل ما هو يجيى على وشى الدنيا . حتى لما كنا عيال صغرين كان دائما يقول أنا اللي قطع جداركم يا ولد سلامة ، أبوك قتل خالي ، وأنا اللي حاصد تارو » .

وعلى امتداد شترين عاما ، ظل عويضة يقتل فياض والد محروس ، يقتله صمنا دون أن يريق منه قطرة دم واحدة ، وصمنا يماول الوالد أن يضحى في أمالي القرية ، فعند الجميع أن تلك هي شريعة القرية وعلى كل أن يحمي نفسه ، وبالشكل الذي يراه ..

وبعد أن يفرغ الكاتب من تصوير أيام الرب التي عاشها الأب ، ينتقل الي تصوير أيام الرب التي عاشها الابن ، وهي أيام تنتهي ببطل ما انتهت أيام أبيه ، بالموت صمنا دون أن تراق قطرة دم واحدة . « في أى مكان هم يا فرى ؟ في أى بيت ؟ أى حجرة ؟ فوق أى سرير تطفق قلوبهم لليوم الذى تنمكس صورته في أعينهم ثم ينقضون عليه ؟ عندك يعلق عويضة لحيته . يعدل شال عمامته ، يذهب الي أمه في البلدة ، تقيم مأم الخال الذى لم يرتفع صوت نالحة عليه من أربعين عاما » ..

ونتابة الهواجس ، وتمشعش في نفسه المخاوف ، فيظل يدور حول قلقه وحول فرعه ، وحول دائرة لا تنتهى من اجترار اللات .. « ربما مات الآن . بعد ساعة ، بعد يومين حتما سيحدث هذا . بل ان أى شيء يمكن أن يقع الآن ، يستحيل البيوت الي ضباب أزرق فاتح . بطل لسان أحمر ميلل باللعاب من شق ينبثق فجأة في السماء . يتحول الناس الي لترات صفيرة . يفتح تحت قدميه ثقب يفوس فيه حتى يصل الي البلدة المقابلة على الطرف الآخر للكرة الأرضية . أى شيء يمكن أن يقع ، انفراس الجسم الممدنى في لحمه هو ، مظلم هو ، لكن متى ، كيف ، أين ، لا يدري . عندك يمشي عينيه ، ولا يظل على شيء في الدنيا .. أبدا .. أبدا ..

وببرامة يلخص الكاتب أيام الرب هذه التي يعيشها بطل القصة تلخيصا فيه الذكاء الفنى وفيه العمق الفكرى عندما ينتقل من هذا المناخ النفسى الحاد الي مناخ آخر يتمثل في الخطاب الرسمى الذى يصل البطل من مكان ممل :

وتجىء الاجابة على هذه الأسئلة في المقتبس الثالث الذى يمزج فيه الكاتب بين الطريف التاريخى الذى عاشته مصر ، والطريف الماظى الذى عاشه الشاب ، وكنتها الكاتب يوحده بين علاقته بالحرب والحب .. بين مصر وسعاد ، وذلك في علاقة أخرى جديدة ، غير أن هذا المقتبس سرمان ما ينتهى باحساس الشيخ أنه يعيش في عصر غير عصره وزمان غير زمانه ، وأحاسسه بالتالى أنه غريب حتى مظاه ، فلا هو قادر على أن يفهم شيئا ، ولا هو قادر على أن يتفاهم مع أحد ، وباحساس أهل قاروا العودة الي حيث سمادتهم الحقيقية .. سمادة السفر لعم الشيخ ألف مرة أولئك الذين تمنوا أن يعيشوا إلى عام ، ولنا يقول :

« قال لهم الله لك أنك لن تستطيع معي صبرا » .

والمواقع أن هذه القصة تعد من أطرف قصص المجموعة سواء من حيث الموقف الفكرى أو المصياغة الفنية ، فضلا عما فيها من ممارسة كاملة تتمثل في وصف معالم العصر الذى نعيش فيه ، وإبراز ما ينطوى عليه من غرائب وتناقضات ، فيها أيضا نوع من الأسالة الحقيقية التي تتمثل في استلهم تراثنا العربى وتقديره مطبورا الي الميهم الذوقى والجمالى الحديث ، وكما لكسب هذه القصة القصيرة إبهادا أعمق اذا قرئت في ضوء « رسالة الفجران » لأبى العلاء المرى ، وإن استبدل الكاتب هنا من القادر بآبى اياس ، ورسالة الفجران ببسدايح الرهوى .

يوميات قروى في المدينة

بعد تحريش الحرب والحب ، تجىء تجربة الموت ، وبدلا من العودة الي الوراء حيث الماضي ، والانطلاق الي الامام حيث المستقبل ، تجىء مواجهة الواقع .. حسب الحاضر . فهنا قصة تقليدية « القيمة » وكنتها مصرية المعالجة ، ففى تدور حول فكرة النار التي ما زالت بتأياها عالة بنا حتى الآن ، والتي ما زلنا نسمع عنها على طول مسيد مصر وفي بعض قرى الريف ، وصحيح أن هذه الفكرة عالجاها أكثر من أدبى وتناولها أكثر من كاتب ، ولكن معالجة أديبنا الشكيب تخلف عن معالجة غيره اخلافا كبيرا ، فهو لا يحكى قصة ولا يتلو رواية ، ولكنه يقع على حدث درامى معين ما أن يتفجر فوق الورق حتى يفيض بالمشاعر الساخنة والرؤى المتصارعة التي يعانها الشاب .. بطل القصة . والحدث في ذاته لا أهمية له ، وإنما الميهم هو وقع الحدث على نفسية الشاب ، وتطور الحدث من خلال تقاطر المشاعر وانثيال الاحاسيس وتصادم الرؤى ، وكان القصة تدور من الداخل ولا علاقة لها بما هو في الخارج ، باعتبارها نوعا من الرؤى الداخلية او النولوج الداخلى وهو ما اصطلح النقد على تسميته بقصة تيار الوعى .

بعد التحية :

نلفت نظركم الى انكم قد تفهيم من العمل خمسة ايام
بمون تقديم علو رسمى . ولما كانت اللوائح لا تسمح
بالاجازة العائنة او الشيب العاجرة . لهذا نلذكركم
مدير شئون العاملين

ويمضى الكاتب في تكتيف الشعور بالرعب الذى اصاب
محروس بالانتقال من معادل قنى الى معادل قنى آخر ،
بدلا من التماضى في وصف الحالة النفسية التى يمانها
البطل من خلال منظور قنى واحد . ولا ترجع اهمية
هذه المادلات الفنية الى تغيير الوقف النفسى والفنى
فحسب ، بل هى تتجاوز ذلك الى تكتيف الشعور النفسى
وتطويده ، ومن ثم الى احداث الاثر الفنى المطلوب ..
فما هو خطاب آخر يصله من القرية مؤداة ان « عويضة
ارسل مكتوبا الى امه يخبره قال فيه انه اصبح قريبا
من محروس ، واخبرها فيه ايضا بان تستمد لثانة مام
اخيها ، الذى لم تح عليه نالعة منذ اربعين عاما ..

وردا على هذا الخطاب يشارك محروس عمله ، ويهجر
بيته ، ويظل يهيم على وجهه في اللهى والطرائق ،
وقى قلبه خوف عظيم ، وعلى وجهه سدا لا ينجلي ،
يتمسك في اللاهوى ويهرب من كل شيء . ينزف كلاما خائفا
مدعورا ، ويستشقق ظلاما كثيفا شافطا ، ويعانى حزنا
جليلا والاما رائلة .. « اليوم الاول كما هو ، الناس
يحفظ العيان وتنتفخ المروق ، ينزل حارس القمر
ليسر القن ، في الثالث تملو البطن وتنمو آلاف المخلوقات
الصغيرة لتأخذ نصيبها من الحياة .. امن العقول هذا !
في يوم معين ، لحظة بعينها ، يفض عينيه ولا يفتحهما
ايذا ، ايذا .. »

وهكذا يستمر محروس في مخاطبة نفسه او في محاولة
ذاته ، حتى يفرق ويفرقنا معه في مونولوج داخلى هو ككل
مونولوج حديث شخصية بعينها ، الفرض منه ان يقلنا
مباشرة الى الحياة الداخلية لتلك الشخصية دون تدخل من
المؤلف سواء بالشرح او بالتعليق ، وهو ايضا ككل مونولوج
حديث لا يستمع له ، لانه حديث غير منطقي وغير منطوق .
والذى نجح فيه الكاتب هو انه قدم لنا المونولوج بالمفهوم
الحديث الذى يختلف عن المونولوج التقليدى سواء من
حيث مادته اذ يعبر عن اكثر الافكار خفاء ، تلك التى تكون
اقرى ما تكون الى اللاوعى . او من حيث روحه باعتباره
حديثا سابقا لكل تنظيم منطقي ، وبالتالي فهو يعبر عن
الخاطر في مرحلته الاولى لحظة وروده الى الدهن .
او من حيث شكله اذ يعبر عنه بجمل تخضع لآدل ما يمكن
من قواعد اللغة . والفرض من هذا الإيهام للقارىء ان
هذه الافكار هى الافكار حال ورودها الى الدهن .

والكاتب كما قلنا لا يجعل قصته كلها تدور في مونولوج
داخلى ، وانما هو يخرج من حين لآخر الى الواقع الخارجى



بتنوع من المادلات الفنية ليحدث حواراً بين الداخل والخارج ، بين الذات والموضوع ، بين المأناة وموضوع المأناة . والخروج هنا ليس القرض منه مجرد تغيير الموقف الفني أو تجديد الطرز النفسى ، ولكنه فى المقام الأول تطوير الحدث الدرامى :

توقف حسين الكوجى عن العمل . سأل صبيه .

● متى محروس اقتدى الى دخل ده من شوية .

● آه . الفكر هو .

لوح الأسطى حسين بيده .

● نسيت أقول له ان واحد سأل عنه ، ابقى فكرنى اقول له .

وما ان يصل الحدث الى هذا الحد من التطور ، حتى يخرج الكاتب ببطله من حال الانفصال الى حال الفعل ، أمضى الى إقامة نوع من الحوار بينه وبين الواقع الخارجى ، ولو أنه الحوار المريض غير السوى ، الذى يخرج به الى حي الحسنى ليهمم على وجهه وسط المجاذيب والدرامات ، ويدور حول نفسه بلا خلاص ولا أمل فى الخلاص ، يملؤه احساس اليم بأن عويضة يسى وراءه ، يقتنى راحته ، يستمتع بوضعه وهيمته ، حركاته وسكناته ، عويضة يقتله فى هدوء . ويحبه صوب ضريح الحسنى ، والحسنى بالذات ، ليقتل ماوى الرأس المقصولة من الجسد ، والتي طارت من كربلاء الى مصر مدة أربعين يوماً ، لتغلبها أم الفلام الفقيرة المسكينة وتغديها برأس ابنها الفقير المسكين . « قم يا زينة شياى الجنة ، يا ملجأ الشاة الملعونة من اللذات ، يا نور الأرض ، يا علم المهتدين ، يا مرسة الأمان ، يا نهاية الغربة ، يا ماوى المسكين ، محروس يناديك .. أنت لا .. »

ويخرج من المسجد الكبير ليضيق فى الزحام ، ويرطم بكتل من الرجال والنساء ، هذا الزحام ولا احد ، لا احد يستطيع أن يحبيه أو يحمى فيه ، ويصرخ بكل ما فى أمعائه من قوة : « انتهى يا غابة من رؤوس سوداء ، لا بد ان يمرقوا اى خطر يكمن بينهم ، يهدده اى سكين ، تكاد ان تلاس وقته ! لا بد يا غابة الرؤوس السوداء واليمون والأتوف والفسوء الازرق والاسنان الذهبية ، ووقع الخطى فى جوف الليل ، لا بد ان يمشروا به ، ويتنبهوا اليه » .

وخروجاً من هذا اليأس القاتل والحزن العظيم يلتقى بجائسته فوق الرصيف ، ويلوح ببطافته الشخصية ، ويرمق بأعلى ما يمكن لأوتار حنجرته أن تخرج من صوت . « انا واحد وتمانين سنة وستين ، جمالية » ويلوح بالبطافة ، وليبتلعها عويضة ، وليعرفه ، وليقبل من وسط هذا الزحام ليلتقى بالواحد الاوحد ويرمقه من هذا الرصيف وذاك الطلاب .

وتنتهى القصة نهاية شياىية « دفن رأسه فى صدره ، وانحنى حتى كاد جسمه أن يتقوس ، وسمع عويضة يشق الزحام والفا ، لتقبل الخطى لا يوقته احد » فهل كان سماعه لعويضة نوعاً من الهلوسة والهلذان ، أم هو سماع واقضى وحقيقى ؟ وهل قضى هذه النهاية موت محروس موتاً نفسياً هادئاً أم هو الموت الدموى بيد قاتل حقيقى ؟ عموماً كنت أحب للنهائية أن تنتهى بما يفيد الموت النفسى أو العنوى ، والذى يتجلى فى القاتلة بالبطافة الشخصية فى عزمى الطريق ، فقدانا لذاته وتخلياً عن هويته ، ولولا ما فى النهاية من شياىية لكأنت أكثر اساتذا مع البداية الرائلة التى استعمل بها الكاتب قصته ، والتي هى عبارة من فقرة سامة فيها كل الدلالة وكل التنوير ، فيها البيانات الثبته فى بطافة محروس الشخصية ، الاسم بالكامل ، تاريخ الميلاد ، الديانة ، الوظيفة ، محل الإقامة ، رقم البطافة ، فصيلة الدم ، وكان هوية هذا الشاب قد سقطت منه لتلقى على قارعة الطريق وليبتلعها احد المارة ، أو رجال الشرطة ، أو سيارة الاسعاف .

ويعد عيب النهاية ، لا يعيب هذه القصة فى ذاتها قوة ، وإنما الذى يعيبها هو ارتباطها بقصص هذه المجموعة على نحو يجعلها غير متجانسة فى الشكل على الأقل ، لا مع القصتين الأوليين ولا مع القصتين الأخريين ، فهذه القصص الأربع تعتمد فى شكلها على أسلوب الرواية ، وفى روحها على استلهاام التاريخ سواء تاريخ الملقى أو تاريخ المستقبل . كما تعتمد فى مضمونها على مناقشة الواقع الراهن من خلال أتمة الأندمين أو القاديين . وصحيح أنه لا يلزم فى المجموعة القصصية أن تتجانس كل قصة مع القصص الأخرى ، ولكن الصحيح أنه كلما تجانست قصص المجموعة جميعاً ، كان ذلك أكثر على اعاشة القارئ ، فى مناخ قنى موحد .

والذى لا شك فيه أن هذا التكثيف الطريف اذاذ الكاتب فى قصصه الأربع تلك الفائدة التى لم تسحق له فى قصته الأخيرة ، ذلك أن مناقشة الفترة الراهنة من خلال رواية وفى منظور تاريخى ، تجعل نظرة الكاتب أكثر هدوءاً وأشد تعقلاً ، وبالتالي تجعله أكثر على تجسيد الأحداث وصفيها بلون الواقع التاريخى . وذلك على العكس من مواجهة الحاضر بتجربة من جوف هذا الحاضر إذ تكون الرؤية أكثر تمرغياً للاندياع العاطفى والنظرة غير الموضوعية ، فكما اعتمد المشاهد من شاشة السينما أو التلفزيون كآلة الصبورة انسح والمروية أكثر يفسوحاً ، فليس يرى الجيل من كان واقفاً فوق سقته ، وإنما إرداد الرؤية ويهوجها بمقدار ما يرداد الرائي ابتعاداً .

هداية أهل الوري ..

الحرب والحب والوث .. تلك هي الإبعاد الرئيسية الثلاثة في مجموعة جمال القبطاني كما تمثلها قصصه الثلاث الأولى :

« أوريك شاب عاش منذ ألف عام » و « القبتيس من عودة ابن إيسى إلى زماننا » ثم قصة « أيام الرعب » تبقى بعد ذلك قصتان ليستا أقل من الثلاث قصص الأولى سواء من حيث أسالة المضمون أو حداثة الإطار ، فلذا وضعنا في حساننا القصة الرابعة « هداية أهل الوري لبعض مما جرى في القشرة » .. التي لا تعد قصة بأي مقياس تقليدي أو كلاسيكي وإنما هي قصة بالمعنى الذي تلتقي فيه الصورة التنبؤية ، مع الخاطرة الوجدانية ، مع الانطباعة النفسية ، وذلك كله في نوع من النثر الفني الجميل الذي يتخذ من أحداث التاريخ شكلا ، ومن وقائع الحياة الحاضرة مضمونا ، ويصير الاثنين معا في لوحة فنية تلدركنا ببعض المقامات الأدبية أو ببعض الفصول التي نطالعها في كتب التاريخ .

ولندور القصة وأنا هنا أستخدم كلمة القصة بهذا المعنى الجديد ، في مضمون المالك ، ربما في زمن السلطان الأشرف قايتباي ، وعلى الأرجح في زمن الأشرف قايتبه القوي ، هذا من ناحية الزمان ، أما من ناحية المكان فهو السجن الكبير الذي كان يسمى في تلك الأزمنة باسم القشرة ، وسمى بالقشرة لأنه أقيم في موضع كان يقشر فيه القمح . والأحداث هنا تروى على لسان السجن 'لدى' تولى امرأة القشرة في ذلك الوقت ، فيصف بشاعة السجن وأحواله ، ومدى ما يقاميه المسجونون من ألوان العذاب ، وكيف أنه في هذا السجن يتخلى الإنسان لا عن ميادئه وقيمه ومثله العليا ، بل عن كرامته . وعن الإنسان في داخله .. وإذا أردت أن تجعل رجلا من المحابس الجدد يبكى كالنساء ويقول أنا امرأة ، فاضربه من عياله مات منهم اثنين وأن زوجته طلبت منه الطلاق وتزوجت » .

ويستطرد السجنان في وصف بعض مما جرى في القشرة فيقول لأحد المحابس : « وأعلم أننا لو فعلنا ما نريد بك ، تصور أي شيء يخطر لنا ، قلن يتكلم أحد ، ولن يرفع سبائته احتجاجا ، ولن نعمل عليك امرأة أو نتوج عليك زوجة » . وربما كان أهم ما يريد السجنان أو بالأحرى الكاتب أن يصل إليه هو أن هذه القشرة لا يطو عليها أحد ، وأنه كلما علا الإنسان في مقامه كلما زادت القشرة

في إيلايه ، فالأمر أمر في بيته وعلى نسائه ، ولكنه ليس كذلك في خارج بيته ، والا كان مصره .. القشرة .

أقول أنه لطرافة الصور التي وقع عليها الكاتب في هذه القشرة ، ولقربان الموضوعات التي تمس منها وديها ثم لاسلوب الوصف التنبؤي الذي يقطر دنا ويفيض سخونة لهذا كله ولكثير غيره نأت هذه القصة عن أن تكون قصة بالمفهوم التقليدي وأضحت شيئا آخر هو بأي حال من الأحوال نوع من النثر الفني الجميل .

صوت مالا صوت له !

وعلى الرغم من أن القصة الخامسة والأخيرة في هذه المجموعة وهي « كشف اللثام عن أحبار ابن سلام » ليست دون مستوى القصص الثلاث الأولى لا من ناحية الشكل ولا من ناحية المضمون ، إلا أنها استطاعت أن تتحاشى الكثير من غرابة القصة الرابعة ، وأن تدخل في إطار القصة المثالفة شكلا ومضمونا ، فهنا قصة تتخذ من أسلوب الرواية إطارا فنيا لدور فيه ، وهي تدور حول قصة رجل تعرضت حياته لصنوف العذاب والهوان ، وصنوف الصراع والمماناة ، الأمر الذي جعل منه بحق بطلا ويألمني التراخي ، والكاتب في قصته يلغزم بالشكل المنهجى للقصة من حيث الحدث الفني الذي يبدأ ويتطور حتى يصل إلى اللوحة ، وكذلك من حيث التنوير الفني الذي يحدث في النهاية الأمر الفني المطلوب .

وقد أدار الكاتب قصة بطله تحت عدة عناوين فرعية كذلك التي نطالعها في كتب التراجم والسير ، غير أنه ظل من البدء حتى النهاية حريصا على الخيط الأصلي في تطور القصة ففعل هنا في « كشف اللثام .. » ما لم يفعله هناك في « هداية أهل الوري .. » . فتحت عنوان « ذكر أصله وتنبه » ذكر الراوي أن بطله يدعى « يوسف بن إبراهيم ابن سلام » ، وأن تاريخ مولده اقترن بجيء الوفاء العظيم الذي مات فيه أبوه ، وأن عساكر المشائية أشاعوا بين العامة أنه غريب عن بر مصر ، وأنه يطمسح في ثروات الجراكسة ، وأنه لهذين السبيين كان يمر بالطرقات متوقفا بين لحظة وأخرى زائعا بأعلى صوته مما جرى في التنهار من جند ابن عثمان . لذلك التفت حوله الغوام ، يشبون دائما وراه ، ويرودون دائما قوله ، ويلتفون حوله إذ ينهم .

وبعد أن يرسم لنا الكاتب الخطوط العامة والعريضة لشخصية بطله ، ينتقل فيما أسماه « حاشية » إلى تأكيد



خط محوري تدور حوله الأحداث ، مؤداه أن ابن سلام رجل من أصحاب الكرامات وخوارق العادات ، فقمنا حاول جنود المشائية النيل منه ، أطلق ابن سلام مرخته المدوية ففر جنود المشائية هاربين ، وعالي مسياح العامة بالتكبير والتهليل . ويعود الكاتب الى تأكيد هذا المعنى تحت ما أسماه « فصل فيما جرى له عند دخول المشائية » فيروي كيف أنه في يوم علا فيه سراخ الحريم واشتدت فيه آلام العيال واستمر النهب والتقتل حتى بعد مجيء الغروب ، في هذا اليوم سمع الجميع صوتا ينادى « راح الصالح بالطالع ، ولعب السيف في رقاب الأبرياء.. طرش المشائية من أهل مصر في يوم واحد ألف ألف انسان ، الجثث مرمية تنهشها القرىبان ، لا تجد من يدفنها ، أيدان بلا رؤس ورؤس بلا أيدان . يا خي يا قيوم يا من لك الغرام راح الصالح بالطالع » وإذا بهذا الصوت يتردد في أكثر من حي في وقت واحد ، ويسمعه أكثر من انسان في أكثر من مكان ، وكان ابن سلام هنا قد أصبح ضمير الشعب المعمر وصوته المنطق الجبر، أو كأنما أصبح صوت كل ضمير لم يعد له صوت .

وما أن يفرغ الكاتب من تأكيد هذا البعد الانساني في شخصية ابن سلام ، أو يتصير أدق البعد الفوق انساني ، حتى ينتقل الى تأكيد بعد آخر هو البعد الفنى أو الوجداني ، فتحت ما أسماه « ذكر أخبار شهره » يروي الراوية أن ابن سلام لم يقرض الشعر طوال عمره حتى وقت الشدة العظمى ، وصالح جند ابن عثمان وجالوا وهاشوا على ناس مصر ، عندئذ بدأ ابن سلام يقول الشعر ، وكان شهره آية في الإعجاز حتى أن القاهه لاحدى القضاة استغرق مرة وفنا يتنمير بين آذان المعمر ونزول صفرة الفئب . ومن هنا كان الشعر نوعا من الاستجابة الواعية للظروف الواقع الخارجى ، بمقتدار ما كان شعرا نصاليا يتزعم بقضايا الواقع من حوله .

وبعد أن يخلص الكاتب الى تأكيد هذين البعدين الرئيسيين في شخصية ابن سلام .. الفكر والشعر ، أو الانسان والفنان ، وبعد أن يؤكد على ضرورة النحام الجانبيين في وحدة واحدة بحيث تصبح الشخصية البشرية عاملة بما هي مفكرة ، ومفكرة بما هي شاعرة ، يفرط الكاتب شربته الفنية فيقدم لنا هذا المثل الفريد في شكل تراجمي ، فتحت ما أسماه « ذكر أخباره الأخيرة وكيف انتهى امره » يروي الراوية أن الشاعرية طافوا ثلاثة أيام يتنادون بأن الكاتب الشيم مدعى الزهد والمبادة سوف تدق رأسه بالطير عند باب زويلة ظهر يوم الجمعة ، غير أنه طوال هذه الأيام الثلاثة علا النواح من جميع البيوت ، وانتاب النعم الجنود الذين أسكوا به حتى أنهم اتروا بأنفسهم من فوق سور القلعة ، المهم أنه عندما طلع ابن سلام فوق الصطبة ، جال بعينه في الجميع

الذى احتشد لم صاح فجأة « اقروا الفاتحة » فاعتزت الشفاعة وقرقر الدمع خلف الآقي ، وعندما هوى السيف فوق رأسه ، قيل ان أحباب البوابة رمت دما ، وان النساء عاظت عياظا مهولا ، أدتجت له القاهرة ، وان جسده ظل معلقا فوق بوابة زويلة ثلاثة أيام .

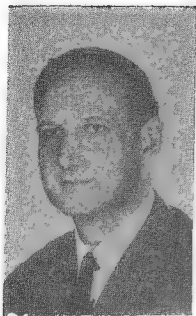
وبهذه النهاية الأساوية الجليبة والحزينة معا ، تنتهى قصة « كشف اللثام عن أخبار ابن سلام » التى استطاع فيها الكاتب أن يستمدى من بطون الكتب ومن جوف التاريخ شخصية غنية الدلالة ثرية المضامين لينطقها بأعقق وأخفى ما في ضمير عصرها ، لم يعود فيسقط هذه الدلالة وذلك المضامين على عصرنا الذى نميش فيه ، ولا شك أن نسيج هذه الشخصية أوسع وأرحب من أن يعالج في قصة قصيرة ، وإنما اطارد الحقيقة هو الرواية التى تسمح لنا في شخصية ابن سلام من تعدد في الأبعاد وتراعى في الأفاق ، فضلا عن علاقتها بما حولها من كم فخر من الناس ، سواء أولئك الذين يمثلون جند السلطة أو هؤلاء الذين يمثلون عامة الشعب .

وكم يحلو لنا أن نقارن هنا بين شخصية ابن سلام وبين « الزين » في رواية الطيب صالح الأدب السودانى ، أو بينه وبين « زويبا » في رواية تراتزكيس الأدب اليوناني ، لكل منهم شخصية شعبية فيها الوعى واللاوعى، فيها الفكر وفيها الشعر ، فيها القدوة وفيها المثل الأعلى لم فيها بعد هذا كله ذلك الشيء الحزين الذى يعبر عما في أعماق الناس ، وصوت الضمير الذى هو في النهاية ضمير الشعب .

قلت وأقول أن مجموعة هذا الكاتب .. جمال الفيطاني ليست أكثر من شريحة في كيان ، أو كادد في نريط سينمائي ، ولكنها في الحقيقة الشريحة ذات الدلالة والكادد الذى يعبر عن شباب جيله ، بمقدار ما يكشف عن خصائصه الخاصة ومميزاته الفريدة ، واستطيع أن أقولها بمسئولية واتزام أن المستعرضي لكتابت هذه الكوكبية الشاببة من جيل ما بعد يوسف ادريس قد يستطيع أن يفغل واحدا هنا وآخر هناك ، ولكنه لن يستطيع أن يتعرف على أبرز ما في هذا الجيل أن هو اغفل هذه الوجهة الأصيلة .. جمال الفيطاني ..

أما عن قيمة أسلوب هذه الكوكبية من ناحية ، ثم كيف يمكن أن يكون اطارا للتجربة الماصرة من ناحية أخرى ، فهذا ما لا تجيب عليه المجموعة الواحدة للكاتب الواحد ، وإنما لابد من امتداد زمنى وكثاكرى يمكن من خلالها تقييم نوعية هذه الظاهرة تقييما كيثيا متكامل ، انهم جميعا لا يزالون في بداية السباق ، ولكل يجرى بسرعة واحدة ، وعلى امتداد السباق يسقط الانضغ ليستمر الأقرى .

جلال العشري



القصة العالمية الحديثة

الحب
أين

للدكتور هشام هشام



لا شك أن الكثيرين قد قرأوا أو عرفوا من طريق أو آخر شيئا من القصة الخيالية الحديثة التي يطلق عليها عادة « **القصة العلمية** » .. وهذه القصص العلمية هي القصص الخرافية التي تنتسب إلى عصرنا التكنولوجي .. وهي لهذا تختلف أشد الاختلاف عن القصص الخيالية القديمة التي يحتفظ الزمن في ذاكرته بقصص ألف ليلة وليلة أو القصص التي جميعها الأخوان جريم B. Grimm وهذه القصص الخيالية المعاصرة تتناول كمثلاثيات في الماضي موضوعات بعيدة عن الواقع في عالمنا المألوف .. وبينما النوع التقليدي يتجاهل الفارق بين الممكن والمستحيل في عالمه الخاص الذي لا يتصرف بقوانين الطبيعة وسننها ، نجد أن كاتب القصص الخيالية العلمية يضعها وفي تقديره أن الخيال الذي يسمى في ابتدائه ليس خيالا وإن ما يراه مستحيلا إنما هو من حقائق المستقبل ..

القصة العلمية المعاصرة

وقد ظهر هذا القصص الذي يحمل هذه السمات قبل القرن الحالي .. ولكن القوة الكبرى في القصة العلمية لم تأت إلا في العشرينات من هذا القرن .. وعندئذ فقط أطلقت عليها هذه التسمية التي نعرفها .. واطرد بعد ذلك انتشار هذا النوع من القصص بمعدل .. وقد تم ذلك في البداية في نطاق اللغة الإنجليزية ثم تناولته اللغات الأخرى .. وهو يمثل اليوم الجزء الأكبر من القراءة الشعبية في العالم بأسره ..

والحكمة في معظم هذا القصص ذات طابع مبياني ساذج ، وشخصياته غير مدروسة ولا ناضجة .. وهي تكتب عادة بأسلوب يهدف إلى إثارة خيال القارئ إلى أبعد حد .. ولذلك لم تحظ باهتمام النقاد والدارسين الذين استقروا من حسابهم باعتبارها من أدبي طبقات الخيال ولا يمكن أن يؤبه بها إلا حين تتخذ موضوعا للمقارنة بين الفن القصصي الحقيقي والبراء الذي لا طائل وراءه .. وقد يكون هناك نصيب من الصحة في الرأي القائل أن أغلب ما يكتب في مجال القصة العلمية لا يرضى اللوحي الفني الناضج ..

وإذا كان من المسلم به أن معظم هذا النوع من القصص تافه في نظر من يتلقون الأدب الرفيع فإنه مع ذلك يحوز إعجاب كثير من القراء التفتين ، شأن القصة العلمية في ذلك كشأن القصة البوليسية .. ذلك أن هناك نسبة من هذه القصص تتناول موضوعات معينة لا مجرد التسلية بل تهدف إلى وعي ودراسة إلى تصوير التقدم العلمي والتكنولوجي ..

إن كاتب القصة العلمية يعتقد أنه يصعب تقدير ما يعنيه العلم والتكنولوجيا الحديثان بالنسبة للإنسانية إذا أخذنا في الاعتبار تأثيرهما الحاضر وما حققاه بالفعل .. وإذا ما نظرنا إلى تطور العلم في مراحله الأولى في الماضي . وتاريخنا بما وصل إليه بالفعل في العصر الحاضر لشجعنا

ذلك على التوسع في تنبؤنا بما سيحققه هذا التقدم العلمي في المستقبل .. أننا قد لا نستطيع التكهّن بالتفاصيل ولكننا نعلم علم اليقين أن المستقبل كما يقول كاتب إنجليزي « **سيفوق الخيال** » أو كما يقول زميسل أمريكي له : « **لا يوجد مستحيل** » .. وهذه العبارة «لا يوجد مستحيل» هي شعار كاتب القصة العلمية كما أنها منهج الباحث العلمي .. فكلها يصوغ ملامح عالم من الأحلام .. ولكنها أحلام قادرة على أن تتحول إلى حقائق بفعل العلم ومجهزاته ..

قصص غزو الفضاء

وكثير من موضوعات هذا النوع الخيالي من الأدب القصصي تدور حول موضوع غزو الفضاء حتى نستطيع أن نطلق عليها اسم « **قصص الفضاء** » .. فاحداث هذه القصص يمكن أن تدور في عالم واحد .. ولكن ليس من المهم بل ليس من المستحب أن يكون هذا العالم هو الأرض ولا حتى أي عضو آخر من أعضاء المجموعة التي ينتمي إليها كوكبنا .. فمالم هذه القصص يمكن أن يكون أي جرم سماوي يدور حول شمس أخرى غير التي نعرفها وينتمي إلى تلك آخر غير الفلك الذي تدور فيه أرضنا .. وإذا فبحال القصة العلمية واسع سعة هذا الكون الرحيب ..

وقد بدأ الفن بأن كوكبنا الأرض له نظائر أخرى في الكون في مرحلة مبكرة من تاريخ حضارتنا .. وكان القمر أول نظير يرجع العلماء أنه شبيه بالأرض .. كما كانت فكرة وجود أجرام سماوية تكون مع شمس أخرى عوالم مشابهة لعالمنا موضوع لسؤال كثير من الفلاسفة القدماء .. وقد ظلت هذه الفكرة موضوع نقاش في العصور الوسطى برغم الافتناع بصحة نظرية **بطليموس** التي تؤكد عكس ذلك .. حتى جاء الرد القاطع عندما تمكن **جاليليو** في سنة ١٦١٠ من التطلع إلى القمر .. بدقة بعد اختراع المنظار الكبير .. وكان أن اكتشف خطأ الفن بأن هذا الجسم السماوي

سنة ١٦٨٦ وجود حياة على سطح القمر والكواكب الأخرى .. ويخطو بذلك خطوة أكثر تقدماً من سلفه ولكنز .

وهذا التطور الخطير في فهم الكون الذي بدأ بثقله من الناس في أوائل القرن السابع عشر لم يفض غير ملحوظ من بعض الكتاب والشعراء . ولكن تأثرهم مع ذلك كان ضعيفاً .. فان تقبل فكرة أن الأرض لا تمتد أن تكون لثة من اللوات السابحة في الفضاء كان صعباً . ولكن عندما قرب العلم المسافات وصار عالماً صغيراً بعد أن سهل الاتصال بين أطرافه القارية سواء بواسطة الوسائل الحديثة أو بالبرق والاتصال التليفوني انمكس هذا على الأدب الذي تقبل الأفكار العلمية الجديدة بسهولة أكبر .. ومع ذلك فحتى الآن - ومن المرجح أن هذا لن يستمر طويلاً - لم يفقد الاعتقاد التقليدي قوته بأن الأرض هي المكان الوحيد الذي يستطيع أن يعمل فيه الإنسان ويحيا ويتالم . ومن البديهي إذا أن تكون المكان الوحيد الذي يمكن أن تدور

جسم بللوري منير . كما أكد أن سطح القمر وممر شديد الشبه بسطح الأرض .. فكان هذا أول إثبات تجريبي لفكرة وجود كوكب شبيه بكوننا ..

ومن ثم بدأت البحوث تنشط في هذا الضمار .. وفي سنة ١٩٢٨ أصدر الأستاذ البريطاني ولكنز Wilkins وهو أحد التمحسين لنظرية وجود عوالم متعددة وأحد مؤسسي الجمعية الملكية البريطانية - كتاباً بعنوان « حديث متعلق بعالم جديد وكوكب جديد » : الكتاب الأول : اكتشاف عالم جديد .. أو : حديث لاثبات جواز وجود حياة فوق سطح القمر .. وهذا العنوان الطويل للكتاب يتبع العرف الذي كان متبعاً في عصر الباروك ويلخص ما يحويه الكتاب من آراء جريئة بالنسبة لهذا الوقت المبكر .. ومع نهاية القرن السابع عشر أصبح التمحسون لهذه الآراء الجديدة أكثر شجاعة وأقل حذراً .. وهكذا نجد كاتباً فرنسياً هو فونتنييل Fontenelle يؤكد في



فيه أحداث قسمة .. الا في بعض الحالات الاستثنائية في الادب في الماضي كما في كوميديا دانتي الالهية وفي رائية ملتيون « القردوس المفلود » حيث ينشد الشاعر الحقيقة المظلمة أو يبحث في « تفسير خلق الله للانسان » .. فاحداث مثل هذه الملاحم تدور بين السماء والارض والجحيم والمطر .. غير انه لا وجه للمقارنة بين هذه العوالم التي هي وراء الطبيعة وبين الارض ، وليست هي نفس نوع العلاقة بين الارض والعوالم الاخرى .. فالامر اذا يحتاج الى اكثر من اكتشاف فلكي جديد حتى تفقد الارض مكانتها وامتيازها كمرجع للحداث القصصية . كما انه لا يكفي ان يسبح بعض رواد الفضاء في السماء الصافية لكي تفقد الارض امتيازها هذا ، بل على الانسان ان يتعلم أولا ان يتحرك في هذا الخضم الواسع وان يتجنى في وضع قدميه على جزوه المديدة .. أما في القصة العلمية فالتحرك بين الاجرام السماوية امر طبيعي نتحركنا في البر والبحر وفوق الارض ..

رواد قصص الفضاء

وقد بدأت اولي قصص هذا النوع مع بداية علم الفلك الحديث اي في اوائل القرن السابع عشر .. وكان ان ألهمت الحقائق العلمية الجديدة في هذا المجال عالم الرياضيات الانلي المروف بكيكر وهو اول من توسل الى الحساب الصحيح لمدار الكواكب - باولي رحلات الفضاء في الادب .. وهكذا كتب قصة باللاتينية اسمها « العلم » نشرت سنة ١٦٢٤ بعد وفاته .. وبعد هذا التاريخ بقرع سنوات اصدر الاسقف البريطاني جودوين Godwin قصة « رجل في القمر » . ويمكن اعتبار هذين العلمين الادبيين حجر الاساس في هذا المجال . واستمر التأليف على نسقهما حتى الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين في قصص قرن Verne وولز Wells الشهية من رحلات الفضاء وفي التالاية الكوكبية للكاتب الانجليزي لويس Lewis .. غير ان هذه الاعمال الكثيرة التي يجمع بينها موضوع رحلات الفضاء تختلف اختلافا بينا من حيث الروح والهدف .. فليست كل واحدة منها تعالج هذا الموضوع بنفس النظرة . فباطل في رواية جودوين مثلا التي ذكرناها قبلا يجعله الاور الى القمر .. وهو لا يذهب برأده بل هو يحاول فقط « ان يطير في الفضاء » وان يعمل الى ان مكان آمن وحمين حيث لا يمكن ان يسه فيه باذى . فيجد فوق القمر الذي يجعله الاور اليه بطريق الصدفة سائله النشودة .. وهناك كتاب آخرون يصورون القمر وكأنه مسودة هولية من الارض .. ومن الصور الهولية الاخرى للقمر مسورة كارض المجالب والاساطير .. ولكن بعض الكتابات العلمية الاخرى تجمع بين الهدف الجدي والهزلي كما في كتابات القرن السابع عشر عند بيرجراف .. عن امبراطوريات القمر والشمس .. أما الانبياء العلمي فيتمثل كافوى ما يكون هند كيكر اول من كتب في موضوعات الرحلات

الفضائية فاهتمامه الاول يتحصر في نقل ما رآه بمنظاره الكبير من طبيعة سطح القمر والتواهر السماوية الاخرى ..

اما فيما يخص بمشكلة الاصطلاحات العلمية في هذا المجال فان الامر اسهل بالنسبة للمالم الذي يكتب في هذا الموضوع .. وهو كثيرا ما يلجأ الى العلم كحيلة ادبية . وهكذا تبدأ الرحلة في العلم من طريق وسيت ينتج بصفتا خرافية .. اما الاديب الذي لا يملك مادة ذراية كاسلة بالاصطلاحات العلمية فالامر اصعب بالنسبة له . فهو يضطر الى اختراع تفسيرات علمية خاصة للوسائل الخيالية التي يتبعها بظه .. لكن كتاب كيكر مزيغ من الخيال الادبي والمعرفة العلمية من الفضا .. ولهذا فقد بقي مصدر الهام لكتاب كثيرين من المهتمين بفكرة غزو الفضاء .. ودل يرجع اليه سنة ١٩٠١ من واحدة من النجح قصصه من غزو الفضاء وهي « اول رجال في القمر » التي لا يزال يطالع يناد حتى الان لشدة الاقبال على قراءتها .. وهناك امثلة اخرى لعمل ولز في هذه الفترة .. فبعد سنة ١٨٩٠ وقصص الفضاء تضطرد بشكل ملحوظ .. ولا يخلو نجاح ولز الا القرن .. ويمكن القول ان هذين الكاتبين يعتبران رالدى القصة العلمية في العصر الحديث وان امانهما هي التي ارست حجر الاساس لكل قصص الفضاء التي جاءت بعدهما .. وبالرغم من ان كليهما يحتفظ بالانصار الهولية التي أصبحت ذات طابع تقليدي الا ان هذا لا يمثل اهتمامهما الحقيقي .. وجول قرن لا يكتفى بمرضى الطريق الذي والخيال للوصول الى الفضاء بل يبين ما ينبغي هذا العمل كتنجية لتضامر الجهود الشخصية والمادية في مجتمع سنائي .. أما ولز فلا يهتم بمثل هذه العوامل الفنية بل يؤكد فكرة ان القمر ليس ارضا في لوب آخر وليس عالم الاحلام الوردية وانما هو عالم غريب بكل ما في هذا الكلمة من معنى ..

انسان الحضارة الفلكية

غير ان الفارق بين هذه القصص الفضائية « عند فرن - ولز - لويس » وبين قصص كيكر وجودوين .. فشيلا للغاية اذا قيس بالفارق بينها وبين « القصة العلمية الحديثة » .. فارتداد الفضاء كما يرد في هذه القصص يعتبر بالنسبة لرحلات القمر المادية كما اثل استعمار قارة بالمقارنة برحلة جغرافية استكشافية . ففي « القصص الفضائية » نجد دائما افرادا أو جماعات مفامرة صغيرة ترك الارض لفترة وترتاد الفضاء . ولكن الارض تستمر مع ذلك المكان الوحيد الصالح لاقامة الانسان وحياته .. وقد ذكر في بعض الاحيان ان اريداد الفضاء قد يصبح يوما شيلا ورويتيا . ولكن مثل هذه الحال لا تصبح موضوعا قصصيا الا في « القصة العلمية الحديثة » التي ترتاد الجرم السماوي بعد الاخر وتحواله الى مقاطعات في امبراطورية الانسان .. وسرعان ما يصبح النظام الكوكبي محدودا لمثل هذا التوسع .. وتصبح الكواكب التي كانت قبلا كل هدف رائد الفضاء مجرد نقطة بداية في طريقه الى النجوم .. وعلينا دائما ان

لكن ولز بعضى فى قصة كتبت بعد هذه بمشرين عاما فى ذكر الشروط التى يجب أن تتوفر قبل أن يصبح لغزو الفضاء معنى .. فليس لكل انسان الحق فى هذا القزو . ان اشياء الالهة من البشر هم وخدم اصحاب الحق فى المطالبة بما يسمى « **النجوم مئانا** » .. ولكن طالما ان عالمنا الحدود لم نعه المضادة بعد لان الانسان لا يزال مرتبطا بالأرض بينما الأرض لا تحتاج اليه وتستطيع ان تمضى بدونه ..

اما « القصة العلمية الحديثة » فلا تؤمن بهذا المبدأ
وانما تعتقد ان الانسان يستطيع الاستغناء عن الأرض كما تستطيع هى ايضا ان تستغنى عنه .

فلذا ما كان فى قدرة الانسان ان يعيش فى عالم آخر فان السؤال الذى يطرحه هو : لماذا يفسر الى ذلك ! والتفسير الذى تعطيه هذه القصص هو أنه قد يأتى اليوم الذى تصبح فيه الحياة فوق الأرض لكثرة ما ستكون قد تعرضت له فى مسار سواء بفعل الانسان او بفعل الطبيعة ..

ولى كتبه من الاحيان يحاول الكتاب ربط ظروف اختراع سفن الفضاء باختراع الأسلحة النووية فى القرن العشرين . وكأنما يحاولون تفسير اختراع سفن الفضاء كوسيلة لحماية استمرار الحياة فوق كواكب أخرى اذا ماتملت الحياة فوق الأرض فى حالة خرابها بواسطة الأسلحة النووية .. لكن القصة

العلمية تؤكد أن نفع الانسان الى الافاق الأخرى ليس فى كل الأحوال وسيلة افسطورية للهروب من الأرض مثلا بالنسبة لقطائع البشر الذين يتسمون بالثيرة والاندما .. فباي حال الفضاء فى هذه القصص سيطر عليهم رغبة ملحة للانطلاق من هذا العالم ويتصورون تقديمه بكونه واحد نوعا من السجن والنفى .. ونتيجة هذا الاحساس هو انهيار الارتباط الماعنى بالأرض بوصفها مكانا يعد من حرية الحركة فى الفضاء .. وتصبح الجاذبية الأرضية بذلك شيئا يحاول الانسان التخلص منه .. ولكن الخطر الأكبر على الانسان الذى يريد الانطلاق يأتى من هذه الترفاضة التى تشمل داخله وتوقعه من انخساذ الخطوة الحاسمة .. انها قوة الخوف من اللانهاية التى لا تغفل عن الرقبة فى الحرية والتخلص من القيود .. وكثيرون منا - كما تقول هذه القصص - يفسل التنبؤ من انتقام الكواكب الأخرى والاكتفاء بمالم مغير منظم سهل التقبل والفهم .. وهذا لا يمنع ان يكون هذا العالم مستكملا لكل وسائل التكنولوجيا واللم الحديثة .. ومن هذا يتضح أن القصة العلمية قد تصور عوالم أخرى ترهب بما حققته من انتصارات خيالية. ولكنها ايضا لا تغفل هذا الشعور الطبعمى الذى هو خوف الانسان من المجهول ..

المدينة والنجوم

فلنستعرض احدى هذه القصص بمثابة لندال بها على هذه الحقيقة ولكن « **المدينة والنجوم** » للكاتب الانجليزى **آرثر كلارك A. Clark** . ومدينة كلاك تطالعنا فى هذا الكتاب من وجهة نظر سكانها الذين يصفونها بأنها قطعة

تذكر أن هناك فرقا شامسا بين المسافات .. بين الكواكب وبعضها وبين النجوم وبعضها البعض .. ونحن نعرف من خلال هذه القصص على الأقل أن سرعة سفينة الفضاء يجب ان تتجاوز سرعة الضوء - وهو شيء يتعارض بالنسبة للعلم فى الوقت الحاضر على الأقل مع قانون أساسى من قوانين الطبيعة - قبل ان يستطيع الانسان ان يقيم حضارات فلكية ويستعمل الفضاء كطرق للتجارة .. وقد يشككنا هذا فى أن كتاب القصة العلمية تتضمن المهارة الروائية لتحويل جزء محدود من الفضاء الى خلفية لقصصهم وهم لذلك يعمدون قسملهم بالطواف فى اللانهاية .. ولكن هذا الشك لا يستند الى دليل قوى . فالرقبة فى التوسع فى اديساد الفضاء الى ابد حدود الخيال لا يرجع الى ضعف فى القصة القصصية بل الى نفي عاطفى فى العلاقة بين الانسان وكونه ..

فملى عكس الاعتقاد السائد لم يأت هذا التأثير فى الارتباط الماعنى للانسان بالأرض نتيجة لتحول صورة الكون من كون مركزه الأرض الى كون مركزه الشمس . وهذا صحيح بالنسبة للحياة العامة والادب على حد سواء ... حتى قصص الفضاء منذ قرن وولر التى تؤكد على أهمية الأرض بالنسبة للانسان ..

فمع ان قرن قد أسس قصصه « رحلات الى عوالم معروفة وفى معروفة » إلا ان معظم ابطاله المسافرين لا يجوبون قلا الا سطح الأرض . فيقصمهم يسير غورها ورحلتان فقط تردادان الفضاء القريب . وواحدة منهما يجلبها من فوق الأرض وعلى غير رغبة من المسافرين نجم مذنب . فتدور مصادفة فى فلكه ثم يتركها فتدور مصادفة ايضا الى مكانها الطبعمى القديم .. وفى البداية ترتاب الجمجمة مناظر الفضاء بدهشة واصجاب ولكن سرعان ما يتغير ذلك الشعور عندما تنتقل الى بيئة بركانية . فيمتدح أفراد الجمجمة قيمة اعتماد الانسان على مسلاحية ماله له ..

اما الرحلة الثانية ففى فوكة تطلق من بندقية جبارة. فالرحلة اذن لا تقوم على المصادفة بل تقوم بناء على تخطيط دقيق .. ومع ذلك ففى تدور حول القمر فقط بدون أن ترسو فوكة .. ثم يعود الى الأرض .. وهى بذلك تشير الى خيال مرتبط ارتباطا وثيقا بعالمنا مما لا يترك مجالا لرغبة فى السكنى فى عالم آخر ..

اما ولز - بعكس قرن - فيسمح لمسافرين ان ينزلوا فوق القمر . ولكن سرعان ما يمتدح احدثهم وهو مخترع مركبة سفينة الفضاء بالحقيقة وهى أنه لا انسان ذو فائدة للقمر ولا القمر للانسان .. فلماذا فعل الانسان بكونه الا ان حوله الى ساحة قتال وصرح لمهازل بلا حدود ؟ فمع شاة ماله وتصر الوقت الذى يمضاه فيه فان عنده ما يكتفيه واكثر ليفعله فى حياته القصيرة هناك ..

فريدة من الأرض هي كل ما تبقى من هذا الكوكب بعد دماره .. وتلور هذه القصة بعد ملايين السنين من الوقت الحاضر .. وتقول انه منذ ملايين السنين ظلمت البشرية الى كواكب أخرى .. ولكن الطوفان يفرق الأرض ولا ينجو من سكانها الا نخبة مختارة تهرب الى المدينة الواحدة الباقية (وهي المدينة التي تدور فيها القصة) التي تصل الى اعلى درجة من الضيق :

فأهلها لا يستطيعون أبدا أن يتعدوا بنظرهم أسوار مدينتهم .. والنجود .. هذه المنارات التي تعطي اشارات تحذر في وقت الخطر والتي تشير الى الانهيار - قد لظحت بسبب التوهج المستمر من الشمس الصناعية المنصبة فوق المدينة .. أما خارج الأسوار فلا يوجد الا صحراء واسعة تحيط بالمدينة التي تنفرد بوحيدة لا تعرف البرد ولا الحر ولا العمل ولا النوم ولا البقاء ولا الهدم ولا حتى الحياة جديدة .. وهناك شبكة مقددة من الآلات موجهة بغلق آلي لصيانة استمرار حالة الأشياء كما وضعت مرة وحتى تستمر على هذا الحال الى الأبد .. وفي المدينة بنوك للذاكرة تحفظ فيها بصورة دقيقة ومفصلة لنفسها وسكانها .. تلجا اليها في وقت الحاجة لطبع لها احدى الآلات وهي آلة تنسخ من المادة نسخا من الناس او الأشياء مركبة من النتائج الأصلية من المعلومات المحفوظة في الينك .. وبعد حياة تستمر لمدة ألف عام يعود الأشخاص الى ذاكرة المدينة بعد تحويلهم الى نماذج شخصية تحفظ إلكترونيا في ذاكرة المدينة لمدة خمسة قرون ألفية .. يعود بعدها هؤلاء الأشخاص الى الحياة شيئا .. وافراد هسهده يعيشون كالألة .. فهم لا يحتاجون الا الى تكوين أي فكرة لكي تحولها لهم المدينة الى حقيقة ملموسة .. لم تحلل لهم الأشياء التي يستغنون عنها ويمهدا كخبرة من المعلومات تحفظ في بنك الذاكرة حتى يطلبها أحد في يوم ما ..

وهذه اللجنة الميكانيكية حيث يعيش الإنسان غير مضطر الى العمل من أجل القوت وحيث تمت الغلبة حتى على لمة الموت - قد ظلمت أيضا من الملل .. فقد توصل الإنسان منذ أمد طويل - هكذا تقول الفضة - الى أن هذه المدينة الغائصة تصبح كثيية وغير محتملة اذا لم يتخللها شيء من عسدم النظام .. ولذلك فلا بأس من بعض المضايق السلية لتقطع ربابة هذا النظام الصادم الموجه من العولم الإلكترونية التي تحكم المدينة ..

ومع أن تصوير « المدينة الغائصة » لا يرد في هذه القصة الا هذه المرة الوحيدة التي ذكرناها توا الا أن عزلة هذه المدينة وكما لها يذكرنانا بالجمهوريات المثالية في الأدب عبر القرون .. وأذكر على سبيل المثال « جزيرة يوتوبيا » لتوماس مور والجزيرة المنوعة التي يصورها Aldon سنة ١٩٦٦ في « الجزيرة » التي غير ذلك من الأعمال التي تصور حالة أصبح التخير فيها غير مرغوب فيه بعد أن وصل كل شيء الى درجة الكمال ..

وقد تحاول هذه المدن المثالية ومنها مدينة كلارك منع أي قوة خارجية من الدخول فيها ولكنها لا تستطيع أن تمنع أحد سكانها من الخروج .. ففي قصة كلارك يضد البطل من القاعدة .. فيثور على السعادة الدائمة التي يعيش فيها أهل مدينته ويبحث عن التغير المستمر شأن أمثاله من أبطال القصص العلمية .. ويجسد الشاب الهارب في الصحراء التي تحوط مدينته مركبة فضاء مدفونة في الرمال منذ كان أسلافه يجسرون على غزو الكون اللانهائي .. فيركبها ويتوجه الى النجوم والكواكب .. وفي هذا المجال همنا البيئية التي يتركها وراءه أكثر من مغامرات الفضاء الخارجي .. فظرة واحدة الى منزله تمنعنا من أن نفلح في البحث عن أسباب هروبه .. فهو ككتي من أبطال القصص العلمية لا يتجه الى الكواكب والنجوم بحثا عن بيئة مثالية .. فقد نسا في مثل هذه البيئة .. ولذلك فهو يتم فقط يفرز عوالم لم تنظم بعد وحيث الجبال لا يزال مفتوحا لأفكار وأعمال جديدة .. وهذا السلوك يشترك فيه أبطال كل القصص العلمية ويريدون به إيضاح أنهم لا يسعون الى شيء محدد. فنيلهم لأرض لا يعني اذا أنهم يريدون أن يستبدلوا بها أي جسم سماوي آخر .. لأنهم لا يسعون إلى استبدال وجود مستقر بآخر .. فالغالب ذاته يصبح مجال حياتهم .. وفي القصة التالية مثال على ذلك : يقول شاب يريد أن ينضم الى كتبية الفضاء لوالده الذي يحاول أن ينهيه عن ترك هذا المجال الثابت « ألم تكن في الماء ملايين من السنين قبل أن تقرر غزو الأرض ؟ أما الآن فأتنا نحاول البولبسة التالية ولست أدرى الى أين ستقودنا تماما كما لم يدر ذلك المخلوق الأول الذي زحف الى الشاطئ وبدأ يستنشق الهواء » .

عندما يتخذ الإنسان هذه الخطوة الجريئة ويتحتم الكون اللانهائي لا يمكن أن ينتمى الاحتفاظ بكل مقومات الانسانية الأرضية .. فهناك قطعا في بحر الفضاء جزر أخرى يستطيع أن يقف عليها بشأت لكنه لا يمكن أن يتوقع أن تكون كأرضه تماما .. أن على الإنسان أن يكيف نفسه لبيئات أخرى مختلفة وقد يضطره ذلك في بعض الأحيان الى تغيير أشياء كثيرة منها حتى مظهره - فنحن نقرأ من مخلوقات غريبة من المفروض أن تكون أجدادا لنا - وهي نتاج ميكانيكيات طبيعية فرت هذا الكوكب الذي كان متعلوا على الإنسان بصورة الحالية أن يعيش فوقه وأن ينتسب فيه ، فقد كان جوه مسعما - كما لم يكن يستطيع أن ينتمى واقفا حتى لا تقضى عليه الجاذبية القوية وتعيه الى عجيبة .. ومن ناحية أخرى يعتقد معظم رواد الفضاء في هذه القصص - كما يقول أحدهم في « وعالم الفراع » أن : محاولة التطبيع بالبيئة النارية يقود دائما الى الهلاك ولذلك فخير من ذلك تغيير البيئة لتلائم « والمكتم الذي يقول هذا خبير في هندسة الكواكب ، وهو ينتج مع خبراء آخرين في خلق جو ملائم للفرخ من طريق تطوير نباتات تنمو في ذلك العالم القاحل وتنتج الأكسوجين .. وينجح هؤلاء

المعلماء في خلق جو دافئ لهذا الكوكب البارد من طريق سلسلة من ردود الفعل النووية فيتحول بذلك الى بيته ملائمة لحياة الانسان ..

الاستيطان فوق الكواكب

وتتووع طرق الاستيطان فوق الكواكب .. اما الذي لا يتووع ولا يتغير فهو تصميم الانسان على قهر اكثر العوالم عدا وصعوبة ..

ولكن يجب ألا ننسيتها هذه الروح الاستكشافية المفرض الاصلى وهو السباحة في الفضاء ذاته فهذا الشعور بالحرية والانطلاق في الفضاء الانتهائي اكثر أهمية لإبطال القصة العلمية من الأجرام والعوالم الجديدة التي يمكن أن تستكشف فيه . فهذا الفضاء هو العالم الجديد للإنسان .. ولا يجب اذا أن تصبح سفن الفضاء لجنس إختار هذا الفضاء موطناً ومسكناً أهم من العوالم التي تربط بينها هذه السفن .. فهي التي يمكنه من التحرك والتنقل المستمر الانتهائي الذي يفتيقه .. اما من شكلها الخارجي فهو يختلف عن الشكل التقليدي الذي نعرفه لسفن الفضاء .. بعضها هيكل وحشيتي من المطلة بحيث تستوعب شيئاً صغيراً بأكمله .. وبطي السفن في كبر ميثانها نفسه الذي يمكن بدوره أن يتحول الى سفينة ..

ونقرأ في اربع قصص متتالية للكاتب الأمريكي بليش Blissh عن مستقبل تعلم الانسبان فيه أن يشكل الجاذبية على هواء وأن ينتج عقارا مضادا للموت .. وبغسل هذين الاختراعين تستطيع مدن الأرض بسكانها الخالدين أن تطير في الفضاء وبطوف الكون اللانهائي بدون أي تقيد بحدود زمئية .. فالمدينة الفاضلة لم تعد .. بعد أن تعلمت الطيران في الفضاء - هي الشيء المضاد للنجوم كما في رواية كلارل . فبدلاً من مقاومة التغيير تغير المدينة ذاتها باستمرار اما سكانها الذين اخذوا الانتقال من مكان لآخر كاسلوب لحياتهم - وهو ما تعتبره القصة العلمية النموذج الاساسي للحركة - فهم لا ينسون ما تكرره القصة العلمية مرارا من أنهم لا يستطيعون الحياة اذا خافوا التغيير .. ويبرر الكاتب هذه الفكرة بقوله ان « التغيير كان الشيء الوحيد المستقر في حياتهم » كما هو المامل المستقر الوحيد ايضا في حياة الانسان المرتبط بكوكبه .. والاختلاف الوحيد هو ان الأخير لم يحكه به ابداً .. ومدن بليش التي تدور في السماء تختلف من المدن السماوية التقليدية كما تتصورها، فهي مراكز متحركة للانجاز وليست أقاليم سماء وهناء .. وسكانها يعملون بعد في أماكن متعددة من الكون ليجمعوا المال اللازم للمقار المضاد للموت الذي يكلف مبالغ طائلة والذي لا يمكن بدونه اجتياز هذه المسافات الشاسعة في فترة العمر القصيرة .. فهذا العمل الشاق فقط يتوفر لهم الظروف الملائكة أو السماوي .. ولكنه خود يختلف عن ذلك الذي يحكم به سكان الأرض العاديين ..

والقصة العلمية لا تتوقف عند حد مفارقة المدن مكانها والطواف في الفضاء بل تمضي لتطبق ذلك ايضا على الكواكب .. فتصور بعض الكواكب وقد أدريت دفعتها من مدارها الطبيعي .. وأخذت تسبح في الفضاء .. وبذلك تطبق الكواكب في نظر القصة العلمية ما يعنيه اسمها الحرق . فكلمة الكوكب لا تنى الى الطائف .. « والظالم » قصة علمية أمريكية تحكي عن جنس عاقل غير بشري يعيش فوق كوكب في منطقة كثيفة الكواكب .. ولذلك يقرر تحويل كوكبه الى سفينة عملاقة والانطلاق بها للبحث عن أمان غير مكتظة بالسكان .. ولكن اتحاد الفضاء الذي يشهه هذا الجنس يفترض على ذلك الاختراق للحدود ويطارده بمساعدة قوة بوليفر فلكية .. ومع ذلك فالهاريون يتقنون أنهم اذا فشلوا في العثور على الفضاء يسعون اليه في هذا الكون فيسجدونه حتما في اكون اخرى تسبح في الفضاء اللانهائي ..

وقد يقول البعض ان هذا قمة اللامعقول في القصة العلمية ويتساءل : ألا يكفي تحويل الكون كله الى ملعب للقمارات حشيتية ؟ هل يجب أيضا أن نتبلغ ليس فقط فكرة وجود عدد لا نهائي من العوالم في الكون ولكن أيضا وجود عدد لا نهائي من الأكوام في فيه لا ندرى له تسمية بعد ؟ .. والقصة نفسها تجيب على هذه التساؤلات .. فهذا الكوكب الرحالة يتصل بالأرض ويحاول أحد افراد جنسنا البشري في حديث ودي له مع إحدى سيدات هذا الكوكب الجوال أن يثبت أن افراد هذا العالم مع ارتباطهم الشديد بالأرض قد أحسوا دائما بالرغبة في التنقل بدون قيود .. وبدل على صحة ذلك بانشودة للموسيقى شوبرت من الأدب الرومانتيكي مع بعض التفسيرات البسيطة التي يجربها فيها ليبر صورا المرتبطة بالأرض الى صور تناسب تجربة هزو الفضاء فيقول في آخر مقطع من هذه القصيدة بعد تعديلها :

« أجول كثيرا .. وأسر قليلا ..

وأظل أسأل : ما هو الطريق ؟ ..

يرد صوت طيف في الفضاء :

مكانك هناك حيث لمست هناك » ..

ونحن في الحقيقة لا نحتاج لهذا المثل حتى نلوك مدى الارتباط بين الفكر الرومانتيكي وقصص الفضاء .. فقد كان أبطال الأدب الرومانتيكي - كما هي الحال بالنسبة لكل أبطال القصص العلمية - ينظرون الى السفر والتطواف والانتقال على أنه مظهر من مظاهر الحياة أكثر من كونه تعظيلا للحياة الطبيعية .. وهم ينتقلون من أجل نفس الأسباب : فهم أيضا يرفضون فكرة الخضوع لأي حقيقة محدودة .. ولكن أبطال المصيرين يختلفان في شيء .. فالرومانتيكيون لم يتوكلوا أن يجدوا في العالم المادي أكثر من رموز وأثران للامحدود .. أما تجربة إختيار هذا العالم اللانهائي بطريق

القصص الخيالية القديمة التي لا تدمى أنها غير خرافية وبين القصة العلمية التي تحاول أن تقتنعا أن قصصها الخرافية ليست خيالية وإنما هي تصف أشياء يمكن أن تحدث في المستقبل .. والقصة العلمية صادقة في ذلك ، وعلينا لآيات أن نتذكر فقط أنه منذ ٧٠ عاما أكد كثير من العلماء المتطرف بهم أن الراعنين الطائشين والمجانين هم فقط الذين يستطيعون أن يقبلوا فكرة طيران الإنسان فأى جسم أثقل كثيرا من الهواء سيرطم حتما بالأرض كلما حاول الارتفاع عن سطحه .. ولم يضي وقت طويل إلا وكان الإنسان يتود الطائرة .. وهذا يعلمنا الحد في استعمال كلمة « المستحيل » .. ولم يضي الطيران في طريق تقدمه إلا وبدأ العلماء في ابتداء الخيال من غزو الفضاء .. وقد توصل الأمر في بدايته بموقف لا يختلف كثيرا عن الموقف العدائى الذى قوبل به في بداية الطيران ..

على أننا لا نريد أن ندافع عن القصة العلمية على أساس أنها تحتوي على قيمة تنبئية .. فحتى أن اردنا أن نعتري قائنا لا نستطيع أن نقول على وجه التحديد ما هي التنبؤات التي ستحقق بالفعل .. ولكن المؤكد أن عددا كبيرا من المهندسين والفنيين ورجال الأعمال والمديرين يقرأون القصص العلمية بصورة مستمرة . ولعلنا يقرأون ما نسميه بالآداب الجاد أو الآداب الرفيع لأنهم لا يجدو فيه تعبيرا عن احلامهم .. وليس من المستبعد أن كثيرين من هؤلاء الأشخاص سيؤثرون سواء بنفوذهم أو باختراعاتهم في شكل الأشياء في المستقبل .

أما من النقاد المعاصرين فيؤكدون أن احلامنا لم تعد تستطيع أن تلحق بالواقع .. بلون على ذلك بأن الإنسان توصل الى القيام بأعمال يسبقها خارقة مثل تفجير باطن الأرض والدوران حول القمر ، وهي أعمال لم تطرأ أبدا على خياله .. والمؤكد أن هؤلاء النقاد المتفقيين لا يقرأون الا الآداب الجاد أما اذا قرأوا في أدب القصة العلمية فسيتقنمون حتما بضعاً نظريتهم .. فالآداب الشمس الخيالى في كل زمان البت دائما بدون مجال للشك أن الواقع هو الذى يلهث دائما وراء الاحلام وليس العكس .. والقصة العلمية تثبت أن عصرنا لا يمثل استثناء لهذه القاعدة .. أن علينا ألا ننظف بالبعثه عما سيحمله لنا المستقبل .. فسيكون فقط بعض من الأشياء التي حلم بها الكثيرين وكتب أيضا عليها البعض ..

أما من مدى سمو وديمق احلام القصة العلمية فهذا سؤال آخر .. وحتى أن كنت تعتقد - أيها القارئ - أنها لا تحتوي على درجة عالية من هذه الصفات فليس هذا سوى دافع أقوى لنسارع بحثها بدقة أكثر .. فنقل الأحلام التي تشغل بال عدد كاف من الناس يصبح من اليسر أن تتحول يوما الى واقع ..

ترجمة : ماجدة جوهري

مباشر فتقتصر على أرواح الجردة التي تخلصت من قيودها الجسدية .. أن أبطال القصة العلمية يمشرون أن الفضاء هو تلك الأبدية التي سعى الإنسان إليها على مر العصور .. وهي أبدية تستمعي على فهمه في فترة تطوره البدائية ولكنها ممكنة في مستقبل مشرق برحلانه الفضائية .. وهذا المصور بأن الفضاء اللانهائى هو فقط الذى يتسع لرغبة الإنسان في الانطلاق اليه فصر هذه الفكرة المانحة للمصور - فضاء (أو مافوق الفضاء) .. فإذا تبين يوما أنه يمكن الوصول الى هذا الكون بالنساعة العظيم فسيصبح من المفروض بل من المتوقع أن يستمر المستكشفون في البحث عن الكواكب الأخرى .. وقد لخص كاتب امريكى معروف هذه الأفكار في قصة بعنوان « نهاية البداية » .. وهو يعنى بهذه البداية المنتهية ما قبل تاريخ الإنسانية أو الفصل التمهيدى للدراما الإنسانية التي تلعب لفضولها في عالمنا الفضيل هذا . وصور القصة اقتراب هذا الفصل التمهيدى من نهايته بعد أول رحلة فضاء .. أما ما يتبع ذلك فالدراما اللانتهية لجنى البت قدرته على أن ينفضه نفسه ارتباطه بالأرض .. وكيف يضع كاتب القصة ذلك الكلام... انه يقول :

« سيكون الإنسان ابديا كالفضاء نفسه

وستستمر كالفضاء الى ما لا نهاية .. »

القصة العلمية .. في الأدب المعاصر

ومن المعروف أن أدبنا المعاصر في طبيعته متشائم للغاية ويمضى صورة قائمة لمستقبل الإنسان .. فلنحاول مرة - أيها القارئ - أن نفرض في باطن القصة العلمية الفنى وسنجد على عكس ذلك انتشارا بإمكانيات واسعة لمستقبل مشرق .. كما ستجد ميلا ولو جزئيا للتخلص من كل ما احتفظ به الكتاب والأدباء على مر العصور من افكار كريمة خالدة للإنسانية .. ستجد ترحيبا بالمستقبل وبكل ما هو عجيب وغريب .. ستجد ترحيبا بكل ما يجعله لنا في جميعه من انصناعات وهوائم ..

ومن المؤكد أيضا أنك أيها القارئ الجاد - وغيرك كثيرين - قد تكره أن تشغل نفسك بمثل هذه الخيالات الصبيانية - ولكنى أعتقد أن هذا النور من ذلك النوع الجدي من القصص مرده في الغالب الى التود على النمط الأدبى المعروف أكثر من أى نوع من النضج الفكرى .. فالاعتقاد السائد مثلا هو أن القصص الخرافية خاصة بالأطفال .. ولكن هذا ليس رأى التيارات الأدبية والفكرية في كل وقت .. ففى فترات كثيرة من تاريخ الحضارة البشرية كان الإغراب في الخيال من الخصائص الطبيعية للأدب .. وقد يتقصد البعض أن هناك فرقا كبيرا بين

الاتجاه التحليلي في النقد المعاصر

ماهر شفيق فريد

• النقد هو محاولة التمييز بين التبرار والتقويم
ولأننا نستطيع أن نقوم بذلك بدون أن نفهم
إلى حد ما طبيعة التبرر ، أو بدون أن نكون
لدينا نظرية في التقويم والتوصيل .



أوجدن (جيمز وود) «أصول النقد الأدبي» (١٩٢٤) «العلم والنشر» (١٩٢٦) «النقد التطبيقي: دراسة في الحكم الأدبي» (١٩٢٩) «مثنويوس عن الفن: تجارب في تمدد المعنى» (١٩٣٢) «قواعد المنطق الأساسية» (١٩٣٧) «كولردين عن الخيال» (١٩٣٥) «اللغة الأساسية في التنظيم: شرقا وغربا» (١٩٣٥) «فلسفة البلاغة» (١٩٣٦) «التفسير في التعليم» (١٩٣٨) «كيف نقرأ صسطة» (١٩٤٢) «جمهورية الفلاطون» (١٩٤٢) «الأمم والسلام» (١٩٤٧) «أصوات ناعلة» (١٩٥٥) «الرجوع والعمل في قبيلة هجينة» «لم هذا يأسقراط» (١٩٦٤) وله من المجموعات الشعرية: «وداعا أينما الأرضي ولصائد أخرى» و «هواجز» (١٩٦١).

أصول النقد الأدبي

يعتبر كتاب «أصول النقد الأدبي» عملا مفتاحيا في تطور النقد الحديث. فريتشارد يرى أن النقد الأدبي هو، أساسا، فرع من فروع علم النفس، يبالغ الحالات الذهنية التي تولدها الخبرات التي يوصلها إلى الفن. وعلى هذا الأساس الملئ خلق مدرسة جديدة في النقد التطبيقي، تتخلو من النزعات الماطنية اللادبية. وفي هذا الكتاب قرر ريتشارد المبادئ الهامة التالية:

● النقد هو محاولة التمييز بين التجارب وتكوينها. ولا نستطيع أن نقوم بذلك بدون أن نفهم إلى حد ما طبيعة التجربة أو بدون أن تكون لدينا نظرية في التكوين والتوصيل.

● الفن في أشكاله الكبرى يحدث فينا تجارب ملينة متنوعة كاملة، تجارب تحقق التوازن في دوافعها المتضاربة، سواء كانت هذه دوافع شفقة أم دوافع خوف، دوافع فرح أم يأس، وذلك على نحو دقيق جدا.

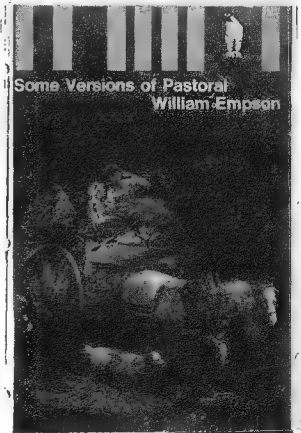
● التجارب الجمالية تشبه إلى حد ما الكثير من التجارب الأخرى، وأهم ما يميزها عن غيرها هو ما يوجد بين مكوناتها من علاقات. فليست هذه التجارب إلا تطورا للتجارب العادية. إنها أدق منها تركيبا وأكثر نظاما، ولكنها ليست نوعا جديدا متميزا من التجارب.

● ليس لعالم الشعر بأي معنى من المعاني وجود يختلف عن بقية العالم، لا وليست له قوانين خاصة أو صفات مختلفة عن صفات العالم، بل أن التجارب التي يتألف منها هي من نفس نوع التجارب التي نحصل عليها بطرق أخرى غير الشعر.

● إذا كنا نقرأ القصيدة لأجل الحصول على اللذة التي تصب قرادتنا الناجحة لها فالتنا حينئذ لا نتناول القصيدة على النحو الرغبي. فمن الواضح أن القصيدة ذاتها هي التي يجب أن نهتمنا وليست النتيجة الثانوية التي تصعب قرادتنا الناجحة لها.

تقوم مدرسة التحليل اللغوي التي يتزعمها إ. إ. ريتشاردز وتلميذه وليام اميسون، والتي كان لها تأثير كبير في تدريس الأدب الإنجليزي في المدارس الثانوية والكليات، على إيمان بأن وظيفة النقد ينبغي أن تنحصر في فحص «الكلمات على الصفحة» بالترتيب الذي وضعها به الكاتب. ويستعين الناقد، تحقيقا لهذا الغرض، بالفيوتيات وعلم المعنى. على أننا نجد في كتابات هذين الناقدين الكبيرين، ولاسيما اميسون، أصداء من تأثير تلم النلس التحليلي، والإيديولوجية الماركسية.

ولد أيفور آرمسترونج وريتشاردز في ٢٦ فبراير ١٨٩٣ في ساند باثش بنشيشاير، وتلقى دراسته في كليفتون ومجدالين كولج بكامبريدج، ثم صار زميلا بها. وفي الفترة الممتدة من ١٩٢٢ إلى ١٩٢٩ اشتغل محاضرا في الأدب الإنجليزي، وفي العام التالي اشتغل أساذرا زائرا بجامعة تسنج هوا بيكين. ومنذ عام ١٩٤٤ وهو يشتغل أساذرا للأدب الإنجليزي بجامعة جارفرد. كان مرجعا بارزا في علم المعنى، وقد اشترك مع تشارلز أوجدن في تأليف كتاب «معنى المعنى» (١٩٢٣) وأرسى معسبه قواعد «الإنجليزية الأساسية» وهي شكل مبسط للغة الإنجليزية يستعمل على أقل من ألف كلمة، أبانا من قيمته في كتابهما «الإنجليزية الأساسية وفوائدها» (١٩٤٣). تشمل أعماله الأخرى التي كان لها أثر عظيم على سواء من الكتاب «أسس علم الجمال» (١٩٢٢) (بالاشتراك مع



- لا يرجع تأثير الوزن الى كوننا ندره نمطاً في شئ ما خارجنا ، وإنما الى كوننا نحن قد تحقق فينسنا نمط معين أو قد تنسقنا على نحو خاص .
- يتم التوصيل حينما يؤثر أحد العقول في البيئة التي يعيش فيها بحيث يتأثر آخر ، وتحدث في هذا العقل الثاني تجربة تشبه التجربة التي كانت في المثل الأول ، تجربة هي الى حد ما التجربة الأولى .
- أكبر فرق بين الفنان أو الشاعر وبين الرجل العادي هو في المجال والدقة والحرية التي تميز الأول وما .. يمكنه ان يقيمه من علاقات بين العناصر المختلفة التي تتألف منها تجربته .
- اذا كان أول شئ يميز الشاعر هو قدرته على استرجاع تجاربه الماضية ، فإن ثاني ميزاته هو ما يمكن ان نسميه توازنه .
- قد يكون الفن رديئاً أحياناً لأن التوصيل فيه رديء ، أي لأن الأداة فيه عاطلة ، وأحياناً أخرى يكون الفن رديئاً لأن التجربة التي يسعى الى توصيلها عديمة القيمة وفي بعض الأحيان يكون رديئاً لهذين السببين معا .
- لا يصبح حكم الناقد ذا أهمية عامة إلا بمقدار كونه حكماً متتلاً لأحكام فئة معينة ، يعكس لنا ما يحدث في عقل من طراز معين نشأ وتطور على نحو خاص .
- القصيدة هي ذلك الفصل من التجارب التي لا تختلف في أي من صفاتها إلا بمقدار معين يتفاوت في كل صفة من هذه الصفات من التجربة المثلى أو السوية .

العلم والشعر

ونستطيع ان نعتبر هنا التجربة المثلى (التي نقيس بها سائر التجارب الأخرى) هي تجربة الشاعر حين يتأمل القصيدة كاملة (أي بعد فراغه من كتابتها) . وفي كتيبه المسمى « العلم والشعر » يشرح ريتشاردز الى تطبيق المنهج العلمي على دراستنا للشعر ، والقضاء على ذبول المنهج الانطباعي ، الذي يؤمن مع أناتول فرانس بان النقد ما هو سوى سياحة تقوم بها روح الناقد بين روائع الأعمال الفنية . ويحدث ريتشاردز في هذا الكتيب عن طبيعة القصيدة ، والتجربة الشعرية وقيمتها ، وصلة الشعر بالقائد ، كما يعلق بايجاز على أربعة شعراء معاصرين هم : توماس هاردى ، وولتر دي لاير ، وبيتس ، ود. ه. لورانس .

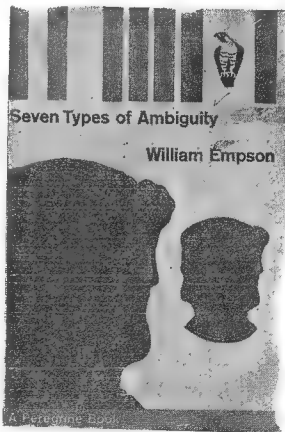
وربما كان من أهم ما جاء به ريتشاردز في هذا الكتيب هو وصفه للتجربة الشعرية بأنها « مسلمات تطبع على شبكة المين ، تتقبلها ضرب من الحاجات ... ثم تهيج معقد للمواقع التي يتكون فرع منها من أفكار فيما تعنيه الالفاظ ، ويتكون الفرع الثاني من استجابة - انفعالية تؤدي الى نمو المواقف ، أي التنبؤات للقيام بالفعل الذي

- مظم ما في آثار الشعر من قيمة لا يمكن وصفه الا في حدود الوافق والتوفيق والتوازن بين الدوافع وإزالة التوتر والتضارب فيما بينها بحيث يفسى كل دافع على الآخر حياة وفنى .

- ليست هناك علاقة لازمة بين الصفات الحسية للصور ، بين حيويته ووضوحها ودقة تفاصيلها وما الى ذلك وبين الآثار التي تولدها .

- من الجهل والتزمت ان نصل الى وصفة عامة او قانون عام « نعمت » اتباعه على الشعر ، فنقول مثلاً ان الشعر يجب ان يتحقق فيه الفكر العميق أو الصوت الرائع أو الصور الواضحة . فقد يكون الشعر خالياً حتى من مجرد المدلول تقريباً - فضلاً عن الفكر - « ويتأد » يكون خالياً من التركيب الحسى (أو الشكلى) ومع ذلك فقد يصل الى مرتبة لا يطوه فيها أي شعر آخر .

- ليست للكلمات في ذاتها صفات ادبية خاصة ، ولا توجد كلمة فنيحة أو جميلة في ذاتها أو من طبيعتها ان تبيت على اللدة أو مغمها . ولكن لكل كلمة مجال من التأثيرات الممكنة يختلف طبقاً للظروف التي توجد فيها ..



عليهم عدداً من القصائد لا يعرفون مؤلفيها ، وطلب منهم ان يصنبروا احكامهم عليها . فجات النتيجة غابة في التشويق . اذ كشفت عما يترى تدوهم من نواحي نقص ، واغلاط منطقية ، واثار بالاسماء الالامية . ويناقش ريتشاردز آراء طلبته مناقشة منهجية ، موردا حيثيات احكامهم على القصائد ، ان سلبا وان ايجابا . وينتهي من ذلك الى مسح الحالة الثقافية في عصرنا الحاضر : وهي حالة منبهة ، وان تكن مخيبة للآمال .

يقول « ملحق التاييز الادبي » عن هذا الكتاب : « وهكذا يصل الى دراسة مفصلة لما يلوح انه اهم الموائى في طريق التهم . ان الفصول الثمانية الواضحة وضوحا جميلا والتي يمالج فيها هذه الموائى هي قلب الكتاب ، وقد صممت بحيث توحى بتكنيك نقدي جديد للاستمالة ، يكون الفهم فيه هو الأساس . ومتضمنات هذه الفصول عميقة وبعيدة المدى ، تلقى المزيد من الضوء كلما تأملناها . »

وقد اهدى ريتشاردز كتابه « الى المشتركين معى سواء ظهر عملهم في هذه الصفحات او لم يظهر » منها ذلك بفضل طلته الذى مكتوه ، من طريق اطفالهم ، من تشخيص حالة اذهانهم . ويتكون الكتاب من تقديم وارسة انعام ، فلاة ملاحق ، فكتشاف .

والقسم الاول من الكتاب هو منه بمثابة المقدمة . اما القسم الثانى والمرسوم بعنوان « التوثيق » فيورد القصائد الثلاثة عشر وتعليق طلابه عليها . وهذه القصائد هي : « فتوس » (١٨٢٩) ، « ليليب جيمز بيلي » ، « الربيع الساكن » (١٩٤٧) ، « كريسينا وورثى » (١٨٢٠ - ١٨٩٤) ، « السوناتات المقدسة (٧) » (١٦١٨) ، « لجنون دون (١٥٧٣ - ١٦٣١) » ، « مزيد من القوافى الخشنة لكاهن » ، « لالاب ج . ا . استندرت كيندي » ، « ناسج الزمار » ، « لادنا سانت فستنت ميلاي » (١٨٩٢ - ١٩٥٠) ، « الربيع والخريف ، الى طفل صغىر » (١٨٨٠) ، « لجيرارد مانلى هو بكنز » (١٨٤٥ - ١٨٨٩) ، « العيد » من « بالوتاليا وفصائله اخرى » لج . د . د . بيلو ، « العسوف » من « مجبوة القصائد » (١٩٢٨) ، « د . ه . لورانس » ، « فى عيد ميلاد جورج مريدث الثمانين » ، « لافرد لويز » ، « قصيدة » من « شعر كامبريدج : متتبعيات » (١٩٠٠ - ١٩١٣) ، « ل . ج . ه . د . لوس » ، « جورج مريدث » (١٨٢٨ - ١٩٠٩) ، « لوماس هاردى » ، « قصور عاجية » (١٩٢٥) ، « لويلفرد رولاند تشابلد » ، « فى فناء كنيسة بكامبريدج » ، « لهنرى وايزورث لونجفيلو » .

وفى القسم الثالث يحلل ريتشاردز احكام طلبته على هذه القصائد فى لمانية فصول هي : « انواع المعنى الازمية » ، « لفة المجاز » ، « المعنى والشعور » ، « الشكل الشعري » . « تداعيات رائدة عن الحاجة ورصيد الاستجابات » ، « الاغراق فى العاطفة والكف » ، « المقيدة فى الشعر » ، « فروض فنية مسبقة وفروض نقدية مسبقة » .



و . ا . اميسون

قد يتم وقد لا يتم . . . وهدف هذه التجربة « هو بمثابة عودة النزعات المضطربة الى حالة الاتزان » . فالشعر « فى مقدوره ان ينقلنا ، لانه وسيلة من الوسائل التى يمكننا بها ان نتقلب على الفوضى » .

ويقول ريتشاردز ان « الشعر الصادق هو وحده الذى يولد فى القارئ الذى يتناول به الطريقة السليمة استجابة لا تقل فى الحرارة والتبل والصفاء من تجربة الشاعر نفسه ، اى سيد الكلام لانه سيد التجربة » . ومهمة الشاعر هي « ان يكسب مادة التجربة نظاما وتانسقا وتامسا ومن ثم فهو لا يكتب المواضع وانما يعبرها ويوقف بين بنفسها والبعس الآخر » .

ويصف ريتشاردز الشاعر بأنه « يتعامل بالإحساس الكاملة للألفاظ لا برموزها المشبوهة » وان « كمية الألفاظ التى فى متناول الشاعر لا تحدد منزلته بين الشعراء ، وانما الذى يحدد مكانته الطريقة التى يستخدم بها هذه الألفاظ » ويشترط « ان تكون الألفاظ نائمة من تجربة حقيقة وليس مصدرها الماديات الكلامية أو الرغبة فى التأثير أو التصنع أو التقليد أو غير ذلك من المحاولات النابية التى تحول بين معظم الناس وبين انتاج شعر جيد » .

النقد التطبيقي

وفى كتاب « النقد التطبيقي » يسعى ريتشاردز الى تطبيق هذه المفاهيم على طلبته فى كامبريدج . فقد عرض

وفي القس الرابع والأخير (مخلص وتوصيات) يلخص وتشاور نتائج تجربته ، ويبحث فيما يمكن تعلم النفس أن يسم به في حل هذه المشكلة ، لم يتقدم بانتراحاته من أجل علاجها .

ومثل وتشاور ، كما يتبدى في هذه الكتب الثلاثة ، عقل فلسفي ذو صفات نادرة من الدقة ، وفرة العلم . انه أكبر ناقد نظري في قرننا ، ولعل تأثيره ان يكون ناليا مباشرة لتأثير اليون .

سبعة أنماط من الإيهام

ويجيء وليم اميسون استاذ الأدب الإنجليزي بجامعة شيغلو منذ ١٩٥٢ ، ليبلغ بأفكار استناده غايتها ، مع اسالة واضحة لانجمله مجرد حوارى له ، وإنما مطور لآرائه .

ولد اميسون في هاونديوكس ، بمقاطعة يوركشاير ، في ١٩٠٦ وتلقى دراسته في وينتشستر وماجد الين كوليج بجامعة كامبردج . ثم عين استاذ كرسي للأدب الإنجليزي في جامعة بنريكا دابجاكو بطوكيو عام ١٩٢١ ، وظل في تلك الوظيفة ثلاث سنوات . وفي ١٩٢٧ أصبح استاذاً للأدب الإنجليزي بجامعة بكين القومية ، عندما كانت جزءاً من اتحاد الجامعات الجنوبية الغربية في هونا ويوتا . وبعد أن قضى عاماً مراقباً لمحة الاذاعة البريطانية ، عين محرراً للقس الصيني بها في الفترة الممتدة من ١٩٤١ الى ١٩٤٦ . وفي ١٩٤٧ عاد الى جامعة بكين القومية استاذاً في قسم اللغات الغربية . وتشمل مؤلفاته في النقد « سبعة أنماط من الإيهام » (١٩٣٠) « بعض صود من الأدب الرموي : دراسة للشكل الرموي في الأدب » (١٩٣٥) « تركيب الكلمات المعقدة » (١٩٥١) « آله ملتون » (١٩٦١) : وله من المجموعات الشعرية : « قصائد » (١٩٣٥) « الماصلة المتجمعة » (١٩٤٠) « مجموعة القصائد » (١٩٥٥) .



١ . ١ . وتشاور

صدر كتاب « سبعة أنماط من الإيهام » لأول مرة عن دار شيانو آندوينداس للنشر عام ١٩٣٠ . ومن ذلك الحين تنقحه مؤلفه فتقيا كبيرا وأعيد طبعه عدة مرات كان آخرها عام ١٩٦١ . وهذا الكتاب الذي يحلل الألاع التي قد تترتب ، صعدا أو لاشعوريا ، على استخدام الإيهام قد غدا من كلاسيات النقد الأدبي الإنجليزي في القرن العشرين . يقول دوتله ديفي « ليس بين ملاحم المشهد النقدي البريطاني منذ الحرب العالمية الثانية ما هو أبرز من انتشار صيت وليم اميسون هذا الانتشار الكبير » .

وليس يمكن فهم نظورات النقد البريطاني والأمريكي إلا على ضوء كلمة (الإيهام) - المفاجأة . - وتقول صحيفة « ذا أوبزرفر » عن الكتاب « انه عمل ذو أسالة حقة ، وأول تعبير عن ذكاء نقدي صادق » .

وترجع أهمية الكتاب الى انه محاولة رائدة لدراسة نفسية الإيهام التي تعد من أهم قضايا الشعر الحديث . وقد حرص اميسون على أن يمد رمة بحثه بحيث تشمل التراث الشعرى الإنجليزي في عصوره المختلفة ، ومن ثم جاء كتابه معينا على فهم الشعر القديم والحديث على السواء ، ويتكون كتابه ، في آخر صورة له ، من تصدير للطبعة الثانية وكلمة الطبعة الثالثة ، ولطبعة فصول .

يقول اميسون اننا نقصد بالمعبرة المبهمة ، في كلامنا المادى ، أى عبارة ذات معنى محقق ولكنها تنطوى على لفظة أو خداع . أما هو فيقصد بها « أى تعرج لفظى ، مهما يكن بسيطا ، وكلمة أو جملة متبادلة آزاء نفس الفعل » اللغوية . وكلمة الإيهام عنده ذات دلالة شمولية لاثم منهجه التحليلي . فهو يمكن أن ينطبق على الشعر أيضا . خذ مثلا قولنا : « جلست القطة للسرواء على السجادة الحمراء » تجد انه قول قابل للتحليل . ان الجملة تقرير لحالة القطة ، ثم تقرير للونها . ومن الممكن ان يترجم هذا التقرير البسيط الى تقرير مركب تستخدم فيه كلمات أخرى . من الممكن أيضا ان نجد أنفسنا مطالبين بشرح ماهية « القطة » ومن الممكن ان نعيد تحليل تقريرنا المقدمة الى مكوناتها البسيطة . سوف يرتبط كل ما يسم في تكوين « القطة » ب « السجادة » ارتباطا مكانيا ، وكلمة « جلست » يمكن أن تؤدي بنا الى علم التشريح . كما ان حرف الجر « على » يمكن أن يؤدي بنا الى قانون الجاذبية . هناك اذن عدة أنماط من الإيهام وعدة زوايا للنظر .

ونحن نجد ان النمط الأول من الإيهام يحدث عندما تحدث الكلمة - أو الجملة - عدة آثار في وقت واحد ، فلشعر قدرة قوية على تكوين عقائده الخاصة المتفصلة عن عادات القارىء الفكرية . والكلمة قد تنطوى على عدة معان : معان يرتبط بعضها ببعض ، أو معان يحتاج بعضها الى البعض الآخر كي يكتمل معناها ، أو معان تتحد معا لتعبر عن علاقة واحدة أو عملية واحدة . والإيهام قد يعنى تردده في الجزم بأن أحد هذه المعاني هو المعنى المراد . من الممكن ان تفصل هذه المعاني عن بعضها ولكن ليس هناك ما يضمن

في المقابلة بين هذه الأقسام على أنه لا يرى تقابلا بينها في حقيقة الأمر ، وإنما هو يراكم الجزيئات بعضها فوق بعض .

أبعاد الإيهام الثلاثة

إن للإيهام عموما أبعادا ثلاثة ذات أهمية . فهناك (أولا) : درجة الفوضى المنطقية أو فوضى القواعد اللغوية ، وهناك (ثانيا) : درجة الوعى الذى ينشئ توافره كى نذكر الإيهام ، وهناك (ثالثا) : درجة التصديق النفسى فى الآيات . والبعد الأول من هذه الأبعاد هو أهم ما يهتم له أميسون فى بحثه ، وما يرجو أن يكون حديثه عنه بعيدا عن اللغو ، وما يرى أنه لم يزل يعد ، أهو جدير به من عناية النقاد . فأنماطه السبعة من الإيهام إذن ما هى إلا تسجيل لمراسل الفوضى المنطقية . وهو يلجأ أثناء هذا التسجيل إلى البعدين الآخرين ..

يحدث النمط الثانى من الإيهام عندما يتحلل معنيان أو أكثر فيغدوان معنى واحدا . وهذا النمط أكثر شيوعا مما سيلييه من أنماط . فتتعدق المعنى المنطقي ينشئ أن يكون مؤسسا على تفقد الفكر ، حتى لو لم يكن لدينا غير فكرة أساسية واحدة . وهكذا : فإذا كان استخدام استعارة واحدة متعددة الدلالات يدخل فى باب النمط الأول من الإيهام ، فإن استخدام عدة استعارات مختلفة فى نفس الوقت ، كما يفعل شكسبير ، يدخل فى باب النمط الثانى .

وهذا نموذج للنمط الثانى :

كان الكرسي الذى اتفدته ، كمثل العرش المسقول ، يلعب على الرخام ، وقد قامت المرأة على قوائم مطعمة بالعرائش المنعرة ومنها أطل كيوبيد ذهبي صغير (ودارى آخر عيشته خلف جناحه) فضومت شلالات الشمعدان ذى السبعة أفرع وانمكس الضوء على النضدة إذ ارتفع بريق جواهرها الى لقاء ، من قلب الأطلس انصبت فى قبض غنى ، وفى قوادرير من الماج والزجاج الملون الذى تقطعت سداده كمنت عطورها المركبة القريبة ما بين أوجعة وصاحيق وسوائل - ثم حركت الحواس وبشيتها

وأغرقتها فى الشدى ، وحركها الهواء التجدد من النافذة ، فتصاعدت الى الداخل لتزبد من شلالات الشيمة المتطاولة ونفتت دخانها على مربعات السقف الخشبية فحركت قالب السقف المظن

(ت . س . : البيت : الأرضى الغراب - مجازة شطرنج)

تكلمة (انصبت) فى البيت التاسع يمكن أن تكون مألوفة على (الملب) أو (الجواهر) أو (البريق) أو (الضوء) ،

لك أنك بذلك لا تثير مشاكل جديدة . ويعتبر أميسون أن كلمة (الإيهام) شاملة للقارىء والكتاب على السواء ، حتى يتفادى مشكلة الاتصال الشمرى ، وينظر الى الكلمة باعتبارها أداة سلبية أكثر منها مجموعة من المعانى .

وهناك اعتراضان يوجهان الى هذا المنهج : أما الأول فيقول بأن المعنى فى الشعر لا يعم لأننا نذكره فى مسودة مؤثرات صوتية خالصة . وأما الثانى فيقول بأن ما يعم فى الشعر هو الجو . لقد أتى على الأدب حين من الدهر سادت فيه عبارة المؤثرات الصوتية الخالصة ، فكان الشعر يستمعون الى شعر هوميروس دون أن يفهموا شيئا من اليونانية ، ثم يطلب اليهم أن يتحدثوا عن انطباعهم عند سماعه ، ولا يعتقد أميسون أن هذا الموقف يختلف كثيرا عن موقف دارون الذى كان يتسلى بالتفخ فى بوقه على سمع من حبات اللوبيا التى يزرعها ، وهو يرد على الاعتراضين السالتي الذكر بأن الكلمة المكتوبة على الورق ينشئ أن نعلم ، بل وإن تربط بسياقها ، حتى يتم تدويعها ، وإن موسيقى الشعر ينشئ أن تكون صدى لمعناها .

قد ينبع الإيهام من المقارنة بين شيئين دون أن تنبىن على وجه اليقين طبيعة الشيء الذى يقارنهما الشاعر به . أو قد ينبع الإيهام من استخدام مقابلة زائفة ، تبدو كلمتها وأكائها متضادة ، دون أن ندرى على وجه اليقين ما الذى تضاده . انظر الى قول توماس لىف بكوك فى قصيدته (انشودة الحرب) :

وهناك ، فى صراع مذهش ،

أهرقنا من الدماء ما يكفى لأن تسبح فيه ،

وامتحننا باليتم كثيرا من الأطفال ،

وباترمل كثيرا من النساء .

بالنسور والقران

انضمنا بأضائنا .

وكذا الأبطال والجبناء

وحاملو الرماح والقسى .

تجد أن الشاعر فى البيتين الآخرين ليس مشغولا بالتفكير ، ولا بتقرير شيء ما ، ولا بإقناع إنسان : وإنما هو مشغول بصنع أرجوحة والتأرجح فيها . إن نفقته هى نقطة من يتخيل نفسه فى موقف غريب عنه تماما وينظر حوله دون تفكير . والآيات أيضا تعطينا نفس بالنهاية نتيجة لا يطرأ على الدفعة فيها من ذبول : أن الاختلاف بين (الأبطال والجبناء) يدفعنا الى التفكير فى تساويهما أمام الموت ، وإن الملائة بين (النسور) و (الأبطال) وبين (الفرسان) و (الجبناء) تدفعنا أيضا الى التفكير . ولكن البيت الأخير يبدو بالغ الهذو وكأنه يقول : (هذه الفوارق قد تبتدى فى وقت آخر ، ولكنها غير ذات صلة بمذهبنا أو برد فعل الطبيعة إزاء هذه الذبحة) ويتقدم الشاعر من ذلك الى تقسيم الموت الى أقسام ، فيبدل فشله

وقت آخر . ثم يناقش الطريقة التي ينبغي أن يمارس بها التحليل اللغوي ، والمستقبل الذي ينتظر هذا المنهج .

صور من الأدب الروعي

وفي كتابه الثاني « بعض مسود من الأدب الروعي » يقوم اميسون بدراسة مفصلة للشكل الروعي كما يشتمل في الحكبات الفرعية لمدة مسرحيات ، وفي سائاته شكسبير التي مطلعها « أولئك الذين لديهم القدرة على الإيذاء ولكنهم لا يظفون » ، وقصيدة « افكار في حقيقة » لاندرو مارنل ، و« الفردوس المفقود » للتون ، و « أوبرا الشحاذ » لجون جاي ، ورواية « اليس في أرضي المجاب » للويس كارول .

وينبغي اميسون على كلمة « روعي » معنى جديدا . فقديمًا كانت الروعية تعني قصة أو قصيدة أو مسرحية تدور في الريف ، أو بين الأشجار والأزهار والبرج ، حيث السمادة تسم كل المخلوقات ، والربيع خالد . ورواية هذا الملم الذهبي يتناحرون الغرام ، أو يعزفون على الناي ، خالي البال . هذا هو مفهوم الروعية كما أرساه فيوركيتوس ، وفرجيل ، وكتاب إيطاليا في عصر النهضة وسير فيليب سيدني في قصته المسماة « أركاديا » ، وشكسبير في ملهاته « كسمه نهواه » ، وجون للتشر في مسرحيته « الراعية المظلمة » ، وقصيدتنا « لسيداس » للتون و « أودنس » لشلي . ولكن اميسون ينظر الى هذا التقليد من الزاوية الفلسفية ، فينبغي منه ديكرورات المروج والراميسات ، باعتبارها ملحقات ظاهرية ، ويرى أن جوهر الروعية إنما يكمن في أنها تضع المقد (كسيديات البلاط وسادته) في البسيط (المهاد الروعية ، الخ ..) والأدب البروليتاري نفسه ، مهما لاح في هذا من مفارقة ، إنما هو لب روعي . فهو يضع الإيديولوجيات المقدة في أفواه عمال وأناس بسيطه . وسؤناته شكسبير التي ذكرناها تمثل لباً للأفكار البطولية - الروعية بحيث تصبح تقبلاً لتفضائل الأرستقراطية . وقصيدة مارنل « افكار في حقيقة » تتوصل الى البساطة التالية من طريق حل المتناقضات . وقصيدة ملتون روعية من براءة الانسان والطبيعة . ومسرحية جاي روعية ساخرة تدعو الى الاستقلال الروعي ، والتحرر من قيود المجتمع ومواقفاته . ورواية « اليس » تعيد الى اذهاننا فني الروعية الريفي ، مثلًا في الطفلة اليس .

هذان هما أول كتابين لا ميسون وانهما ليستملان على بعض من ألع النقد المكتوب في هذا القرن وأكثره إثارة للجدل . ونستطيع أن نرى فيهما بدور تطوره . ففي الكتاب الأول كان اهتمامه منصبا على تسجيح الكلمات . وفي الثاني اعتمد في فصله المسمى « الأدب البروليتاري » على التحليل المنطقي الطبقي الماركسي للأدب ، واعتمد في فصله الخاص برواية « اليس » منهجا فريديا مسرحيا . وفي كتابه النقدي الثالث « تركيب الكلمات المظلمة » اهتم بمشاكل التصميم والبناء ، أما أحدث كتبه (اله ملتون) فيثير قفسايا لاهوتية وأخلاقية .

ماهر شفيق فريد

بحيث يجوز أن تكون بعض الجواهر تصب الضوء من عليها ، بينما البعض الآخر ينصب ، مع الطلب ، على منفذة الزينة . أما إذا كان فعل (أتصب) عائداً على (البريق) فإنه يندو فعلا أساسيا في الجملة . والبيت التالي مباشرة يواجها بنفس المشكلة وإن كانت أهون شأنًا : فكلمة (الزجاج) قد تقف بمفردها بحيث تعني (زجاجة) وقد تترن بكلمة (الماج) فيصبح معناها (قوارير من الزجاج) . وكلمة (قضت سددها) باليس قد تشير الى الزجاجة وحدها وقد تشير الى (القوارير والزجاجة) وقد تشير الى (قوارير الزجاج وقوارير الماج) ونظرا في هذا الشك أي أن تأتي كلمة (كمت) فتلطف نظرا الى (المطور) .

ويحدث النمط الثالث من الإبهام عندما يقدم الشاعر « فكريتن لا يربط بينهما إلا كونهما مهتمتين بنفس السيات » في كلمة واحدة « في آن واحد » . ومن أمثله التوريات في شعر ملتون ، ومارخل ، وصامويل جونسون ، ويوب ، ولوماس هود .

وفي النمط الخامس « يكتشف الكاتب فكره أثناء فيما بينهما ، وإنما يجتمان لإيضاح حالة ذهنية أفد تعقيدا لدى المؤلف » . ومن أمثلة ذلك بعض سوناتات شكسبير ، وقصائد جون دون .

وفي النمط السادس يُكتشف الكاتب فكره أثناء عملية الكتابة ، أولا يكون مسكا بها كلها في ذهنه في آن واحد بحيث يكون هناك ، على سبيل المثال ، تشبيه لا ينطبق على شيء بعينه ، وإنما يقع في منتصف الطريق بين شيئين ، عندما ينتقل المؤلف من أحدهما الى الآخر . ومن أمثلة ذلك « انشودة الى قبرة » لشلي وبعض شعر سيمونز . ويذهب اميسون الى أن أواخر الشعراء الانجليز المتأخرين يشبهون شعراء القرن التاسع عشر في هذه الناحية .

وفي النمط السادس « لا يقول التقرير شيئا ، وذلك بتكراره ، أو تناقضه ، أو تقريراته التي هي من نافلة القول ، بحيث يظفر القاريء الى أن يتكرر تقريرات خاصة به ، تكون معرضة لأن تصادم » . ومن أمثلة ذلك مشهد حب ترويلوس وكريسيدا في مسرحية شكسبير التي تحمل اسم هذين الماشقين ، وبعض شعر ادوارد فنزجراند ، في ترجمته لرباعيات الخيام ، وتينسون ، وجورج هربرت ، ويوب ، وبيتس .

وفي النمط السابع والآخر « يكون المعنيان اللذان للكلمة ، أو قيمتا الإبهام ، هما المعنيين المتقابلين اللذين يحددهما السياق ، بحيث يتم التأثير الكلي من قسمة أساسية في ذهن الكاتب » . ونماذج ذلك في شعر شكسبير ، وكيتس وديتشارد كراشو ، وهو يكثر - وهربرت .

ويشم اميسون كتابه بفصل يناقش فيه الشروط التي يكون الإبهام في ظلها ذا قيمة ، ووسائل ادراكه . ويذهب الى أننا اليوم أحوج الى فهم أساسه النظري منا في أي



للغناء صالح دما

الحركة الفنية المعاصرة

.. في المعرّض العام للفنون التشكيلية

صباحي الشاروني

افتتح الدكتور ثروت عكاشة وزير
الثقافة يوم ١٧ مايو الماضي المعرض
العام الأول للفنون التشكيلية الذي
قيم بمناسبة العيد الالفي لمدينة
القاهرة .. بسراى ٢٢ يوليو بمرسى
المارى بالجزيرة بالقاهرة ..

وقد تولت الإدارة العامة
للمساحات والخدمات الثقافية
بوزارة الثقافة تنظيم هذا المعرض
واعداه .. فقد وجهت الدعوة الى
جميع الفنانين للاشتراك في المعرض
بمفص قطع على الاكثر لكل فنان تم
تجهيزها في بيت السنارى بالسيدة
زينب وكالة القنوى بالازهر خلال
شهر ابريل الماضي .

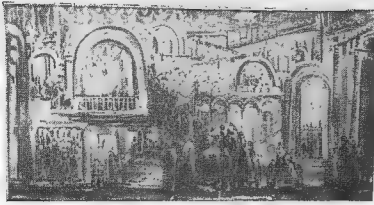
وقد بلغ عدد الفنانين الذين تقدموا
للاشتراك في المعرض ٢٢٧ فنانا
قدموا ١٠٥٢ عملا فنيا بين نحت
وتصوير وحفر وفنون تطبيقية ..
ولكن سرى ٢٢ يوليو رسم
اتساعها لم تستوعب اكثر من ٥٢٠
عملا فنيا اى حوالى نصف الاصل
القديم .. وكان لابد من اختيار
هذا العدد المحدود من بين مجموع
الاعمال المقدمة ..

لهذا قامت لجنة برئاسة الفنان
عبد الحميد حمدي بتصفية
المروضات قبل نقلها الى مكان
المعرض بحيث يعرض للفنان الواحد
ثلاث قطع على الاكثر فيما عدا بعض
الحالات الخاصة مثل الفنانين
الراخين عبد الهادى الجزار واحمد
صبرى وكمال خليفة .. فقد عرض
لكل منهم ٥ قطع من انتاجهم ...

وقد رفضت أعمال ثمانية من
الذين تقدموا للمعرض .. وتمت
تصفية الأعمال على اساس مستواها
الفنى بالدرجة الاولى ثم تمثيل
كل الانتماءات بعد ذلك . ثم لم يبق
ذلك في الدرجة العرس على تمثيل
اكثر عدد من التقسيم .. وقد
رفض من حيث المبدأ اشتراك
التصوير الفوتوغرافى او الخط
المرى باستيرهما خارج الفنون
التشكيلية الابداعية .

للفنان جورج البهجورى





للغنان صلاح طاهر

جميع المعارض التي تقام في جميع أنحاء الجمهورية .. كما كانت تلقى معظم اهتمامها على اقتناء أعمال لم تعرض في المعارض وإنما لتسرد اقتنائها من مراسم بعض أصحاب الاسماء المعروفة في حركة الفن التشكيلي .. هذا بالإضافة الى ان اتفاق الاتحاد الخاص للاقتناء في بداية الموسم الفني كان يؤدي الى أعمال المعارض الهامة التي تقام في نهاية السنة المالية من كل عام . ولواجهة كل هذه المشاكل فقد اقامت « المعرض الشامل للاقتناء » - وهو غير هذا - المعرض المصمم للفنون التشكيلية .. وضع تنظيم متعدد لأقامته .. اول شروطه ألا يشترك فيه غير الذين اقاموا معارض أو نشاطات متجلى خلال الموسم الفني ، حتى لا تصفح حوافز الفنانين التي اقامه معارضهم فنية خاصة ، ويتضمن القرار ان تقوم لجنة ثلاثية بزيارة كل معرض فردي أو جماعي لتحديد أفضل الاعمال المعروضة وتقرر على اصحابها تقديمها الى المعرض الشامل للاقتناء وكانت الفكرة تقترح ايضا ان مثل هذا المعرض لن تخصص لأقامته اعتمادات كبيرة فهو لن يكون معرضا للجواهر وإنما سيقام خصيصا للجنة الاقتناء والمسؤولين والمهتمين بالحركة الفنية من نقاد وصحفيين .. حتى

السنوات التالية لإقامة هذا المعرض العام في حين انقضى هذا الاعتماد و ميزانية العام الماضي على اقامة معرضي للفنانين وحدهم بمعنى الاتحاد الاشتراكي على كورنيش النيل .

وعلى العموم سيبقى من الاعتماد مبلغ ألفي جنيه تقريبا تقرر انفاقها على اصدار كتاب مصور عن الفن التشكيلي في مصر عام ١٩٦٩ .

أما موسوع اقتناء الدولة من أعمال الفنانين المشتركين في المعرض العام للفنون التشكيلية فهو أمر منفصل تماما عن الهدف الأصلي من اقامة المعرض .

ذلك ان لجنة الفنون التشكيلية قد اطلقت قرارا بعد تشكيلها بفترة قصيرة منذ عام .. بأن يقام معرض خاص للاقتناء .. ثم عدل هذا القرار منيل فترة ليقتصر الاقتناء على المعارض بهذا المعرض بعد ان تقرر اقامته فعلا والقيت التعديلات الخاصة بمعرض الاقتناء .

معرض شامل للاقتناء

وكان السبب في هذا الاتجاه هو محاولة التغلب على هذه مشاكل كانت تواجه لجنة الاقتناء وتعرضها للشدائد .. أولها ان لجنة الاقتناء لم يكن في مقدورها زيارة

وبلغ عدد المعارضين في فن التصوير ١٢٢ مصورا لهم ٢٦١ لوحة . ثم ٤١ مثالا لهم ١١٢ مثالا .. وفي فن الحفر شارك ١٦ فنانا بسبعة وثلاثين لوحة . أما الخزف فيمثله ١٦ خرافا قدموا ٢٧ مجموعة خزفية تتكون من ٤٧ قطعة . أما أعمال الخشب والتنظيم فهي لخمسة فنانين لهم ١٢ عملا فنيا .. وفي فرع النحاس المطروق توجد ١٢ قطعة من انتاج ٥ فنانين و ١٨ قطعة نسج من انتاج ٦ فنانين . ويصل اشغال الخزف فنانة واحدة قمت ٤ قطع وكذلك شارك فنان واحد في فرع الزجاج المؤلف بالجبس قدم ٢ أعمالا وفي فرع مسابقة الماعن اشترك فنان واحد ايضا قدم ٥ قطع .

ولقد بلغ الاتحاد الخاص لإقامة هذا المعرض ستة آلاف جنيه تم الاتفاق مع هيئة المعارض على دفع مبلغ حوالي ألف جنيه فقط كإيجار للراى خلال شهر مايو أما الفترة السابقة على ذلك والتي انقضى في اعداد المكان للمعرض فقد تنازلت الهيئة عن الإيجار خلالها .. وينتظر أن تدفع وزارة الثقافة مبلغ .. جنيه أخرى في حالة اعتماد المعرض حتى منتصف يونيو الحالي ..

وقد تولى الفنان أحمد إبراهيم استاذ الديكور بمعهد الفنون المسرحية تصميم واصدار الراى للمعرض ، وقام بتنفيذ حوائط متنقلة تصلح للمعارض التالية منذ انتهاء المعرض . والواقع ان ما قام به الفنان أحمد إبراهيم يعتبر عملا فنيا ناجحا من جميع الوجوه إذ لم يقتصر على اداء وظيفته في عرض الأعمال على الجمهور وإنما تصادها الى تحقيق شكل جمالي للحوائط نفسها حتى تبدو وكأنها من أعمال فن النحت . ومن المعروف ان هذا الاعتماد هو اعتماد سنوى سيخصص في

الكبير الشامل الذى يجتمع فيه كل هذا الصدد من الفنانين وأعمالهم الفنية التى أنتج معظمها خلال الأعوام القليلة الماضية .. فهذا المعرض هو أشمل تمثيل للحركة الفنية فى مصر عام ١٩٦٩ ..

واننى أقصد بهذا كلا الجانبين الكمى والكيفى سواء من حيث شمول المعرض أو تمثيله للأفضل الأعمال الفنية التى مرت بثلاث مراحل من الاختبار والتصفية ..

ومع هذا فإننا قد نجد بعض الأعمال التى يرجع تاريخها الى سنوات قليلة فست ولكنها مع ذلك لا تزال تمثل أصعبها اليوم وبالتالي تمثل فيهمم الفنانة وأثرهم سواء كانوا من الأجيال الذين توفقوا عن الانسحاب أو من أعمال الفنانين الراحلين ..

ومع هذا فهناك أعمال لا تمثل إلا تراثاً لفننا الحديث مثل إنتاج المرحوم أحمد صبرى .. فهو ذو قيمة علمية لتأريخ الفن المصرى الحديث وعرضه ربما يوسع الخطوات الأولى التى سار عليها فن التصوير الحديث عندما كان مضطهداً كل الاعتماد على الأكاديمية الغربية .. أما اللوحات الخمسة المروعة فهى ليست من أفضل إنتاجه ولم تقدم الى المعرض العام إلا تعرض على لجنة الفتنيات لشراء جانب منها ..

وكان الأكرم تراثنا وفنان مثل أحمد صبرى له اثره الذى لا ينكر .. أن تسعى وزارة الثقافة الى اقتناء كل إنتاجه لتدخره تحت الفن الحديث الذى سيقام بقصر الفنون ..

تخلف النحت

ولعل أخطر ما يبرزه هذا المعرض الكبير هو مشكلة تخلف النحت .. صحيح أن هناك أسماء بارزة فى ميدان فن النحت المعاصر

لو تطلب الأمر عرض الأعمال التى تتجمع على دهكت متتالية بقاعة الفنون الجميلة بالقاهرة ..

ولكن الذى حدث غير هذا ... عندما استبدل بالمعرض الشامل للاقتناء المعرض الصام للفنون التشكيلية .. فكانت الإدارة التى تولت تنظيمه تحصل منفصلة ومستقلة عن لجنة الفتنيات التى لم تدخل فى تصديد العروض والتمصر عليها على زيارة المعرض لاختيار الأعمال التى تقتنيها الدولة من بين العروض لأن هذا المعرض تقرر إقامته لولا ثم تقرر الاقتناء منه بعد ذلك ..

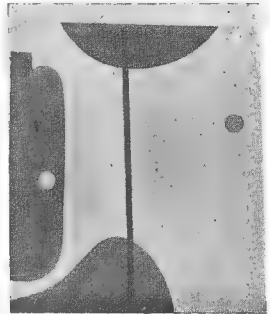
وقد طالب الفنانون المشتركون فى المعرض أن تقوم لجنة الفتنيات ببعض الأعمال التى استجبت من المعرض .. واستجابت اللجنة لهذا الطلب وحددت .. خمسة فنية صالحة للمعرض .. ولكن عند نقلها الى قاعة المعرض انفسح أن أصحاب هذه الأعمال ممثلون فعلاً بثلاث أعمال لكل منهم كحد أقصى. فتم استبدال لوحتين فقط إحداها للفنان أبو خليل لطفي والأخرى للفنان فؤاد كامل ..

أما البيزانية المضممة للاقتناء هذا العام فتبلغ عشرة آلاف جنيه أصاغت إليها وزارة الخارجية مبلغ ألف جنيه للاقتناء لحسابها. كما أضافت محافظة المنيا مبلغ ٣٠٠ جنيه لشراء أعمال فنية واشترطت أن يخصص لفنانى المحافظة ثلث هذا المبلغ ..

وقد اتخذ قرار منذ فترة وجيزة باستعداد عدد من نقاد الفن العالمين لزيارة المعرض وتقييم الحركة الفنية فى مصر من خلال هذا المعرض السنوى العام لى دوراته المقبلة ..

معرض تأريخى

وهكذا تحقق لأول مرة فى تاريخ الحركة الفنية المصرية هذا المعرض



للفنان سيف والى

التفانها في هذا المعرض العام
أمثال جمال السجيني وصلاح
ميد الكريم وكلاهما وضع علامة لها
أزها الصيق في تطور هذا الفن
بلادنا منذ الحرب العالمية
الثانية .. ولكن من بين ١٤ مثالا
لا يبرز سوى أربعة أو خمسة
مثالين يقدمون أعمالا تضيف الى فن
النحت قيمة حقيقية .. وهكذا
نعود من جديد الى الوقوف وجها
لوجه مع لفظة نطف النحت الذي
تعتبر بلادنا أفنى بلاد العالم في
تراث هذا الفن ..

لا شك ان أعمال الفنان
صالح رضا في هذا الميدان
تقف بغير منازع على راس أعمال
النحت المعروفة .. ولا يتحقق
للمشاهد التصرف على قيمتها
الحقيقية الا اذا كان متايما لتطور
هذا الفنان .. وأنا أقصد تماثيله
« شخص » و « ثلاث اشخاص »
المنحوتان في الخشب الكون ..
فهما يعطيان مرحلة ناضجة جديدة
في فن صالح رضا مفعمة بالحياة
والإدهاش .. تتجمع فيها خبراته
بالاشكال الثمينة التي شكلها في
المرحلة الوسطى من انتاجه الفني
مع فهمه للفن الاسلامي الذي بلغ
الذروة في حرفة الخشب وتشكيل
التبريات . وفي نفس الوقت جميع
في براعة بين التجريدية والشخصية
محققا شخصية فنية فريدة
وتميزة ..

ثم هناك أعمال الفنان آدم حنين
بما تلمس منه من أحاسيس القربة
والخشونة والارتان .. ثم أعمال
الفنان الراحل كمال خليفة

وما تحطه من مقاي النحت من قيم
جمالية حضارية عالية من خلال
أبسط الأشكال المحملة بالعديد
من المعاني الجمالية التشكيلية ...

أما المثال محمد هجرس فان
القيمة التي بلغها في العام الماضي
عندما قدم أكبر شحنة نصيرية
شهدها النحت المصري المعاصر ...
لم يحافظ عليها في العام الحالي
رغم احتفاله بمكافة متميزة بين
مثالي هذا المعرض .

أما المثال محمد هجرس فان
او الكلاسيكية فيقف على رأسها
تمثال « الليل » للفنان عبد الحميد
حمدي .. وهو في هذه الحدود
يمكن احتباره طمعا على هذه
الاتجاهات .

اتجاهات التصوير

أن أعمال التصوير تحتل
الجانب الأكبر من العروضات ...
وهي أكثر الأعمال تنوعا من حيث
الاتجاهات ولكنني أفضل ان اطلقها
نجد أعمال الفنان الراحل أحمد
صبري ثم عبد العزيز درويش
وكامل مصطفى ورأب صديق
ومحمد صبري وكامل النحاس
وحسين البناي .. كلهم يتجهون
الأساليب التقليدية والأكاديمية الى
حد بعيد في فن التصوير ..

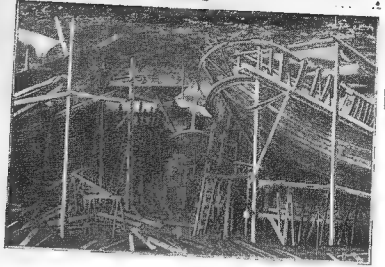
وفي الجانب الآخر نجد فؤاد
كامل بأسلوبه الرافض .. لكل
القيم والمقاييس الفنية والجمالية.
وفيما بين التزمّت في جانب
والتعطيم الرافض في الجانب

الأخر يتدرج حوالي ١٢٥ مصورا
من الشخصية الى التجريدية
الطرفة . .

وربما تكون أهم ظاهرة في هذا
المعرض هو تبلور « الشخصية
العصرية » .. ربما كانت هذه
التسمية لتشمل العديد من
الاتجاهات والأساليب ففي جانب
على اطار محمد يشمل مجموعة
كبيرة من الفنانين لا زالوا يحرصون
على تصوير العناصر الريلية في
الواقع بأساليب تستمد جلورها
من التراث القديم او الشعبي
او الاشكال الريلية المعاصرة .. مع
الاستفادة بالخبرات التكنيكية
المعاصرة في الفن الغربي ..

وتضم هذه المدرسة مع اختلاف
المستويات أعمال اتجي الغلاطون
وجمال محمود ورفعت احمد وزينب
السجيني وسيد عبد الرسول
وعبد الوهاب مرسى وعلى دسوقي
وكمال يكتور ومحمد حسنين
ومصطفى الوزاز وغيرهم .

اتهم يمثلون بقى فطيا له نقده
ووزنه في مواجهة الاتجاهات
التجريدية التي يزداد عدد
ممارسيها زيادة كبيرة عاما بعد
عام .. ولعل القيمة الحقيقية
لرصد هذه المدرسة (او هذه
الظاهرة بمعنى أدق) هو أنها
بلورة واستجابة للانداء الذي
طالما اطلق في السنوات الماضية
مطالبا بتحقيق الشخصية المصرية
في فنها المعاصر .. ولكنه عندما
تحقق لم يجد ممن كانوا ينادون



للنحاتن عز الدين حمودة

الذى يشوص الى اعمق المشاهد
في الوقت الذى تسير فيه الى
النهاية في اتجاه تبسيط الاشكال
المعنى بتلوينها ..

اما سيد بيد الرسام فهو
العاث اليارع على الجوه الزخرفي
الصغير من الرداء او البناء بهيث
يحقق في النهاية من مجموع
الموتيفات الصخرة اللونة التجاورة
علا مصرى لشكل متكامل الأداء ..
ولقد كان اول من وضع أسس هذه
المدرسة المصرية .

مع التجريدية

لصل الاغلبية المظلم من
مروضات التصوير تنتهى الى

خلال الاصاله والجدة في الشكل
الذى يولف اللحن عند التامل
والتابعة .

اما جمال محمود فهو يجمع بين
عناء بين ثقافية الطفل في التعبير
وأصاله اللحن القديمة وفى
السطح الموحى بالقدم وبقيمه
النراث .. وعلى نفس الطريق
يسير عبد الوهاب مرسى مع
استقلال شخصيته الفنية ..
اما رفعت أحمد فهو أكثر احتفالا
باللون واحتراما لاشكال التراث
ومن الآخرين وهو يعمد ابراز
الطلاوة في الشكل ويولى التكوين
عناية فائقة ..

ولكن زيب السجيني تحرر
على ارضية من الموضوع الانساني

به اهتماما كاليا او احتفالا حقيقيا
لان موجة التجريدية صرفت الجميع
عن تأمل هذه القاهرة ..

ان انجى الفلاطون تستمد كل
معلومات مشخصاتها من الزيف
الصرى لم تحقق في لوحاتها
احساسا تشكليا لم يسبقها اليه
أحد عندما تغطي للفترج احساسا
بان الألوان التى وضعنها لا تترام
فوق سطح اللوحة وإنما قد حفرت
بالاظفر الى اعمق غائرة .. لقد
انصرفت الى البقعة لتفسير
وتستخرج كل امكانياتها التعبيرية
والجمالية ، وصار الفترج يعاطف
مع هذه الاشكال الحية الفائرة ..
ليس فقط لما فيها من مصانى
انسانية تبرز من خلال موضوعات
ربيلة محبة للعين ولكن ايضا من

الانجازات التجريدية .. فهي في الواقع اسهل اساليب التشكيل الفني واكثرها تعرفا للاتجاه غير الاصيل لاتها ، من المصير بتقييمها في عصر . كما ان الاساليب التقليدية التي ظهرت في القصر باحت تصميم كل مقاييس جمالية يمكن على اساسها التعرف على الاصيل من الزائف للدرجة ان اعمال فنان مثل فؤاد كامل كما سبق واوضحنا تعتمد تصميم كل قاعدة جمالية متعارف عليها سواء في التكوين او اللون او البناء او الخط ... لهذا كانت الاعمال التي تضمن اضافة تشكيلية في الفن التجريدي قليلة ونادرة وقد تختلف حولها الآراء .. لكنها في النهاية تحقق اضافة شكلية اقرب ما تكون الى التمرينات او التجارب التي تلعب في فروع الفن التطبيقي والفنون الجميلة الموضوعية .

ولعل ابرز عمل تجريدي يقدمه هذا المعرض الكبير هو لوحة « سيفونية » رقم ١ لفنان احمد ابراهيم .. فهي مرسومة ببساطة على ورق ابيض تستخدم في صياقتها اصباغ خاصة احضرها معه من اسبانيا تغطي تأثير البقعة او الظلمة التشبعية عندما يتشرب الورق اللون .. هذه هي الوحدة التشكيلية التي صاغ منها سيفونية ..

هنالك العديد من الألوان المتدرجة المتقلبة ، المتفاضة مع بعضها البعض كما يحدث في عمل تجريدي .. ولكن الجسدي

هو تضمن العمل التجريدي لأول مرة استخدام الضمور ، تماما كالتأثيرين وهو اذا اضيف الى اعطاء الاحساس بالمعق في التجديد حق المسافة شكلية لتجارب التجريدين لها قيمتها ...

اما تكوينات احمد فؤاد سليم ذات الخطوط المتوازية المنفذة فهي تعطي انفعالا بالاقواس والدوائر الفضائية أو المنحنيات في النفس البشرية .. انها تعطي انفعالا ذاتيا لكل متفرج بسبب الاحساس بامتداداتها التي لا تنتهي ..

وبجانب هؤلاء نجد اعمال خديجة رياضي واحمد لطفي ورمزي مصطفى ورمسيس يونان وسيف واثلي وصلاح طاهر وفؤاد حسين وكمال السراج ومحمود البيسوني وكتمان ويوسف سيده .. انهم جميعا يقدمون اشكالا تجريدية تضمن البحث والدراسة ومحاولة القوس خلف الشكل المطلق من اجل الوصول الى قيم جمالية يؤمن الفنان بوجودها ..

فخديجة رياضي تتعامل مع الخط المتقطع بتقنية (الشخبة) مع التلاعب بملس السطح وبقوة .. اما رمزي مصطفى فهو يقترب كثيرا من الأعمال التطبيقية المنفذة على النسيج حتى تكاد تصي تصميمات مرسمة للتنفيذ .. ورمسيس يونان لوحاته بحث دائم في الاتفاقي عن سر الوجود .. اما سيف واثلي فيمثل الاحتفال

بالمساحة اللونية الصافية وتقاطع الألوان بدلا من تقاطع الخطوط .. اما صلاح طاهر فمن بين معروضاته واحدة تبرز اتجاهه الى الشفعية مستعينا من خبراته اليدوية والتقنيية عند ممارسته للتجريدية اما كتمان فهو يصور حوائط متألقة او بقع لونية مشتتة على مساحات مضيئة .. في حين يتحرك يوسف سيده في اطار التجريدية مستخدما حروف الكتابة العربية بعد ان ينزع عنها كل مفسومون او معنى .

الحفر

ويتبع الحفر نفس اتجاهات فن التصوير الا ان ما يميزه من ملمس خاص .. ومذاق الاضافة الحرفية الى الابداع الفني .. ربما جعله يستلقت النظر في بعض الاحيان .. الا ان الانجازات التجريدية في هذا المجال .. مجال فن الحفر - فليكن بافساد أي مذاق جمالي خاص اذا لم يحسن الفنان استخدام عناصره المجردة او يحقق الوفاق بينها وبين الملمس الفني الذي يمكن ان يظفنه فن الحفر ... فامسمال ماهر رائف ومريم عبد الطيم تصرف تماما الى الناية باللون وتنوعه .. في حين ترتكز امسمال ادريس فرج اته وعباس شهدي وخواكين كلساس الى الشكل الوافي ومهمة تصنيده .. اما صالح رضا وسيد خليفة فقد انصرفا تماما الى الملمس الذي يخلق فن الحفر ..

الغزف

الظاهرة القريبة في هذا المعرض
ان اعمال الغزف تفوق تفوقا
واسعا وملحوظا على اعمال
النحت ..

ان سعيد الصدر يحاول ابهار
المشاهدين باعماله الضخمة الحجم
فيقدم اناوين يبلغ ارتفاع احدهما
حوالى مترا وقد عالج سطوحهما
بأساليب مبتكرة تجعلها غير لامعة
وكأنها لوحات تصويرية ..
اما تمثاله « أم وابنتها » فهو غير
موفق في موضوعه أو شكله ...

اما عبد الوهاب الشحرأوى
فيقدم مجموعة من الأواني ذات

وتكتنأ في النهاية تتوقف أسماء
اعمال الفنانين كمال أمين وفاروق
شحاتة .. احدهما يحقق من خلال
فن الحفر قيمة تشكيلية تتضمن
اللمس والاحتفال باللفظ الذى
يقترب من التلخيص الزخرفى
للعناصر .. والاخر يتدفق في دوامة
أتمتيرية القائمة .. وعندما
يستخدم الألوان فإنها قائمة غير
شفافة اما أسماء لوحاته فهي
« مصرع السلام » و « حياة
عدم » .. انه يستلهم موضوعاته
من مسائل اللاجئين الفلسطينيين
مرة ، ومن اغتراب الإنسان المعاصر
مرة أخرى ، مطلقا من خلال فن
الحفر تعبيرا دراميا عنيفا .

الزخارف القائرة ويتميز أعماله
بالوحدة العضوية بين الشكل
العام للآلة والزخارف أو الطيات
الدقيقة على السطح ..

ولكن رمزي مصطفى وصالح
رضا ومحمد طه حسين فإن أعمالهم
الغزفية تتميز بالانصراف التام
الى مجلس السطح اما الشكل
العام للآلة أو الطبقة فهو بسيط
تماما وكل القدرات الإبداعية
منصرفة تماما الى معالجة السطح
وتلوينه وتأثيراته .. التى ربما كانت
هى أهم الجوانب في الغزف
اليدوى الذى يقدمه الفنان ..

صبحي الشاروني



لوحة الفلاف



للنحاتن المصرى المعاصر أحمد فؤاد سليم الذى يعد واحدا
من فناني الطليعة ممن جمعوا في فنهم بين مصرية الشخصية
ومصرية التعبير . ألفام حتى الآن اثني عشر معرضا في مصر
والخارج ، وتعد هذه اللوحة « السكون والحركة » ١٩٦٩ من
أحدث أعماله ويتميز سطحها بالمعالجة المصرية للرؤية اللونية
على المساحة مع الغاء الأبعاد وتسليط الكتلة . وهى إحدى
معرضات المعرض العام للفنون التشكيلية المقام حاليا بأرض
الماضى بالجزيرة ..



الفكر المعاصر

يوليو ١٩٦٩

العدد ٥٣





مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

مشاركون

د. أسامة الختولي

أنيس منصور

د. عبد الحليم مكاوي

د. فوزي منصور

مكتبة التحرير

جلال العشري

المترجم

صفوت عباس

تصدر شهرياً عن:

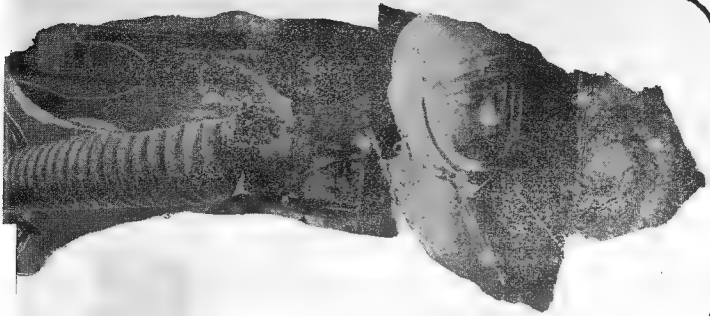
المؤسسة المصرية للدراسات
والنشر

هـ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١٦٤٨/٩٠١٢٩٩/٩٠١١٩٧

صفحة

- ٤ • وجه جديد للتقدم التكنولوجي • • د • أسامة الخولي
- في الفكر الفلسفي :
- ١٠ • كارل ياسبرز يرى نفسه • • • د • حسن حنفي
- ٢٢ • مكارينكو .. من فلاسفة التربية الماركسية • • سعيد اسماعيل علي
- ٣٣ • هوش منه • • بين الشعر والثورة • • محمد عبد الحميد فرح
- فكر سياسي :
- ٣٩ • الحركة الوطنية في مصر • • • نجلاء حامد
- ندوة الفكر :
- ٤٧ • مع خالد محيي الدين • • • • • اعداد سامح كريم
- اتجاهات نقدية جديدة :
- ٥٥ • النقد الأدبي بين العلم والفن • • • د • سامية أحمد أسعد
- ٦٣ • سالتجر • • والمراهق التمرد • • د • رمسيس عوض
- ٧٠ • أزمة الشعر الجديد • • • • • جلال العشري
- كتب جديدة :
- ٨٢ • ما وراء فلسفة تاريخ الفن • • • • • سعد عبد العزيز
- الفن الحديث :
- ٩٠ • ريتيه ماخريت والواقعية السحرية • • • د • نعيم عطية



وجه جديد للنقد التكنولوجي

الانسان وعالم العقول الالكترونية

د. أسامة الخولي

وكان معهد التخطيط القومي ، بفضل قيادة واسعة الإدراك بعيدة النظر حساسة لاتجاهات التقدم ، هو الهيئة الوحيدة التي تملك مثل هذه الاداة الجديدة . ولقد اتبع منذ البداية سياسة الباب المفتوح لكل الراغبين في استخدامها - بل انه دأب على عقد الدورة التدريبية تلوا الدورة وبلا مقابل في كثير من الاحيان للاخذ بيد الطامعين في تملك ناصية هذا الاسلوب المستحدث .

ولا زلت اذكر فرحتنا - نحن وطلبتنا - عندما بدأوا في اعداد البرامج لحل مشاكلهم الحسابية في البحوث في الحصول على النتائج الأولى من حاسب معهد التخطيط القومي . لقد حدث هذا منذ سنوات سبعة فقط وكنا نعتبره حدثا حاسما في تاريخ تطور التعليم الهندسي في جامعاتنا ، وان كنا في الحقيقة نحاول ان نلحق بركب جامعة

شانت الظروف ان يحتل أمر تزويد جامعة القاهرة بحاسب الكتروني ضخيم Computer من النوع الذي يعرف باسم حاسبات « الجيل الثالث » - قدرا كبيرا من تفكيرى ووقتي في الشهور الماضية . ولقد أوشكت اعمال الإعداد له على الانتهاء بينما وصلت معداته اخيرا الى الجامعة ، بحيث ينتظر ان يكون العمل قد بدأ في تركيبه وتشغيله وانت تقرا هذه السطور .

وربما كان في قصة انجذابى نحو هذه المهمة شي من الطرافة ولعلها لا تخلو أيضا من المضمون . فلقد تدرج تفكيرنا في الكلية التي أعمل بها بالجامعة ونحن في غمرة جهد صادق لحلق مدرسة وطنية للدراسات العليا والبحوث في فروع الهندسة الى احتمالات الاستفادة من الحاسبات الالكترونية في دعم هذا الجهد وتوسيع نطاقه .



الاسكندرية التي سيكون لها دائما في سجل
التاريخ شرف الحصول على أول حاسب الكتروني
يستخدم في جامعة مصرية .

وازداد اقبال الأجيال الصاعدة من أبنائنا على
التعرف على الحاسبات وعلى استخدامها في أبحاثهم
بمعدلات مذهلة تدحض كل ما يرددته جيلنا عن
قصور الأجيال التالية وعجزها عن الوصول إلى
مستواه . ولقد أصبح واضحا في نهاية
عام ١٩٦٦ أن الأقبال على استخدام الحاسبات أو
استمر في النمو بهذه الصورة فإن جامعتنا ستواجه
أزمة حادة خلال عام أو عامين على الأكثر وإن عجزنا
عن تهيئة التسهيلات اللازمة للحسابات الآلية
سيكون ضربة في الصميم لحركة البحث الناشئة
في فروع الهندسة .

وعلمت حينئذ أن زميلا فاضلا في أحد معاهد

للتعلم واكتساب الخبرة وإصدار الأحكام وتكوين
المشاعر والأخذ بزمام المبادرة » .

وليس الخوف من الآلات التي يصنعها الإنسان
بالشيء الجديد . وقد كان جوته يحسه المهرف
ونظراته الناقبة وأبغى تماما لأخطار الشسورة
الصناعية ، منشأها من نتائجها حين كتب في
سنى ترحال فيلهلم ما يستر يقول : « لقد أصبحت
المكنات صاحبة اليد العليا بشكل يجعلنى شديد
التوجس والقلق » . إن هذا الوجه للحياة يقترب
منا رويدا رويدا كالعاصفة الرعدية . . . انها
لا تقترب منا مواجهة ولكن اتجاهها معدد ولا مفر
من أن تنفجر فوق رؤوسنا . اننا نفكر فى أمر
المكنات ونتحدث عنها ، ولن يفيدنا التفكير أو
الحديث بشئ . ان اماننا سيبلى ، كليهما مظلم .
فاما أن نوقف التقدم . . . واما أن ننفصل عنه
ونسعى الى مصير سعيد . . . آخذين معنا خير وإليم
الأشياء فى حضارتنا . وكلا السبيلين يقودنا الى
مصير تحف به الشكوك . فمن ذا الذى سيساعدنا
ونحن نتخذ قرارنا ؟ » .

ومن ذا الذى يتخذ القرار فى عالم اليوم ؟ انه
رجل السياسة الذى يكاد أن يكون جاهلا جهلا
تاما بالاعتبارات التكنولوجية التى تكمن وراء
المواقف التى يجد نفسه فيها والتى يقع على عاتقه
عبء اتخاذ القرارات فيها . ولقد عرض لنسبا
شى . ب . سنو ، عالم الطبيعيات الذى انقلب
روائيا ، صورا حية لهذا الانقسام الخطير فى كياننا
الفكرى وقدم لنا دراسة مخيفة لدور العالم
والتكنولوجى فى اتخاذ القرارات فى كتابه « العلم
والحكومة » الذى كشف عن الأخطاء الجسيمة التى
وقع فيها ونستون تشرشل فى اتخاذه قرارى
الاعتماد على البالونات القليلة ، بدلا من الرادار ،
فى الاندفاع الجوى ، ثم التركيز على الفسافات
الجوية الاستراتيجية كوسيلة لتهر النازية .
ولهذه القصة جانبها الإنسانى ، وهو صلة تشرشل
الشخصية الويكية بلورد تشارويل مستشاره
العلمى والكرة الدفين الذى كان يتبادل هذا الأخير
مع لورد تيزارد والذي أثبتت التجربة صحة
تقديره بعد سنين طويلة من مطاردة تشارويل له
مطاردة لا هوادة فيها كادت أن تقضى على مكانته
العلمية وعلى اتزانة العقل معا .

الجامعة قد أدرك هذا كله قبل ، وانه وصل
بفكره وجهده وفدريته على تخطي الصعاب وتحقيق
الإنجازات فى ظروف تبدو بالغة التعقيد ، قد
وصل الى حد البدء فى تنفيذ مشروع متكامل
لإنشاء مركز للحساب العلمى فى الجامعة يقوم
على خدمته حساب ذو طاقة لا عهد لنا بها من قبل
فى بلادنا ، يشتمل على آخر ما توصل اليه التطور
فى تميم الحاسبات وتشغيلها . وكان طبيعيا أن
أنصوى تحت لوائه وفاء منى بحق الأجيال المتعاقبة
من شباب العلماء المتعطين للمعرفة والقادرين على
تحقيق أروع الإنجازات العلمية فى الظروف القاسية
السائدة فى بلادنا النامية وإسهاما متواضعا منى
فى دعم مدرسة الدراسات العليا والبحوث فى
الجامعة .

وكان طبيعيا أيضا ، وقد أوشك عملنا على ان
يخرج الى حيز الوجود ، أن تكثر تساؤلات الزملاء
والأصدقاء من مختلف المشارب والاهتمامات حول
الحاسبات الالكترونية ووقعها على حياتنا . وهم
عادة أحد فريقين : متفائل متحمس لهذا التطور
الجديد الذى يقربنا من العالم المتقدم ، بل ربما
لا يخلو حماسه من سذاجة تجعله مشوش الفكر
حول ما تفعله هذه الأدوات الرائعة الجديدة
ومالا تفعله ، ومن اندفاع لاستخدامها دون ايمان
النظر فى مدى الحاجة الى ذلك . والفريق الثانى :
متحفظ قلق يتوجس من مقبة التراجع امام هذا
الغزو التكنولوجى المادى الجديد لدنيا العقل ،
يرى فى ذلك خطرا لا سابق عهد للإنسانية به ،
يختلف اختلافا جذريا عن انتشار الطاقة الجماد
واخلالها محل الطاقة الحية ، وهو الأمر الذى
صاحب الثورة الصناعية وكان من أهم قسماتها .
وهم يضعون هذا الوجه الجديد للتقدم التكنولوجى
امام خلفية مخزنة من الأحداث السياسية ،
والاجتماعية فى عالم لم يتوقف إطلاق الرصاص
والمدافع فيه يوما واحدا منذ ربع قرن ، عالم يختر
الآلاف فيه صرعى كل يوم فى ساحات القتال
وامام جحافل قوات الأمن والنظام التى يقدم لها
التقدم التكنولوجى اسلحة جديدة للقتل
والتعذيب . . .

ولقد عبر ادوارد تيللر العالم الأمريكى الذى
دعا الى صنع القنبلة الهيدروجينية وقاد فريق
العلماء الذى أنتجها عن الخوف من الحاسبات بقوله
انها « ستتطور الى الدرجة التى تصبح معها قابلة

« ان الثالث - على حد تعبير الأستاذ اولود - هو أننا نتوغل في نظام حكم ذي طبقات مثل طبقات النعيم والجحيم المتعاقبة التي وردت في قوانين نظام الكون القديمة . ومهما يكن هدف تحقيق الديمقراطية الحقيقية خيرا ، فإن ممثل الشعب الحاكمين في التكتونيا (وهو الاسم الذي اطلقه اولود على العالم العلوي والى التكنولوجيا) يجري اختيارهم دون تقدير قليل او كثير لزيادتهم ولقدرتهم على التأثير في الطبقات العليا للادارة الحكومية . . ان اختيار هذه الفئة وتنظيم نشاطها لم يتطور مع الاحتياجات المتغيرة للمجتمع » .

وعلى كل حال فليست هذه قضية جديدة ولن اترض هنا للجانب السياسي لها ، وانما يعني ان انظر فيما اذا كان ظهور الحاسب الالكتروني قد اضاف اليها تعقيدات جديدة فوق تعقيداتها المألوف .

ان استخدام الحاسبات على نطاق واسع للقيام بأعمال جيوش الكتبة أمر شائع ومستساغ لا يثير المخاوف أو الاعتراض ، ولكنه بالغ الفجأة اذا ما ليس بما تحققة الحاسبات لمشاكل الادارة ، بالمعنى العريض لهذه الكلمة . وأمامي مرجع مدرسي دارج عن استخدام الحاسبات للتحكم في العمليات الصناعية يورد في سياق التطبيقات التي يتدرب عليها الدارسون فيه أبوابا عن التحكم في شبكات السكك الحديدية والصناعات المعدنية والكيميائية والبتروولية وتوزيع الكهرباء والصناعات الخفيفة . ووظيفة الحاسب هنا هي تلقي كميات ضخمة من المعلومات والبيانات ومعضها والبحث عن امثل الحلول لمواجهة الموقف الذي تكشف عنه هذه البيانات واصدار التعليمات بما يجب عمله لتنفيذ هذه الحلول .

ولن يكون من العسير علينا ان نستطرد من هذا الى استخدام الحاسبات في مراقبة « مواقف » أكثر تعقيدا من الأمثلة البسيطة السابقة والتحكم فيها ، كما يحدث في ادارة التجمعات الصناعية والتجارية العملاقة او . . في جهاز الحكم . ومن المتصور اليوم اعداد برامج حاسبات تراجع الأداء الفعل وتقاونه بما كان مطلوباً وتتعلم من أخطائها في تركيبه تقوم بتعديل نفسها بنفسها . وليس في هذا التصور مفهوم واحد جديد ، وان كان تطبيقه هنا امر يستغرق بضع سنين . ولنذكر في هذا السياق ان النماذج الأولى للحاسبات ظهرت لأول مرة منذ أقل من ثلاثين عاما !!



بالتفاعل فيما بينها واخذ ما يحدث في اجزاء اخرى في الاعتبار عند التحكم في جزء معين منه . وهو يرى ان الحاسبات « ستسمح بالفعل باتخاذ غالبية القرارات على المستوى الأكثر ملاءمة لاتخاذها » وعلى علماء السياسة ان يدرسوا وقع هذا على توازن القوى في المجتمع .

ومن المؤكد ان تطور علم الادارة سيسمح في النهاية باخذ متطلبات ورغبات كل فرد في المجتمع كاملة في الحسبان في التخطيط الاجتماعي ووضع سياسة الضرائب والتأمينات الاجتماعية مثلا . وسيقودنا هذا الاول حكومة « انسانية » تحس احساسا مباشرا بالام وآمال كل فرد فيها . بدلا من موازنة ما تعتقد انه رغبات واحتياجات « فئات » او « طبقات » في المجتمع ، الى آخر التقريبات البهجة التي لا تملك اجهزة الحكم سواها حتى الآن في محاولاتها لتمثيل الواقع الاجتماعي والتعرف على اساسه .

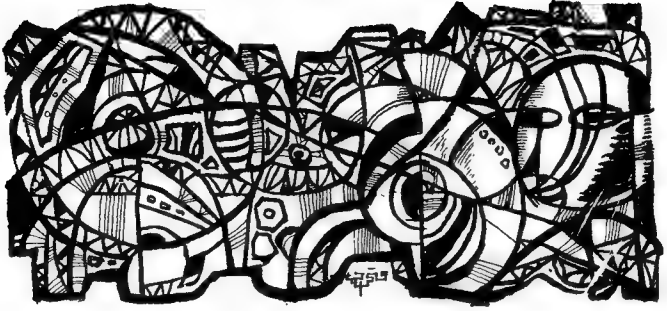
ثم ماذا عن تطور الحاسبات نفسها ، كآمر متميز عن التطورات في تطبيق أنواعها الموروثة اليوم على مشاكل جديدة ؟ هل ستحقق مغاوير ادوار تيللر وتصبح للحاسبات مشاعر وتمسك حاسبات المستقبل بزمام المبادرة ؟

ان حاسبات اليوم تعتمد اعتمادا كاملا في كل ما تظهره من براعة على القائمين بتشغيلها . ويعني هذا الاعتماد الكامل انها بلا « سلطة » ، لأن كل ما تبديه من ذكاء ومقدرة على اصدار الاحكام يأتي من الانسان . و « البرامج » التي يجري اعدادها اليوم لكل مهمة يقوم بها الحاسب عبارة عن مجموعة من التعليمات خاصة بهذه المهمة وحدها . الا اننا لو زدنا الحاسب ببرنامج دائم لكي يتصرف بطريقة ذكية ، فاننا نكون قد دخلنا عالما جديدا تماما . وهذا على وجه التحديد هو هدف البحوث الجارية الآن . وتعني دراسة « الذكاء الآلي » حاليا باكتساب الحاسبات القدرة على « اقتناع » الانسان ، ربما عن طريق اختبارات الذكاء اذا ما اورد ذلك ، بانها تملك صفة الذكاء . ولقد بدأ هذا الاتجاه الكثير في اول ما بدأ ، في

وستكون لهذا التطبيق آثار تمتد الى كل جانب من جوانب حياتنا . انه سيحفر عمليات التحليل لما يجري حولنا من أحداث بدرجة قد لا نستطيع تصورها اليوم وسيدفعنا باستمرار الى التساؤل والتمحيص في كثير مما لم نعره اهتماما حتى الآن ، اما بحكم العادة او بدافع من الكسل . وستزول بالتدرج مفاهيم مغايرة عن موهبة الادارة والعنس الصادق والالهام الصائب وتزول معها مظاهر القنم الصفات الفردية والنزعات العاطفية الجامحة والاحكام المسبقة لعالم ادارة المؤسسة الكبيرة والجهاز الحكومي .

وسيزداد اهتمامنا ايضا بالخصوص على البيانات بكميات تفوق كثيرا ما اعتدناه حتى الآن ، لأن الحاسبات قادرة على استيعاب هذه الكميات الفلكية من البيانات وعلى تحليلها واستخلاص النتائج منها في ثوان او دقائق . وهنا يهب البعض محذرا من خطر هذا على حرية الفرد ومن التحول العنيف في شكل المجتمع اذا ما استغضت الحاسبات لاغراض الادارة الاجتماعية والاقتصادية . ولكن هذا وهم باطل ، فليست لهذه الآلات عقل خاص بها او فكر مستقل عن فكر صانعها ، ومعاييرها هي الحكم على ما يقدم لها من بيانات وفي تحديد امثل الخطط هي معايير كاتب البرامج . ووظيفة الحاسب هي مجرد تطبيق الاسلوب الذي لقنه لها مستخدمها وتقديم نتيجة هذا التطبيق . وكثيرا ما تكشف الحاسبات لنا عن اخطاء جوهرية في تفكيرنا لم ننتبه اليها من قبل وعن احتمالات منطقية صحيحة لمسلماطنا لم نصل اليها من قبل .

ولقد عرض وزير التكنولوجيا في بريطانيا - وهو مثال نادر للسياسي الواعي لحقيقة العالم الذي يعيش فيه - رأيا فريدا في هذا الصدد . فهو يرى ان الحاسبات ، وان كانت ستجرنا الى مزيد من المركزية في بعض الاحوال ، الا انها ستعمل في احوال اخرى على نشر اللامركزية في اتخاذ القرارات . ان نطلق الحكم الذاتي - في تقديره - سيتسع الى درجة فائقة ، اذا ما امكننا « برمجة » النظام بأسره بحيث نسمح لاجزائه



وعلى هذا ، فإن بعض المفكرين ، من أمثال
أرثر كوستلر ، يرى أن الآلة اليوم تفوق الإنسان
في منطقيتها وأن الداء القاتل في تطور الجنس
البشرى هو « الانفصام الفسيولوجى » الكامن فيه
والذى يفصل الفكر عن الشعور . وواضح أن هذا
هو النقيض الآخر لعقائير هكسل وجماعة الهييز .
ولكن كوستلر يعتقد أن الناس ستقدم على تناول
أى عقار جديد تكتشفه لمعالجة هذا الانفصام
- لا لتأصيله - وأن الجرائم وحوادث الانتحار
ستقل ، إن لم تنعدم وأن هذا هو السبيل الوحيد
لنزاع السلاح الكامل الشامل . وواضح أيضا أن
يقودنا مباشرة إلى تسليم الزمام إلى الحاسب الذكى
الجديد !!

واضح أخيرا - وهو ما قصدت إليه بعرشى
لهذه الأفكار المتناثرة - أن الحاسب الالكترونى
يشير بحدّة عددا كبيرا من القضايا الفكرية ، بعضها
جديد وبعضها قديم يلبس ثوبا جديدا . فلفل هذا
العرض السريع أن يحفز المفكرين فى العالم العربى
الذى يكثر الحديث فيه عن التكنولوجيا منذ
نكسة ١٩٦٧ إلى معالجة هذه القضايا وتمحيصها
ومتابعة ما ينور حولها من نقاش فى العالم .

إسماعيل الحولى

محاولات تطوير الحاسبات المألوفة عن طريق
تبسيط البراميج واسلوب التعامل بين الإنسان
والكملة « وأنماط المعادلة » التى يتحدث الإنسان
بموجيها مع الحاسب ويتلقى بطريقة فجّة غير
مفصلة تاركن لها أمر تفصيلها وتبويبها قبل
إجراء العمليات عليها .

ولا شك أن أحد السبل لتحقيق مزيد من
التقدم فى هذا الصدد هو دراسة عمل « المخ
البشرى » . ولكن بعض الحقائق التى تكشف
أخيرا تدعونا إلى البحث عن طريق آخر للوصول
إلى هذا الهدف . والإنجازات الأخيرة فى بحوث
المخ تؤكد الفروق الجوهرية بين مخ الإنسان
وتركيبه وطريقة عمله وبين الحاسب الالكترونى .
ويبدو أن تجربة الإنسان فى الطيران ستكرر هنا
أيضا .

ولكن أهم الفوارق هو الالتحام الكامل بين
المخ والجسم فى حالة الإنسان . وعلماء النفس
يكشفون لنا عن تأثير الارتباطات العاطفية لأية
عملية تعليمية على تفكير الإنسان وتشويهها
لصفات الحاسب الالكترونى الصرفة فى العقل
البشرى . وهناك فرق أساسى وجوهري بين
العواطف فى الإنسان وبين أعداد « برنامج »
يمثلها فى حاسب الكترونى !



لقد تحولت الفلسفة المقروءة
إلى فلسفة معاشة ، والفلسفة
المعاشة إلى فلسفة مقروءة ،
تحولت الوقائع إلى معان ،
وتحولت المعاني إلى وقائع ،
جئت ولراضطرب ياسبرز إلى
أن يحلم ، لأن الحلم لديه ضروري
لتفسير الوقائع .

العمر بعنوان « القبلة اللبية ومستقبل الإنسانية »
سنة ١٩٥٨ وكذلك دراسة من المشكلة الألمانية بعنوان
« الحرية والوحدة » سنة ١٩٦٠ (وهي مجموعة من
المقالات التي نشرت من قبل في جريدة Die Zeit
الألمانية) . لقد رثي ياسبرز نفسه قبل أن يتبعه لنا
العالم الفلسفي في أبريل الماضي .

الطالب الشاب :

ولد كارل ياسبرز في ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٢ في أولدنبورج
قرباً من بحر الشمال ، وينحدر أبوه (١٨٥٠ - ١٩٤٠)
من عائلة تجار ومزارعين ، وكان محافظاً لم مديراً لأحد
البنوك . أخذ عنه ياسبرز المثل والتفاني في العمل .
وتنحدر أمه (١٨٦٢ - ١٩٤١) من عائلة مزارعين وأخذ منها
الحسنة والشجاعة وقد عود أبوه على المناقشة الحرة
والافتناع لذلك كان كثيراً ما يتشاجر وهو في المدرسة
الثانوية مع أستاذه وأيضاً الطاعة العمياء له ، فمرف
بالمشاكسة خاصة بعد رفضه الاشتراك في الجمعيات الطلابية
المؤسدة على الطبقات الاجتماعية لا على تقاليد الصداقة
الحرة .

قرأ سبينوزا وهو في سن السابعة عشرة وتبني بعون
« وقّ فيق وحداني في هذه السنوات الدرانسية قرأت

يخلد كل فيلسوف ذكره بالطريقة التي يراها . فهناك
من يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز بدليل يكتبها
سيرتها الذاتية ، وهناك من يترك يوميات يفيض بتأملاته
المستمرة مثل كيركجور وأميل وجايريل مارسيل ، وهناك
من يترك وراءه رسائله لتكشف عن حياته الباطنية مثل
هيجل وهينرلسن وجوته وهناك من يرى في أعماله
الفلسفية نفسها طريقاً للطلود حرصاً منه على ألا يترك
وراءه إلا أعمالاً فنية متكاملة كما فعل برجسون عندما حرق
يومياته ومراسلاته وكل وثيقة لم تحول بعد إلى عمل
فني كامل .

كتب ياسبرز ثلاث سير ذاتية له . الأولى سنة ١٩٤١
بعنوان « حول فلسفتي » تتركز حول فكره وأعماله ،
والثانية سنة ١٩٥١ بعنوان « في طريق الفلسفة »
تتحدث عن أهم الشخصيات التي أثرت في صاحب السيرة ،
والثالثة سنة ١٩٥٢ بعنوان « سيرة ذاتية فلسفية »
وهي أكمل السير الثلاث تتحدث عن الفكر والأمثال
والشخصيات على السواء بل تتحدث عن شيخوخته وذلك لأن
ياسبرز كان يشعر بأن حياته قد انتهت وإن كان مازال قادراً
على العمل والإنتاج بعد أن تحدثت معالم فلسفته خاصة وأنه
لم ينشر في الستينات على ما تعلم - إلا أجزاء واحداً من
تاريخ الفلسفة العام الذي كان يزمع كتابته ، بعنوان
« الفلاسفة الكبار » مما سنة ١٩٥٦ ، ودراسة عن مشكلة

طبيبا سنة ١٩٠٩ م معيدا متطوعا في العيادة النفسية في جامعة هيدلبرج . واخذ دورة تدريبية في الأمراض النفسية. وفي هذه الفترة لم يتكشف القلب فحسب بل اكتشف علم الاجتماع والقانون والتربية العلاجية . وأعجب ياسبرز برئيس العيادة نيسل الذي الذي كان يوجهه لنفسه ولإبحاثه في علم خلايا المخ واكتشافه مع النسيج Alzheimer وظائف البنية التشريعية واخت المنسلول ولبيده من مبدأ جريزنجير Griesinger القائل بأن المرضى العقلين هم مرضى المخ . بدأ ياسبرز في تنوع قرائته في جميع الميادين حتى يستطيع اصطفا وجهة نظر شاملة على واقع المريض الإنساني وهو الطريق الذي سيسلكه بعد ذلك في الأبحاث المشتركة التي قام بها مع زملائه من واقع ملفات المرضى .

بدأ ياسبرز أبحاثه الأولى على المقاييس واستفاد من جهاز ركنجازون لقياس الحد الأقصى والحد الأدنى لضغط الدم . وقام بمدة بحث لم تنشر عن ضغط الدم في الأورطة كما قام بمدة تجار لحساب حيثات التامين أمام القضاء وفي العيادة النفسية طلبية . واستمر في الأطلاع على ملفات المرضى والتفكير على مناهج زملائه في العلاج الطبي والنفسى. وكان معظم الأطباء يتبعون منهج كربلان الذي كان دراسات معيديه نحو مولوخوين : الضيف ألبعللى (الذي سعى فيما بعد لفصام وأراضى الحصر والانهايار النفسى) . وكان الجميع يناقشون موضوع « وحدة المرضي » مع التمييز بين مراحل الحياة التي تساعد على نمو الإنسان الطبيعي وبين الحالات التي تسبب لها تغييرا جذريا في حياته . وكان الغالب في هذا الوقت علاج الأمراض النفسية بالطب البدني ولم يكن هناك أثر لفرويد الا على مدد قليل ، لقد كان الجميع يرون محاولات قيمة ليس لها أية قيمة علمية ، وكانت تجارب كربلان تسيطر في نفس تيار فونت القديم (معنى العمل في التنبؤ والراحة والأثر النفسى للأدوية) . ولكن هذه المحاولات لم تنجح في علاج المرضى العقلين ، وعلى أكثر تقدير كان يتم علاجهم من طريق العمل والنهاية لتنظيم حياة المريض دون تغييرها . بدأ ياسبرز في عيادة نيسل مع زملائه في ادخال العامل الانساني سواء في معاملة المرضى أو في اختيار موقف المريض كله ، وأصبحت الأبحاث الاجتماعية والقانونية جزءا لا يتجزأ من الأبحاث الطبية . وفي نفس الوقت رأى ياسبرز أن تأريخ علم النفس المرضي حتى الآن كان مجرد تصنيف حاصل بعد أن حاولت معلم مدارسه وضع الواقع الانساني في قوائم فارغة لا معنى لها . بدأ ياسبرز في التفكير على هذه الواقع لنفسها وطالب بأن يتعلم الطبيب النفسي أيضا كيف يفكر لأنه لا يتعامل مع البدن بل مع الإنسان . وبذلك ترك ياسبرز مبدأ جريزنجير (الأمراض العقلية هي أمراض المخ) الى مبدأ شوله « الأمراض العقلية هي أمراض الشخصية » وادخل الطب في العلوم الانسانية ، والعلوم الانسانية في الطب ، فاضطرابات الكلام نجد حلا لها عند الطبيب والفنوى على السواء .

سببوا ووجعت مزالي في شعوري بالعلم في جعلته شعورا فلسفيا وقد تم ذلك بفضل وفي قرائتي كلمة « الحذر » وأن اجعلها قاعدة لعلمي . ولكنه بعد أن أتم الدراسة الثانية لم يشعر بأن الفلسفة ستكون مهنة له ، فشرع في دراسة القانون كي يصبح محاميا ولا يتنزل عن الحياة العملية ولكنه وجد القانون مجموعة من الجردات تقضي على الواقع الاجتماعي الذي فكره التشعر والفن والحرر والجغرافيا نموها اهتماماته شقيا بهذه الشئت « سمينا بهذا التنوع خاصة في الميدان الفني ، وجد في الطبيعة الفن والشعر والعلم اي وجد فيها ما افتقده عند الآخرين وفي الحياة العامة التي يسودها الكلب والخداع ووجد فيها الانسجام الداخلي مع نفسه وزادت منته بها في رحلته الى الشمال وإلى الجنوب (روما ، المدينة الخالدة) . ولكنه كان وحيدا في العالم ينقصه البشر . لذلك قرر سنة ١٩٠٢ وهو في سلزماريا (وهي القرية التي حدث فيها لتيشيه حالة الجلب الصوقي) ترك القانون ودراسة الطب أو علم النفس المرضي والدخول في السلك الجامعي كي يصبح مثل كربلان (عالم من علماء النفس المرضي) في هيدلبرج . التجأ الى الطب ليكشف الواقع الإنساني خاصة بعد أن وجد في نفسه حياهه من خلال رحلته ويبحثه عن الآثار في المدن والأعمال الفنية ، وكان اتجاهه نحو الواقع الذي أكثر من اتجاهاه نحو الواقع المصنف ، وأصبحت مشكلته الرئيسية في « الحياة » . حاول أن يعرفها من الفلسفة ولكنه اضطر أن أسألها فلم يحرك أحد منهم فيه شيئا الا يتودروليس في جامعة مثنش (يعرف النظر من نظرياته في خداع البصر) .

وكان ياسبرز ضعيف البنية ، وكان يعاني منذ صغره من الربو وحبوب القلب النابض وكثيرا ما يكن لانه لا يستطيع أن يجري في الغابة مع أصدقائه ، وكان يظن أن حياته مستترة في التلايين ، فأخذ يفكر في العلاج ومناهجه ، ونظم وقته وعمله بما تقتضيات صحته وبذلك حرم من مرح الشباب ومن الرياضة البدنية . وقد نظم قراءاته بحيث يستطيع أن يذكر الأشياء الجوهرية ، كما اضطر الى عدم الحركة والتنقل وسيق علاقاته الاجتماعية حتى انهم بالانزوائية والفرد . وقد يقال أن فلسفته في الاتصال Communication ان هي الا رد فعل على حالته هذه . وفي هذه الفترة لم يكن له الا صديق واحد (فريز سورولوى) مات شابا . وفي هذا الجو من العزلة والسوداوية عرف جريرودماير شقيقة أحد زملائه بالجامعة فرأى فيها الهدوء والصفا فحبها ولزوجها سنة ١٩١٠ ولكن حياته ظلت رتيبة هادئة لم يعرف الضربات الإنفعالية الشديدة مثل نيتشه وكيركجارد ، لذلك ظل طيلة حياته أفكر الهادي والفيلسوف التقى (وان لم يكن قد مارس التسماع والطقوس منذ الصغر) .

الطبيب النفسي :

أنهى ياسبرز دراسته في الطب سنة ١٩٠٨ بعد أن أمضى بعض الفصول الدراسية في برلين ومثنش وأصبح

وقد نشر ياسبرز في ذلك الوقت بعض الدراسات عن « الفرية والجريمة » هذه الفرية « مناهج مقياس الذكاء وفكرة الجنون » تحليل خداع الحواس ، وخداع الحواس ، والإنجاساهات الفينومينولوجية في علم النفس المرضي ، وصلت الطبقة والفهم بين الفريه والذهان في الجنون المبكر ، وبعض الظواهر البنيوية للشعور ، ثم وضع ذلك كله في عمله الرئيسي الأول علم النفس المرضي العصام الذي صدر سنة ١٩١٣ (صدرت الطبعة الثانية منه مزيدة ومفصلة سنة ١٩٢٦ ، وفصلتها منها عن المنهج سنة ١٩٥٤) .

وقد تأثر ياسبرز في دراساته الأولى هذه بفيلسوفين . الأول هوسرل وفكرته في علم النفس الوصفي الذي سماه فيما بعد الفينومينولوجيا *Phénoménologie* (وقد رفضها ياسبرز بعد ذلك عندما تحولت إلى نظرية في الوجود) وذلك بعد أن درس ياسبرز وقائع المرضي وكانها تجارب حية في شعوره ، أي أنه استعمل الفينومينولوجيا منها للبحث وليس مذهباً فلسفياً لأنه رأى جوانب كثيرة من لفظة هوسرل لا أهمية لها . وقد أعجب هوسرل بياسبرز بعد أن قرأ له دراسته عن خداع الحواس ودعاه إلى فريبورج وأعتبره أحد تلاميذه . وعندما سأل هوسرل عن ياسبرز عن الفينومينولوجيا « لأنه لا يراها بوضوح تام » أجابه هوسرل : « أنت تقوم بها في دراساتك ولست بحاجة لأن تعرفها لأنك تطبقها كما ما . ليس عليك إلا أن تستمر » . والثاني دلتاي وقد أخذ منه ياسبرز علم النفس الوصفي والتحليلي الذي سماه ياسبرز فيما بعد علم النفس القائم على الفهم *Psychologie Compréhensive* وبالتالي رفض ياسبرز علم النفس الذي كان مسالداً في القرن التاسع عشر الذي رفضه معظم الفلاسفة الماصرون « بونتوق و دلتاي » هوسرل « بروجسون » ميرلوبونتي « سسلاتر » الذي أراد جعل علم النفس علماً طبيعياً كما رفض بقايا علم النفس العقلي من مخلفات قولف الفاروق في النظريات . انتهى ياسبرز إلى أن الإنسان كل لا يتجزأ ينه من الموضوعية العلمية وإقامة منهجه على مبادئ أربعة : ١ - زيادة الطومات ٢ - تصنيفها حسب الناحية التي تسمح بتفسيرها ٣ - فهم القدر الكافي منها ٤ - توضيح الوقائع . ولم يكتف ياسبرز بتابع مناهج العلاج النفسي القائمة على الإيحاء (في حالة التوتيم أو في اليقظة) أو على التطهير (التعرية الذاتية للمريض والاسترسال في الكشف عن خبراته) أو على التعريب (البنى أو النفسي بالتركيز على الذات) أو على التبرية (إعادة تكيف المريض مع البيئة) بل أهتم على الشخصية كلها أي على « الاتصال الوجودي » بين الطبيب والمريض ، يكتشف الطبيب من معلوماته للمريض ويخاطب أرائده ويحاول أن « يفهم وجوده » أي أن يدخل البناء النفسي في شخصيته وإرجاع الشخصية كلها إلى الحياة الطبيعية . وبالرغم من نقص الأساس النظري عند ياسبرز في هذه الفترة إلا أنه احتفظ بهذه التجريبية وظل قريباً من الواقع الملموس . وقد قام ياسبرز أيضاً ببعض الدراسات التطبيقية سنة ١٩٢٠ لبعض الحالات المشهورة مثل الكتاب المسرحي

شترنبرج (١٨٩٦ - ١٩١٢) والرسام فان جوج (١٨٥٣ - ١٨٩٠) والوصوق سوينبيرج (١٨٨٨ - ١٩٧٢) والشاعر هيلمون (١٨٤٣ - ١٩٧٠) ونشر هذه الدراسات الأربعة سنة ١٩٢٢ لم ينتهي خفيا ل تفسير نيته على أنها مجموعة من الأمراض النفسية (خداع الحواس ، التوتيم المصيبة . الخ) سنة ١٩٢٧ . وجاء نقد زملائه له قاسياً (لادخله الفينومينولوجيا في المصطلح النفسي) ومداناً في أنه « أرفسه كل نظرية سابقة وهذا من شذوذه عدم العلم والوقوع في النسبية والصحية » ومرحياً مرة ثالثة « لمحاولتها إصادة الوجود الإنساني » . وناقش ياسبرز أخيراً رسالته في علم النفس في كلية الآداب بجامعة متشن عند ماكس فيبر وكوفيه ولت المناقشة بالفعل أمام فونديلبالد سنة ١٩١٢ نظراً لاستغلال استاذة نسل ورفض ياسبرز ترك جامعة هيدلبرج . وبذلك انتقل ياسبرز من العيادات النفسية بكتليات الطب إلى أقسام الفلسفة وعلم النفس بكتليات الألباب ، وقد دعى بعد ذلك لانشاء على معهد الدراسات النفسية في ميتشن ولكن صحته لم تتحمل مهام التدريس والمهنة والعيادة التي يرمع انشائها وأقر البقاء في الفلسفة ودراسة علم النفس من خلالها .

عالم النفس :

بدأ ياسبرز معاصراته في الجامعة في علم نفس الشخصية والذوات ، وعلم النفس التجريبي ، وعلم نفس الحواس ، وقام بدراسات عن الذاكرة والتعب ، وبدأ بتفسير كل شيء بعلم النفس فادامت النفس على حد قول ارسطو هي كل شيء ، ولم يقتصر على علم النفس القائم على الفهم المروى في هيدلبرج من فونديلبالد وديكرت بل وسع علم النفس حتى شمل العلوم الاجتماعية والفلكية ، كما حاصر في علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الشعوب وعلم النفس الديني لم نشر سنة ١٩١٩ « علم نفس تصورات العالم » يحاول فيه تفسير المذاهب الفلسفية تفسيراً نفسياً كما فعل دلتاي من قبل في « فلسفة تصورات العالم » بارجاع المذاهب الفلسفية إلى أصلها في الحياة وهي المحاولات التي أدائها هوسرل في « الفلسفة كعلم معكم » . انقل ياسبرز إذن من علم النفس إلى الفلسفة وبدأ التركيز على الإنسان وبوجه خاص على الفرد ويوجه أخص على مسؤوليته في إصدار القرارات . كانت مهمة الفلسفة لديه هي البحث عن الوجود الأمثل الذي يحمل رسالة (دون أن يكون لبياً) ، وكانت هذه الأفكار بمثابة تأسيس نظري للمرحلة الأولى « علم النفس المرضي العام » وقد ساعدت الظروف بعد الحرب المالية الأولى على التفكير في مصير الإنسان ووضع في العالم والوقائع البعدية التي لا يستطيع التخلص منها (الألم ، الصدقة ، الخطأ) والحرة ، وخلق الذات بالذات والحب وكل المرومعات التي سميت فيما بعد الفلسفة الوجودية . أو التي كوت الجزء الثاني من فلسفة *Philosophie* بعنوان « إثارة الوجود » .

وفي نفس الوقت الذي تعرف فيه على ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) الذي كان بالنسبة له نموذج الفكر والرجل الذي

ويتعمق آخر تحويل الفلسفة الى علم والمعلم الى فلسفة، وهو مشروع هوسرل في تحويل الفلسفة الى علم مضبوط . ويتم ذلك كله في الإنسان ومن أجله حتى يصبح هذا العلم الجديد « **اتقاة الوجود** » .

فيلسوف الوجود

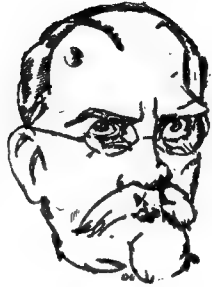
بعد أن أصبح ياسبرز أستاذاً للفلسفة ، حتم عليه ظروف التدريس البدء في دراسة الفلسفة لا فلسفة أسئلة الفلسفة بل الشكك الأساسية للوجود الإنساني وذلك من طريق تاريخ الفلسفة وإعادة دراسة كينسار الفلاسفة بطريقة شخصية ، ولم ينشر ياسبرز شيئاً من دراساته هذه وظل يجمع المادة فقط كما لم ينشر شيئاً من محاضراته في علم النفس الاجتماعي أو « **الدينى** » أو علم الأخلاق لأنه لم يشأ أن تصمد الفلسفة على مجرد تأملات في فروغ علم النفس المختلفة كما كان يعمل من قبل في « **علم نفس تصورات العالم** » كما اكمل تقمه في تاريخ العلم في ساعات الفراغ ! ولم ينشر شيئاً طيلة عشر سنوات (إلا دراستين قديمتين ، الأولى التي أشرنا إليها من قبل عن شترندرج وثان جورج سنة ١٩٢٢ والثانية عن فكرة الجامعة سنة ١٩٢٣) حتى اتهمه زملاؤه في الجامعة بالكلل وبأنه قد انتهى . لم يشأ ياسبرز الرد على زملاؤه داخل الجامعة أو خارجها بل عكف على الدراسة حتى امتلأت مدرجات الجامعة بالطلبة من الداخل والمستسمين من الخارج حتى لقد اتهم بأنه « **مفسد للشباب** » كما اتهم « **سقراط** » من قبل . وكان يقوم بنوعين من المحاضرات في الفلسفة : الأولى يدرسه فيه تاريخ الفلسفة ورطبها بالظروف التي نشأت فيها دون « **اعتشاء كبير** » بالتسلسل الزماني وكأنه « **فائد أوركسترا** » ، والثانية عام يبحث فيه عن الحقيقة نفسها في محاضرات من المنطق والمقولات والميتافيزيقا وتحليل الوجود الإنساني . ثم خرج ذلك كله أخيراً في عمله الفلسفى الكبير « **الفلسفة Philosophie** » سنة ١٩٣١ تأجواؤه الثلاثة أى أنه ظل عشر سنوات يجمع له المادة التفصيلات قبل العموميات (كس برجسون وهوسرل) اعتماداً على خبراته الشخصية في حياته اليومية أو من الجرائد والاتصالات داخل الجامعة وما يشاهده في الحياة العامة أو في رحلاته حتى تحولت الفلسفة المقررة الى فلسفة معاشة والفلسفة المعاشة الى فلسفة مقروءة ، تحولت الوقائع الى معان وتحوّلت المعاني الى وقائع حتى ولو اضطرر ياسبرز الى أن يعظم لأن العلم لديه ضرورى لتفسير الوقائع !

يتحدث ياسبرز في الجزء الأول عن **الاتجاه الفلسفى الى العالم** ويحاول بيان حدود المعرفة الإنسانية والمعلم على السواء فيرفض اعتبار العالم كلاً واحداً كما يريد المعرفة ويؤكد وجود المستويات في العالم « **المادة** » ، **الحياة** ، **النفس** ، « **الروح** » وتتفاضل المستويات من حيث الشرف والكمال كما يتصور معظم المفكرين اللاهوتيين في البحر الوسيط من أمثال **أوغسطين** و**توما الأكويني** أو المحدثين

تأثر به ياسبرز في إدخاله الأبنية الاجتماعية والدينية في تفسير الواقع الإنسانى بدأ صراعه مع ريكترت الذى خلف فونديلباند في كرسى الفلسفة سنة ١٩١٦ والذى ظل زميلاً لياسبرز حتى سنة ١٩٣٦ وكان ياسبرز في ذلك الوقت مدرسا لعلم النفس قبل أن يصبح أستاذاً سنة ١٩٢٢ خلفاً ل**أرنست هابيل** (بعد أن رفض عرض جامعتى جريفسالهوكيل) ، كانت مدرسة فونديلباند وريكترت تفرق بين الفلسفة وعلم النفس على عكس ما كان يفعله ياسبرز ، وأراد ريكترت تحويل الفلسفة الى علم شامل أو مضبوط وقام بمحاولة في ذلك في دراسته من **مذاهب القيم** . بدأ ياسبرز في « **علم نفس تصورات العالم** » بمواجهة هذا الإنجاز وإبان أسسائه لنقص في الوضوح العلمى ولبيده عن الحبس المشترك واجتماع الناس ولفيات الحاسة التقديرة القروية لإدراك حدود العلم . تبرع ياسبرز في معارضة الفلسفة بالمعلم كمعظم الفلاسفة المعاصرين لأن الفلسفة تقوم على مطلب حقيقى لا يبرره العلم ! (وقد ظهرت بعد ذلك عنده كاحساس بالطلق أى كطلب دينى) ضد ريكترت الذى أراد تحويل الفلسفة الى علم طبيعى كما فعل فستر وشاركوف في علم النفس وبين في النقد الأدبى وكوت ودولهلم في علم الاجتماع تصور ياسبرز إذن حدود العلم التي تقف عند اللافتى والحب والاتصال بين الموجودات والقياسات الأخيرة للإنسان والكون ! بل وينفصل العلم لأنه يحول الإنسان الى موضوع والإنسان هو الملو ! والمعلم هو الإتيان بالله لأن الله هو الواقعة الحقيقية الوحيدة وهكذا يسود ياسبرز لمشروع **كانظ** القديم وهو « **كلان لزماً على عدم المعرفة لأشباح الجبال للإيمان** » وهو غاية العصر الوسيط . وقد أشد الصراع بين ياسبرز وريكترت أيضاً على قيمة أعمال ماكس فيبر الذى اعتبره ريكترت أحد للاميذيه والذى يعتبره ياسبرز أستاذاً للجميع ، علماً كبيراً من علماء الاجتماع وبإشكال ممتازا ومعاصرا للأحداث حتى أنه ليقول عنه « أصبح بالنسبة لى جسداً لفلسفة معصرا » أو « الرجل الذى أعطانى اليقين في الحضور البرى الروح » أو خلد ذكره في مقالين له سنة ١٩٢٦ ، ١٩٢٢ وظل ياسبرز متشبها بروح فيبر ولفكاره السياسية وأصبح كلاهما داعياً للفرق كما اتضح ذلك في الفكر السياسى لياسبرز فيما بعد . واعتبر ريكترت ياسبرز مجرد طبيب ليس له أى تكوين فلسفى أو على أكثر تقدير رومانسياً حالاً ، قليل الموجهة ، مهوش ومفرور كل فضله أنه ألف كتابا « **علما** » من نشئته .

وقد استفاد ياسبرز من مناقشة ماكس فيبر وريكترت مبداًين : الأول أهمية المعرفة العلمية للبحث الفلسفى (مع أن العلم عند ياسبرز قيماً بعد لم يعد يحتوى على أساس وجوده في ذاته ، بل يحتاج الى أساس فلسفى أو روحى أو دينى) والثانى وجود نوع من الفكر ليس له شمول العلم وضرورته ولكنه قائم على التجربة الباطنية . وإبتداء من هذين المبدأين أراد إقامة فكر علمى قائم على النشاط الداخلى للنفس ، أى إقامة معرفة واعية بذاتها





١ . هوسرل

والمواقف أريمة : **الوقت والألم والتشال والخطأ** ثم يحاول ياسبرز أخيراً إقامة أخلاق وجودية يتجاذبها طرفان **الرفض والقبول** وفي هذا المؤثر بين هذين الطرفين يتحدد السلوك الخلقى . حاول ياسبرز في هذا الجزء إذن الجمع بين كانت وكيركجارد في فلسفة واحدة أي بين العقل والوجود وهو ما حاول ياسبرز بالفعل في محاضراته الخمس بعنوان **« العقل والوجود »** التي صدرت سنة ١٩٣٥ .

ويخصص ياسبرز الجزء الثالث للميتافيزيقا **Metaphysik** . ويعني بها دراسة **الطوب Transcendence** وافتتاح الوجود الإنساني من خلال الإيمان الفلسفي إلى المطلق الذي يفسر كل شيء والذي يحبه نحو الإنسان بالتحدي **Defi** أو التخلي **Abandon** ، بالسقوط أو بالملاءة ، بقانون النهار أو بانفعال الليل ، بالشعور بالواحد أو بالانغماس في الكثرة . ولكن للوصول إلى المطلق لابد من فك الرموز أن غابت اللغة المباشرة ، فهناك رموز الدين والأساطير وهناك رموز التأمل الفلسفي وهناك رموز الفشل والصدمة وخيبة الأمل . حاول ياسبرز إذن في فلسفته بأجزائها الثلاثة الانتقال من العالم الخارجي للعالم الداخلي (من الجزء الأول إلى الجزء الثاني)

ثم الانتقال من العالم الداخلي إلى العالم العلوي (من الجزء الثاني إلى الجزء الثالث) أي أنه لم يخرج من أي فلسفة دينية قديمة أو حديثة أو معاصرة من العالم إلى اللات ومن اللات إلى الله ، وهذه المراحل الثلاثة هي في الحقيقة **مراحل للطوب** وهو موضوع الميتافيزيقا التي هي

من أمثال **تير دي شاردان** ، فإذا استطاعت المعرفة أن تصل إلى مستوى فانها تفشل على المستوى الآخر ، وإذا استطاع العلم أن يعول أحد المستويات إلى موضوع فانه يفشل في تحويل المستوى الآخر لأن جميع اتجاهات المعرفة (التالية والوضعية) قاصرة على ادراك العالم ، وجميع العلوم قاصرة من ادراك المستويات كلها في علم واحد ولا تستطيع أن تتفادى هذا التناقض بين **« طوب الطبيعة » « وطوب الروح »** أي أن غاية ياسبرز هي هدم العلم والمعرفة على السواء لالتكاح المجال كما يقول فيما بعد للدين .

ويعد لفشل العلم والمعرفة في اكتشاف العالم تحاول الفلسفة **« إثارة الوجود »** وهو موضوع الجزء الثاني أي أن ياسبرز يحول محور الفلسفة من العالم الخارجي إلى الوجود الإنساني والوجود الإنساني ليس مجرداً من كل منطق كما تصور كيركجارد عندما أفرق الوجود الإنساني في التناقض واللامعقول والعبث وليس هو أيضاً مجموعة من القولات المنطقية من الكم والكيف والإضافة والجهة والملية والجوهر كما هو الحال عند كانت بل هو وجود يقوم على مقولات وجودية ثلاث : **العزلة والاتصال والتفريق**

Historicité (المواقف المحددة) والحرية لا تحتاج إلى تعريف فهي مرادفة للوجود نفسه والاتصال هو الذي يسمح للوجود بالانفتاح على الآخرين ، والتاريخ هو الذي يحدد الوجود الإنساني في مواقفه . والموقف ليس مجرد وجود في المكان بل هو وجود في الزمان أي موقف في الزمان



ج . مارتين

الابتدائية كما حذر من أن تكون غايتها قضاء الطالب منها وطره بقضاء الامتحان بعد حشو ذاكرته بالمعلومات . وقد دافع ياسبرز من حرية الجامعة بالقول وكانت له مواقف مشهورة في ذلك أونها موقفه من زميله جوميل الذي حاج إعادة تكوين الجيش الألماني ودعا إلى السلام لم محاولة زلزاله الأخطاء به من الجامعة . أصر ياسبرز على حرية الفكر في الجامعة والا فهذا يطاح به لدعوه للسلام والآخر لانه بالاحاد والثالث لانه بالشيوعية والرابع لدعوه للديموقراطية ، وليس لأحد داخل الجامعة أو خارجها محاكمة أستاذ على أفكاره وقد كان قانون الجامعات الألمانية في القرن التاسع عشر ينص على ألا يحاكم أستاذ الجامعة إلا أمام القضاء وطبقا لقانون العقوبات وحرية الفكر ليست جريمة بل هي أساس قيام الجامعات . يلتجئ ياسبرز إلى السلطات للدفاع عن زميله لأن في ذلك قضاء على حرمة الجامعة واستقلالها بل طالب أن تحكم الجامعة نفسها بنفسها .

وفي نفس الوقت يرى ياسبرز أن الجامعة إحدى مقاييس الحقيقة المطلقة ولذلك فهي تتحدى حدود الوطن لأن لها رسالة خالدة تمتد بها الحدود الإقليمية المصطنعة ولكنه كان يعنى بها جامعة غربية حارسة للتراث والتقاليد القربية لأن الغرب هو مثل الإنسانية وقد وضع هذا في كتاباته السياسية خاصة . لذلك رفض التوقيع على استنكار معاهدة خرساي (تأكيد حرية ألمانيا في الحرب المالية الأولى وقدانها كثيرا من أراضيها في أوروبا) بعد أن انتخب عضوا في مجلس الجامعة . لأن الجامعة لديه لها مهمة تمتد حدود الوطن وليست جامعة ألمانية

في الحقيقة دين مقنع وملا هو معنى « فلسفة الوجود » (وهو عنوان المحاضرات الثلاثة التي نشرها سنة ١٩٣٧) .

أستاذ الجامعة

ياسبرز هو أيضا أستاذ الجامعة كتب عن الجامعة ومحتجها في مناسبات عديدة . فكتب سنة ١٩٢٢ « فكرة الجامعة » وأعاد كتابتها من جديد سنة ١٩٤٦ لم كتب من « تجديد الجامعة » أو كما نقول في أيامنا هذه « تطوير الجامعة » كما كتب من « الشعب والجامعة » وقد كتب ذلك كله لتوضيح رسالة الجامعة الأساسية وهي حرية الفكر واستقلالها عن السلطة مثلا في حرية الجامعة واستقلالها من الدولة فالجامعة تتكون أساسا من الطالب والأستاذ كطرفين وحرية الفكر هي العلاقة بين هذين الطرفين وذلك بالانتماء إلى التقاء الأجيال الماضية بالأجيال الحاضرة ، ولذلك فالجامعة هي تراثها وتقاليدها وفكرها . وكثيرا ما يتحول الطلبة إلى أعداد تتركز تنقسم الجديدة والشعور بالأهمية والمسؤولية على التراث العلمي وكثيرا ما تقضى على حرياتهم الفكرية والسياسية من داخل الجامعة أو من خارجها أو من الداخل والخارج على السواء أي عندما يتحول الأساتذة إلى ملقنين ويقفون على دوح الابتكار والخلق ويلعبون للمحافظة والكونترول ويكونون أبواقا للسلطة « ويصغر الأستاذ أفتية من يطعونه الخبز » (سيرة ذاتية فلسفية من ١٩٠٢) . يحذر ياسبرز إذن من تحول الجامعة إلى معرسة والدراسات العليا إلى المرحلة

هذا الاتصال وهي نفس المحاولة التي قام بها كاسير في فلسفة الصور الرمزية ولا يمنع هذا النكر أن يؤدي إلى وحدة في النهاية بفعل المفارقة .

٢ - يتطلب الاتصال أن يكون العقل واعياً بذاته أي أن يكون عالماً بمقولته ومناهجه منذ بدأ في التفكير حتى الوصول إلى النتائج ، وهذا ما يجعل الفيلسوف سيد أفكاره .

٣ - ليس التفكير هو الانكباب على الموضوعات أو الانغلاق على الذات بل تعدي هذا القسم بين الذات والموضوع ، وبالتالي إلغاء تصور المكان المحدود ووضع المكان الشامل الذي يحتوي على الوقائع والجواهر والماهيات والأفكار والمقولات .. الخ .

٤ - شحقت الفكر الموضوعي بقدر ما يحقق ذاته بذاته وينشأه الخاص ويمكن إدراك ضرورته بالعمليات العقلية نفسها . مهمة المنطق الفلسفي إذن هي توضيح اتساق الفكر مع نفسه إساءه من المبادئ العقلية المروفة (عدم التناقض ، السالب الرغوى ، الملة الكافية ، حصول الحاصل أو الدور) أما المشاكل التي تستعصى على الحل العقلي عندما يحاول الفكر الاعلاء نحو المطلق والاتصال باللانهاي تكون مهمة المنطق الفلسفي حينئذ بيان عدم كفاية العقل بخرقه قوانين الفكر ووعوده في التناقض والدور وبالتالي اكتشاف عالم آخر ! وهنا تصعب مشكلة الاتصال ولا يحاول المنطق الفلسفي فرض أي معرفة لها .

٥ - تنكسر العقلانية أخيراً وتتكشف نحو عالم مطلق ويتم هذا التمشق بالعقل نفسه الذي يتعدى حدود الذهن دون أن يفقده وبالتالي يظهر عالم العقل المخالف لعالم الذهن أي العقل المنطقي كما قال كانت من قبل ، ويتم الفكر حينئذ بالصفاء الميتافيزيقي . وواضح أن المنطق الفلسفي يرمز في النهاية إلى جعل الفلسفة مقدمة للإيمان كما ذال كانت من قبل « كان إلزاماً على عدم المعرفة لافساح المجال للإيمان » وبالتالي لا يخلف الفلسفة بأجزائها الثلاثة التي تهدف إلى الوصول إلى المفارقة عن المنطق الفلسفي في جزئه الأول الذي يهدف أيضاً إلى نفس الشيء .

لم يصدر ياسبرز إلا الجزء الأول عن الحقيقة وربطها بالواحد . وقد أراد تخصيص الجزء الثاني المقولات التي تفكر من خلالها ، والسالب للمناهج التي تتم من خلالها العمليات العقلية والرابع عن نظريات العلم ولكن لم تعرج هذه الأجزاء الثلاثة على جد علمنا وربما ينشر ما تم منها من قريب بعد وفاة الفيلسوف .

اللاهوتي المؤمن

لم يكن ياسبرز في حياته الشخصية متحمساً للطقوس الدينية . ومنذ صباه كان قليل الاتصال بالكنيسة وقد ارت في التربية الدينية في المدرسة خاصة الروايات والأساطير من الجنة والنار والمسيح . وفي طقس تسميت المماد أراد ترك

فيس كالكثنية لا تعني إلا بالأمور الخالدة أو لان مهادة خرسا ليست من اختصاص الجامعة أو لان الجامعة ليس لها من السلطة ما تستطيع به أن تقوم بهذه المهمة ! فإذا كان ياسبرز قد دعا إلى استقلال الجامعة بالنسبة للسلطات فإنه دعا أيضاً إلى عدم تدخل الجامعة في شؤون السياسة وإلى ذلك قضاء على رسالة الجامعة في الحرم على الاستقلال الوطني فالجامعة لها رسالتها العلمية والوطنية كما هو الحال في النظم الاشتراكية . وعندما صاح ياسبرز ذات مرة : « لقد ماتت حرية الجامعة ولم يعد أحد يعزى ما هي » ، سآترك النضال وانقرغ كلية للفلسفة « صاحب فيه زوجته ذائلة « هل أصيب جناحك بالشلل ؟ » .

المنطقي الفيلسوف

بعد أن نشر ياسبرز سنة ١٩٣١/٣٢ « الفلسفة » بأجزائها الثلاثة انتقل بعد ذلك إلى مرحلة « المنطق الفلسفي » ولم ينشر منه إلا الجزء الأول « عن الحقيقة » سنة ١٩٤٧ . فإذا كان موضوع بلابية الفلسفة هو الطول فال موضوع المنطق الفلسفي هو الاتصال ويبنى به وسائل التعبير التي يستعملها الفيلسوف عن الحقيقة بطريق غير مباشر وذلك على عكس العالم الذي يستطيع أن يبرر عن حقائقه بوضوح وطريق مباشر . وقد خرج المنطق الفلسفي من محاضرات ياسبرز في الجامعة من المذاهب الفلسفية أو الفلسفة كمدب وفيها يفرس مقولات الفلسفة ومناهجها . بدأ ياسبرز من الممارس المروف في العلوم الإنسانية بين التفسي Explication والفهم Comprehension ، فالتفسير يحاول إرجاع الظاهرة إلى أصولها الأولى ونشأتها وحوايلها المادية على ما يقول هوسرل ، والفهم يحاول أن يدرك الظاهرة تفكر بصرف النظر من هذه الحوامل أو كما يقول هوسرل إدراكها كماهيات مستقلة . ثم خرج ياسبرز بمفهوم جديد وهو مفهوم الشامل L'englobant ١ وقد تحدث عنه لأول مرة في محاضرات لاهما سنة ١٩٣٥ في جامعة جرونينج هولندا) ويقصد به أن الحقيقة ليست من جانب الذات وحدها كما ظن الثائرون التقليديون كما أنها ليست من جانب الموضوع وحده كما ظن الوافزيون بل هي وحدة الذات والموضوع في الشامل وهو ما حاوله هوسرل من قبل في حديثه عن القصد المتباين الذي تحقق فيه وحدة الذات Cogito والموضوع Cogitatum ، فالذات الصارفة noëse وموضوع المعرفة noém كلاهما وجبان لشيء واحد وهو الشعور . وإبداء من هذه الفكرة الأساسية أمام ياسبرز منطقة الفلسفي على المبادئ الخمس الآتية :

١ - لا توجد حقيقة كلية ضخمة بل مجموعة من الحقائق تظهر في صور عدة على فترات التاريخ بحيث يتعارف البشر من خلال هذا النكر ، ومهمة المنطق الفلسفي لتحقيق وسائل



١ . كاسير

وكل منهم والعه الاجتماعي ، ولا رأى أخيراً أن فلسفته
ان هي الامتعة للايمان بدأ يفكر في الايمان الفلسفي وهو
الائق بالجامعة . ولا كانت الفلسفة لا تقوم على ايمان
بكنيسة ، كما انها ليست تصورا علميا للعالم بل تفكير من
طراز افلاطون وكانط دون واقع اجتماعي لان الفلسفة كما
تصورها ياسبرز لا تخطط للعالم ، اصبح الايمان الفلسفي
احدى مقولات الفلسفة داخلا في مشكلة الاتصال . ومادام
الانسان محتاجا الى الايمان في فكره اصبح ربط الدين
بالفلسفة احد الاسس الجامعية ويحق لتلك اللاهوت التوسع
في نشاطها حتى تغطي العلم قوة وحياة ! ويصبح العلم
حينئذ ميدان تطبيق الفلسفة المؤمنة وللايمان الفلسفي .
صحيح أن الايمان الفلسفي ليس له اية صياغة لاهوتية
مغلدية بل ايمان كل فرد بنفسه لا يحتاج فيه الى فسيح
او الى كتاب او الى تعليم بل يحتاج الى التراث الفلسفي
القريب ولكنه في الحقيقة هو الايمان التقليدي المصاغ
باحدى صيغ العصر الوسيط المتأخر عند توما الاكويني. وقد
عبر ياسبرز عن انكاره هذه سنة ١٩٢٧ في كتابه « الايمان
الفلسفي » La Foi philosophique . يضع فيه مقولة
اللامتعول ويجعلها من وظائف الايمان كما تفعل
الكنيسة ويجعلها مبادئ الايمان ثلاثة :
وجود الله ومطلب المطلق وزوال العالم ، وهي مبادئ
الايمان اللاهوتي المرفوع وجود الله وظهور النفس وخلق العالم
بل يقلل ياسبرز الايمان الكنتي نفسه بكل محتواه من جسد
وخلص وفداء ويضرب فلسفته خارجة عن التراث الكنتي!
وفي هذا الوقت ايضا أصدر كتابه « المدخل الى الفلسفة »
La introduction à la philosophie (مكون من اثني عشر
حديثا لقائه ياسبرز في اذاعة بازل) يؤكد
فيه الايمان بالله بلا براهمين والمطلب نحو المطلق
ويبنى فيه الايمان على غرس : **وجود الله ،**
ومطلب المطلق ، وفناء الانسان ونقصه ، والالتزام
بطاعة الاوامر ، وفناء العالم . ولا عجب أن يصبح ياسبرز
عميدا للايمان في التراث الغربي المعاصر يحتمي به اللاهوتيون
ويجعلونه دوما ضد كل حركات التجديد الديني وكل
الانجازات العلمية فيدراسات الكتب القديمة (بولتمان مثلا)
كما يحتمي انصار الانظمة الغربية ويتخلون دوما لمهاجمة
الانظمة الاشتراكية .

مؤرخ الفلسفة :

حاول كثير من الفلاسفة التاريخ للفلسفة ، حاول ذلك
ارسطو قديما وهيجل حديثا وديسل وبريه في العصر الحاضر .
وقد ساعد ياسبرز على ذلك تدريسه بالجامعة ومحاضراته
عن الفلسفة الحديثة من كانط حتى اليوم خاصة كيركجارد
ونيتشه وفي المصور الوسطى منذ اوغسطين وتوما الاكويني
ومارين لوتر وكذلك في الفلسفة اليونانية خاصة عند افلاطون
بل تعدى ياسبرز حدود الفلسفة الغربية ودرس الفلسفة
الهندية والصينية (ولم يدرس الفلسفة الاسلامية ولم يشر
الى الحضارة الاسلامية في العصر الوسيط) وقد نشر من
من دراساته هذه نيتشه سنة ١٩٢٦ ، « وديكات

الكنيسة احترامها للحقيقة ولكن والده نصحه بالبقاء حرما
على المسؤولية الجماعية قائلا « **وافقك معك على ان جانيا**
كثيرا من الكذب موجود في الكنيسة » (سيرة ذاتية فلسفية
ص ١٧١) كما نصحه بالا يتركها الا وهو في سن الشبيخوة
وهو ما فعله والده بالفعل لان الكنيسة تغطي نفسها حق
الادانة (ادانت الكنيسة وقتئذ انتحار شاب ورفضت
دفنه) . ولكن ياسبرز لم يتركها في الفكر بل ظل محترما
لها ولكل المؤسسات الدينية .

ولم يهتم ياسبرز باللاهوت حتى الحرب العالمية الاولى
لان لم يكن ميدانا فلسفيا علميا ولكنه رأى فيه مظهرا
للسلوك العملي وهو الايمان الاخلاقي المرفوع عند
البروتستانت . ولكن في الحقيقة كانت محاضرات ياسبرز
في الميتافيزيقا (الانفتاح نحو المطلق) لاهوتا مقننا ترفض
اللاهوتيين حتى ان احدهم شد على يده بعد احدى المحاضرات
واعلى اذنه معه لأن لا فرق بين ميتافيزيقا ياسبرز
ولاهوت الراهب . ومنذ ذلك الحين اعتبر ياسبرز الكنيسة
واللاهوت موضوعات فلسفية (مع عدم اعتراف الكنيسة
باستقلال الفلسفة) بل وآثر ان يضم الدين داخل الفلسفة ،
فالفلسفة في رأيه سابقة على الدين وتالية له . لم يهاجم
الكنيسة واللاهوت كما فعل المفكرون الاحرار ، واراد
الانتساب الى جماعة تعتمد على التراث والتاريخ الغربي وقد
رأى ذلك قائما في الكنيسة . وبدأ في العناية باللاهوت
حتى انه تعرض سنة ١٩١٦ في محاضراته له . علم النفس
الديني الى موضوع اللاهوت واخذ لاهوت هارتنسن
(عدو كيركجارد) نقطة تطبيق له لتفسير اللاهوت على
اساس نفسي . ورأى ان الايمان فعل من افعال التقليد
على حد قول كيركجارد اجابة على من سألته لم ينتقد
« لأن ابي قال لي ذلك » .

وفي احد المؤتمرات الدولية في جنيف وجد نفسه محصورا
بين ايمان الكاثوليك وايمان البروتستانت واما الشيوعيين

سنة ١٩٢٨ وتُنشئة والمسيحية سنة ١٩٤٦
وقد أراد ياسبرز كتابه التاريخ الشامل للفلسفة
تحقيق الاتصال أو الميثاق في حوار ، **فهمه الفيلسوف هو**
ايجاد هذا الاتصال في فترات التاريخ التي يحدث فيها التسمم
والانقطاع ، ويستطيع الفيلسوف المؤرخ أن يقوم بذلك لأنه
هو الذي يعطي التاريخ وحدته ولا تحول الى التاريخ المعروف
في القوائم ودوائر المعارف لجميع المعلومات بواسطة عدد
غير من الباحثين . ويسمى ياسبرز مهمته هذه تمثيل التراث
أو إعادة بناء التراث القديم على أساس من حدس الفيلسوف
الحديث . ولا يعنى تاريخ الفلسفة إلا بما هو عظيم وفريد
بين الفلسفة ويتم ادراك ذلك من خلال دراسة النصوص
نفسا وذلك بالفاء نظرة شاملة على التاريخ دون استبعاد
العوامل اللامرئية ويتم ذلك كله بالوعي بمشاكل العصر .
وتكون مهمة تاريخ الفلسفة هي اعطاء نظرة تاريخية موضوعية
على المذاهب الفلسفية ومعرفة تولد بعضها عن البعض الآخر
والاستفادة منها في الحياة العملية وفي الحركة « **الروحية** » .
تاريخ الفلسفة كما يعنيه ياسبرز تاريخ للعظمة فالعظمة هي
جوهر التاريخ تمكس جوهره وتعرف بكشفها للوجود الانساني
تاريخ الفلسفة إذن هو تفكير على العظمة ولا تعنى العظمة
تاليه الرجال بل الاتصال بالافراد ولكن بالافراد والمظام .
وتبدو العظمة في الفلسفة أكثر مما تبدو في النفس أو في
الملم لأن الفلسفة هم الشعراء والفنانون . ويمكن التعرف
على العظمة بمقاييس **خارجية** : حفظ الأعمال وأثرها في
الإنسانية **وبمقاييس داخلية** : تمديها حدود الزمان وأصلتها
واستغلالها **وبمقاييس موضوعية** : طامعها المنطقي
ومساعدتها لنا في معرفة الموقف الإنساني وتثريها
للواقع ..

ولكن كيف يتم اختيار الفلسفة المظام ووضعهم في
مجموعات ؟ لقد حاول التاريخ نفسه أن يقوم بذلك من قبل
فهناك محاولات المصور القديمة (**ديوجين اللايرتي**) ومحاولات
المصور الوسطى (**دانتي**) ومحاولات المصور الحديثة مع
اختلاف وجهات النظر . ويمكن الاتجاه الى الأفراد أو الى
الفترات الحضارية أو الى أسئلة الجامعات لحسن الاختيار
على أن الفلسفة كليم يعيشون في ملكة خالدة من السهل
التعرف عليهم . وقد قسم ياسبرز الفلسفة المظام الى
مجموعات ثلاث :

المجموعة الأولى : الفلاسفة الذين تحدثوا وعاشوا على
مستوى الإنسان وهم سقراط ، بودا ، كونفوشيوس ، المسيح .

المجموعة الثانية : الفلاسفة الذين أسسوا الفلسفة
والذين يتولد عنهم الفلاسفة وهم أربع فرق ...

(أ) **الفكر الكبار الثلاثة :** افلاطون ، أرسطو ، كانط .

(ب) **الفكر الأصم منذ البداية** عند انكسما لنفوس

وهرفيلطس وإبراميدس ومبيلوزا وأرمهاسات الشياطينا
في تصورات كونية عند كينوفان ، أمبادقليس ،
ديموقريطس ، يوزيلونيوس وجيردانو برونو ، أو في
بؤى سوفية عند أوبينين ويعقوب وبهيم وشلنج أو في
مذاهب عند هوبز ولنتزن وتيتشه .

(جـ) **المجددون والموظفون الذين يتقون مثل أيبلاز**
ديكاتر ، هيوم أو الذين يوظفون فحسب مثل بسكال ،
لسنج ، كيركجارد ، نيتشه ..

(د) **أصحاب المذاهب المنظمة مثل أرسطو،توما الأكويني،**
هيكل ، سنكرا ، فوسو ..

المجموعة الثالثة : وتنقسم الى **ثمان طرق :** الفلاسفة
الذين يلمسون الشعر مثل دانتي ، شكسبير ، جوته ،
فلاسفة البحث العلمى الرياضى أو البيولوجى مثل كيبلر ،
جاليليو ، دارون ، فون بار ، أينشتين ، أو المؤرخون
مثل واتفك ، بوركهات ، ماكس فيبر .

٣ - **فلاسفة السياسة :** ميكافيللى ، توماس مور ،
لوك ، منتسكيو ، بيرك ، توكفيل . أو النقد السياسى
مثل روسو ، ماركس ..

٤ - **فلاسفة الحضارة والنقد الأدبى :** سبيرون ،
اراسم ، فولتر (في الإنسانيات) ، شافنبري ، فيكو ،
هامان (في الحضارة) ، هردر ، شيلر ، هومبولت
(الانسانيات بالثنى اللاتنى) . بيكون ، بيل ، شوبنهاور ،
هاينى (النقد) .

٥ - **فلاسفة الحكمة والحياة :** ابينكتيتوس ، بويس
(الملة والملو) سنيجا ، تشوانج تس (حكمة) أبيقور ،
لوكريس (الطمانينة دون علو) . مونتني (استقلال وشك) .

٦ - **فلاسفة العمل :** اخناون ، أسوكا ، مارك أوريل ،
فرويد الأكبر (رجال الدولة) فرنسو الأسيسى (رهبان) ،
هيجوقراط ، باراسيلز (حرفيون) .

٧ - **فلاسفة اللاهوت :** متى ، منزبوس ، بولس ،
ترتيليان ، مالبرتش ، بركلى ...

٨ - **أسئلة الفلسفة :** أبرقلوس ، سكوت أربينج ،
فولت اردمان .

وقد أقام ياسبرز هذا التصنيف على أساس حدسي دون
استنباط عقلى ، وقد راعى اختيار الكبار واستقاط الصغار
ولم يدرس ياسبرز الفلاسفة كلا على حدة بل قرن بينهم .
وقد أخذ على تاريخ الفلسفة عند ياسبرز أنه يفتد من
التاريخ الموضوعى والحرفة الموضوعية وفصله عن روح المصور
التي تكنت فيها الفلسفات وعدم مراعاة الفروق بين
الفلسفات الغربية والشرقية (الهند والصين) واستقاط
عامة الناس من حسابيه وعدم مراعاة العدالة في الاختيار

للإنسان في العالم وهو ما سماه الوجوديون بعد ذلك « **الوجود في العالم** » .

٥ - وضع المعرفة في التاريخ والشعور بأحداث العصر والتميز في مراحل التاريخ بين الأصل والكمال التقليدي والأزمة والفترة الانتقالية والفترة الحافظة فكثيرا ما يكون التاريخ مودا على يده : هيجل يعود الى ما قبل سقراط وكانط يعود الى أخلاق أرسطو ، وسبينوزا يعود الى لاوتسي ، الجديد في العصر الحاضر هو العلم والتكنولوجيا ولكن ياسبرز أراد للفلسفة سادقة في المجتمعات المتطورة فلما أصبح كثير من المثاليين الذين يودون أرجاع العلم الى حظيرة الفلسفة ..

٦ - الحرص على النظرة الشاملة للكون ورفض تقسيم الدهن للإنساني الى طوايق متخصصة ومن لم كانت الفلسفة هي الحارسة لهذا النسيول وقد ظهرت هذه الدعوة منذ برجسون في تقده لروح التخصص الملى في العصر الحاضر وان كانت هذه الدعوة سادقة في المجتمعات المتطورة فلما لا تصدق على المجتمعات النامية التي تعاني من روح الشمول وتحتاج الى روح التخصص .

٧ - رفض المذاهب الخلقية لأن الفكر لا يتقدم الا بفتحها على تجارب جديدة ويتم ذلك بالرجوع الى امكانيات العقل نفسه كما فعل كانط من قبل في الفلسفة النقدية وهو ما يود ياسبرز الانتهاء اليه أيضا . وكانت « الفلسفة » بأجزائها الثلاثة مذاهب مفتوحة يعطى امكانيات مطلقة للاتصال وقد ادى الانفتاح عند ياسبرز الى الطو وجعل الفلسفة هي الانفتاح نحو المطلق الديني .

٨ - تعاضى الوقوع في أسلوب العرض المحل وبينى أسلوب يجعل بالوشوح المنطقي والوجودي معا وهو الذي يستطيع أن يمر من الشامل ويحقق الاتصال وبالتالي يمكن قراءة تاريخ الفلسفة من فيلسوف .

٩ - تعاضى اعطاء نظريات جاهزة او حقائق مسبقة بل اثارة ذهن القراء وفي نفس الوقت عدم التخلي عن الموضوعية حتى يتعلم القارئ الفكر والحياة معا ، فالحقيقة لم توضع الى الأبد وليس لها قوانين مسبورة منذ الأول بل هي استكشاف الذات عالمها وهو ما سماه في الجزء الأول من « الفلسفة » « **الاستكشاف الفلسفي للعالم** » ، ولكن ظهرت هذه الحقيقة بعد ذلك من خلال الإيمان الفلسفي فما رفضه ياسبرز حكمه قبلي انتهى اليه بالإيمان الفلسفي وهو لا يبعد كثيرا من الإيمان الديني التقليدي ..

هنا هو كارل ياسبرز كما تحدث عن نفسه في موضوعية ثامة تصاه لنا العالم الفلسفي منذ شهرين فحضرنا بوفاته فيلسوفا كبيرا .

حسن حنفي

والتعجب للعلامة على حساب التاريخ . ويدافع ياسبرز عن ذلك بأن مقاييسه كان أعمال الفلاسفة وشخصياتهم واعطاء فكرهم أكبر قدر ممكن من الإنساع دون الانتصار على تفسيره تفسيراً نفسياً أو اجتماعياً مع اعطاء أهمية قصوى للاستثناء التاريخي (مثل كيركجارد ونيش) ..

ولسوء الحظ لم ينشر ياسبرز الا المجموعة الأولى جزوا صفيرا من المجموعة الثانية سنة ١٩٥٦ بعنوان « الفلسفة الكبرى Les Grands Philosophes » ولعل فيما ترك لنا من مخطوطات ابحاثها للأجزاء الباقية .

وحدة الفكر :

بالرغم من هذه الجوانب المتعددة عند فيلسوف الوجود والراحل التي مر بها فان هناك عناصر دائمة في فلسفته وفي حياته خاصة وأنه نعم بحياة هادئة لا اثر فيها للهزات الانتمائية العنيفة (مثل كيركجارد ونيش) . وبفضل زوجته التي وفرت له الهدوء المطلوب مع أنه عاش فترة الحكم النازي التي كانت كئيبة بأحداث هذه الهزات وأهم هذه النواهي كانت :

١ - يشعر الإنسان بنفسه في المواقف الحدية (وهو ما سماه الوجوديون بعد ذلك « **المواقف** ») وحياة الإنسان هي محاولات للنجاح والفشل (وهو ما سماه الوجوديون بعد ذلك « **المشروع** ») وقد شعر ياسبرز بهذا الموقف عندما جعل من الاتصال مشكلته الأساسية لأنها كانت تعبيراً عن رغبته في الاتصال بالفلسفة الكبار (وهو الطبيب) أو في الاتصال بالآخرين (وهو المريض الضعيف الخامل الانموالي التدين الخلقي التطهر) .

٢ - الحوار المستمر بين كيار الأموات وقد اختفى أثر كانط وكيركجارد في آن واحد ليقيم فلسفة العقل والوجود أي أنه ماد الى مشكلة هيكل التقليدية في تحويل العقل الى وجود أو الوجود الى عقل بعد أن أعطاها ياسبرز بعددها الانساني اللاموس .

٣ - انتفاء اثر نواذر الفلاسفة وهم الذين أعطوا فلسفة انسانية يفهمها العامة قبل الخاصة أي فلسفة تجمع بين الحب والعقل ، بين المسيح وكانط أي أن ياسبرز لم يمزج من مشكلة الإيمان التقليدي في العصر الوسيط وفي المصور الحديثة ..

٤ - البحث عن فكر شامل يسمح بالاتصال وليس المعرفة المطلقة الصادقة في كل زمان ومكان وفي نفس الوقت الشعور بشققات الواقع في الشر والتناقض وهو الدافع لنشأة كثير من الفلسفات الوجودية المعاصرة خاصة عند ساتر وشعوره بوجود الشر الجليدي ضد تفاؤل برنشتينج ، ولكي إيمان ياسبرز جعل أقرب الى التفاؤل منه الى التشاؤم وجعله أقرب الى لينتزن منه الى ساتر . ولكنه أراد اكتشاف طريق



حكاياتكرو



من

فلاسفة

التربية

الماركسية

سعيد إسماعيل علي



د . هاريس

إن البلاشفة لم يقدروا يوطرون
كاسترم حتى استخدموا قوة التربية
كاملة، للاعتفاظ بالحالة القائمة،
وقصد ، بل لتغيير مجرى التاريخ،
وشخصية الإنسان .

اشهر كتبها (اى التربية) المعتمد عليها في
مدارسهم وعولت منها في تربيته على كتاب لأحد
علمائها الأفاضل شومان الألمانى لشموله وحسن
تربيته . . . » وكذلك بالنسبة لكتاب « التربية
الأخلاقية » الذى قام بتأليفه « أبادير حكيم » ،
فقد أشار في مقدمة كتابه الى أنه زار بعض
البلدان الأوربية واستفاد بما فيها من فكر تربوى
مما انعكس على آرائه في الكتاب ، وهذا ما نلمسه
بوضوح بالنسبة لشيوع كثير من الأفكار
والاتجاهات والنظريات التى نادى بها هرباوت
وبستاوتزى وسبشر ودوسو .

فلما برزت الولايات المتحدة على مسرح
السياسة العالمية بقوة ضخمة بعد الحرب
العالمية الأولى انعكس ذلك أيضا على مصادر
العقل والترجمة في الفكر التربوى في مصر ،
وخاصة وقد واكب ذلك انشاء معهد التربية
سنة ١٩٢٩ ، اذ وجه اغلب مضاياه الى الولايات
المتحدة واستمر في ذلك الى أوائل الستينات
حتى رأتها الجبهة الكبرى من اساتذة التربية
والمسؤولين من أجهزة التعليم منذ ذلك الوقت
حتى الآن يتشبهون الى حد كبير لأفكار جون دوى
وتلاميذه مثل كلوتنس وكلياتريك وداشسبورن
وتشابلز وغيرهم .

« إذا كان النقل وكانت الترجمة من الأشياء
المطلوبة والمحدودة في مراحل التطور الأولى بصفة
خاصة حيث أنهما يساعدان على أن تأخذ الثقافة
الوليدة من الجرامات ما يعينها على النمو والتطور،
الا أنها قد تشكل بعد ذلك قيادا على حركة

المستقرىء لحركة الفكر التربوى في مصر منذ
بداية القرن التاسع عشر ، سيلمس تلك الحقيقة
التي لم يسلم من شهودها مجتمع من المجتمعات
في اطوار تقدمه الأولى ، وهي اعتماد فروع
الثقافة المتخلفة فيه على النقل والترجمة عن
مثيلاتها من مجتمعات أخرى قطعت شوطا كبيرا
في مصادر التقدم والرفق .

ومن هنا كان اعتماد المؤلفات التربوية في
مصر على الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر
وأوائل القرن العشرين .

وكما كان الفكر التربوى كغيره من صوره
الفكر الأخرى يرتبط بالاطار الحضارى الذى
يعيش فيه ، فقد ارتبطت بينابيع التي كان
الفكر التربوى يستقى منها ما يتزود به بما كان
لبلدانها من قوى سياسية ومركز حضارى .
ولما كانت كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا هى
أهم القوى السياسية والحضارية في ذلك الوقت
فقد اعتمد الفكر التربوى على ثقافتها في النقل
عنها والاستعارة منها ونلمس في شيوع الثقافة
الفرنسية فيما كتبه الشيخ ولاء الطهطاوى في
« المرشد الأمين للبنات والبنين » . ونلمس ذلك
أيضا في شيوع الثقافة الألمانية فيما كتبه الشيخ
حسن توفيق ، وهو أحد مريننا في أواخر القرن
التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، اذ يعترف
بنفسه في مقدمة كتابه « البيداغوجيا » بأنه بعد
أن جال في البلاد الألمانية وخاصة في برلين ولس
ما كانت عليه التربية فيها من تقدم وضع هذا
الكتاب حيث « استخدمت في ترجمة مواضعه

فشلا ذريعا مثبتا بذلك جموح ما نادى به من أفكار فلسفية ، ومؤكدا أن النظريات الفلسفية لا تحمل مصباحا كصباح علاء الدين السحري ، فتجد ما تنشئه بالفكر في القيم حاضرا بين يديها. فإذا كانت العلوم في الفنون الآلية عيسارة عن أساليب الأشياء ابتقاء استخدام قواها لأهداف معينة ، فكذلك الفلسفة في فنون التربية تستطيع استنباط الوسائل لاستخدام قوى البشر وفانا لما يوجه التفكير الجدى في الحياة ، **والتربية حينئذ - كما قلنا - هي المختبر الذى تتجسم فيه الأفكار الفلسفية وتمتحن .** ومن هنا كان اصرار فيلسوف مثل جون ديوى ، عندما طلب اليه أن يرأس قسم الفلسفة بجامعة شيكاغو على أنه لا يستطيع أن يقبل ذلك إلا إذا ضم اليه قسم التربية كذلك حتى يمكن أن يجد لأفكاره واقعا يريه ما هو عليه من صواب أو خطأ .

وإذا كان هناك العديد من الصوامل التى يمكن الإشارة إليها مما ساعد على نجاح الثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتى وصمودها واستمرارها ، فإنا لا نكون قد جاتنا الصواب إذا قلنا أن من أهم هذه الصوامل ، إيمان قادة هذه الثورة إيمانا وثيقا بضرورة أن يكون لكل فلسفة يراد لها أن تؤثر في الحياة تربية تحيلها من معن في أبعقة الفلاسفة الى قوة في نفوس الناس ، وضرورة أن يكون لكل تربية فلسفة اجتماعية واقتصادية توجهها وتثير لها الطريق في تضاعيف العقول والقلوب .

ومن الأدلة الطريفة على اهتمام السوفيت بالتربية والتعليم ، ما نشاهده في الاحتفال بذكرى الثورة البلشفية ، إذ نرى اللجنة المركزية تعد لهذا الحادث الجلل تيسرا طويلا من الأقوال ، المأثورة تلفت بها الأنظار الى أهم الواجبات التى تواجه البلاد . وأنا لنجد على الدوام عددا كبيرا من هذه الأقوال المأثورة خاصة بعمل المدارس ، وها هي ذى بعض الأقوال المقتبسة مما أذيع في عام ١٩٥٥ :

« أيها المعلمون : أرفعوا مستوى تعليم الأطفال وتربيتهم ! واغرسوا في التلاميذ روح الحب والإخلاص لبلادنا السوفيتية العزيرة ، وروح المودة بين الشعوب ، وأعدوا منهم مواطنين في المجتمع الاشتراكي وبنائين نشيطين للشيوعية ، مكتملى النماء ، مثقفين مجدين ! »

« أيها الفتيان والفتيات ، يا شباب الاتحاد السوفيتى الأجداد ، اשתركوا بنشاط أعظم في أعمال الإنشاء الاقتصادية والثقافية وفي كل نواحي حياة البلاد الثقافية والسياسية ، أيقنوا

التطور نفسها إذا استمرت فترة أطول وتمت على غير أسس وبدون توجيه أو فلسفة واضحة تجعل قيم المجتمع هي المحك الرئيسى الذى على أساسه تختار الأفكار والاتجاهات والآراء المتقولة ، وكذلك إذا لم تتكيف هذه الأفكار والاتجاهات والآراء بالطريقة التى لا تجعلها أجساما غريبة في جسم الثقافة المتقولة إليها . **والخطر الآخر هو الاعتماد على متبع واحد كالولايات المتحدة لأن ذلك ، فضلا عما يؤدي اليه من غش البصر عما يكون في المجتمعات الأخرى من تجارب وفلسفات قد نستفيد منها ونحتوى على الأفكار وآراء قد تناسب أيديولوجيتنا ،** نقول فضلا عن ذلك فانه يؤدي الى تبعية فكرية خطيرة تهدد كل محاولة للاستقلال السياسى ، لأنه إذا كان من الممكن أن يتم الاستقلال السياسى في غضون فترة قصيرة نسبيا ، فان الاستقلال الفكرى يحتاج الى وقت طويل لاتمامه .

وقد بدأت البلاد الآن بالفعل تترك خطورة هذا ، فرأينا بعض البعثات تتوجه الى الدول الاشتراكية ، وهى على قلتها ، إلا أنها تبشر بوقود تيار جديد كان الفكر التربوى في مصر مفتقرا اليه الى حد كبير خاصة بعد أن أخذت حركة التطور في الاتجاه صوب الاشتراكية مما يحتم علينا مراجعة الاتجاهات السائدة في الفكر التربوى لطرح ما لم يعد صالحا واستبقاء ما يصلح .

ومحاولة منا لتعريف القراء ببعض الاتجاهات التربوية في البلدان الاشتراكية نعرض لمربى سوفيتى كبير هو « **أنطون مكارنكو** » .

مفهوم التربية الماركسية

إن التربية التى أخذ مكارنكو على عاتقه المناداة بها والدعوة إليها ، أن هي إلا الاجراءات التنفذية للفلسفة الماركسية ، فإذا كان للماركسية تصورات معينة خاصة بمفهوم الطبيعة الانسانية ومعنى التربية والتعليم وعلاقة الفرد بالمجتمع ومفهوم العلم ، وغير ذلك من تصورات ، فقد كان على المربين الماركسيين أن يستنبطوا لتلك التطورات الوسائل الكفيلة بتجسيدها في دنيا الواقع .

والتربية بمثابة العمل الذى تختبر فيه صحة الأفكار ويمتحن فيها صديق الآراء ، **فالطالون - مثلا -** وإن كان قد أدرك خطورة التربية واحتفى بها فحاول أن يقيم في جمهوريته بناءا تربويا يكفل تحقيق المجتمع المثالى الذى يقوم وفقا للمبادئ والآراء الأفلاطونية إلا أن هذا التصور التربوى عندما حاول تطبيقه فشل

العقبات في سبيله عند أية نقطة من النقاط ، وعانت تقدمه زمنا طويلا ، فقدت الجماعة تراثها . غير أننا حين نتحدث عن الاتحاد السوفيتي انما نتحدث عن التربية في صورها النظامية وذلك ان البلاشفة لم يكادوا يوطدوا حكمهم حتى استخدموا قوة التربية كاملة لا للاحتفاظ بال حالة القائمة وقتئذ ، بل لتغيير مجرى التساريف وشخصية الإنسان .

ان تاريخ كل من الفلسفة والتربية يؤيد ذلك ويبرهن عليه ، فقد كان لكل عصر مربوه الذين لعبت نظرياتهم وأنشطتهم دورا كبيرا في التأثير على الفلسفة والتربية وطرق التعليم السائدة في تلك الفترة ، فكذا كان الأمر بالنسبة لما نادى به كل من **جون لوك** ، و**جان كونسكي** في القرن السابع عشر من آراء تربوية ، و**جان جاك روسو** في القرن الثامن عشر ، و**جوهان بستالوتزي** في اواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، و**جوهان هربارت** في القرن التاسع عشر .

وقد لعب المربي السوفيتي الكبير **مكارنكو** نفس الدور في النصف الأول من القرن العشرين فساعد على تطوير التربية السوفيتية وتطبيق الفلسفة الماركسية في ميدان التعليم . وقد جعله هذا من اعلام الفكر والتطبيق التربوي لا في داخل الاتحاد السوفيتي فحسب ، بل كذلك في خارجه ، وأصبحنا نجد بصمات فكره ونظرياته واضحة جلية في بلدان كثيرة وخاصة داخل المعسكر الاشتراكي . وليس ادل على ذلك من ان كتابه « **الطريق الى الحياة** » و « **كيف نتعلم لتعيش** » أصبح الاعتقاد بهما ملحوظا خارج الاتحاد السوفيتي ، وانضمما الى الينابيع الرئيسية التي يستمد الفكر والتطبيق التربوي منها أصوله ومبادئه .

وبعد كتابه « **مشكلات تربية المدرسة السوفيتية** » - فيما أعلم - الكتاب الوحيد الذي وصل من كتبه الينا هنا في مصر وهو خلاصة الخبرات والتجارب التربوية الواسعة التي مر بها مكارنكو مما أتاح له فرصة تضمينه كثيرا من الأفكار والنظريات ذات الشأن الكبير لصدورها عن الواقع الخبرى . وقد أصبح الآن « **الانجيل** » الذي يسير عليه المربون في الاتحاد السوفيتي . والكتاب - أصلا - يضم بين دفتيه سلسلة من المحاضرات كان مكارنكو قد القاها في أحد المحافل السوفيتية



ف . لينين

بعناد وإصرار جميع ما أثمرته العلوم والفنون التطبيقية في تقدمها ، وأجيدوا معرفة أساليب الإنتاج الصناعي والزراعي وتدرعوا بالثبات والمثابرة والشجاعة والكفاح من أجل انتصار قضية الشيوعية في بلادنا .

« يا أطفال المدارس ! اتقوا الممارف في عناد وإصرار وكونوا مجدين مؤدبين ، وأبدلوا الجهد لتنجحوا في دراساتهم » .

والحق ان منهج التعليم النظام الذي وضعه الحزب الشيوعي قد حشد جميع قوى التعليم النظامي أكثر مما حشدته أية دولة أخرى في التاريخ كله كي ينال بها أغراضه ويتقدم في أهدافه المستقلة البعيدة . ولم يكن يناقشها في ذلك الميدان خلال العصر الحديث إلا ألمانيا تحت حكم النازيين ، واليابان الامبراطورية تحت حكم الطبقة العسكرية . لكن الحكم النازي والعسكري الياباني لم يطل عهدهما حتى تبلغ برامجهما التعليمية حدود الكمال . وأن من الأمور الواضحة بطبيعة الحال ان كل مجتمع بشرى انما يحافظ على بقاءه خلال الأجيال المتعاقبة بفضل ما يتبعه من أساليب منظمة وغير منظمة في ميدان التربية والتعليم . فإذا ما قامت

فيها . أما بالنسبة لوقت فراغه هو وخاصة في عطلة الصيف ، فلم يكن يضيئه عابثا لاهيا ، أو على الأقل مستريحا من عناء العمل المتواصل طوال العام ، بل كان يداب على المزيد من القراءة والمزيد من ممارسة هوايته في الرسم ودراسة الموسيقى **لامانة العميق بأن الربى لا بد وأن يواكب تيار الحياة المتجدد** « أن كل لحظة تمر بنا لا تكرر ما سبقها من لحظات وإنما هي تحمل الجديد دائما ، ومن ثم فإننا عندما نربى لا بد وأن نضع هذه الحقيقة جيدا أمام أعيننا حتى يخرج الناشئون من بين أيدينا وهم أقدر على مواجهة الحياة ، ولن يتأتى ذلك إلا بأن يجدد المرء نفسه بصفة مستمرة لأن فاقد الشيء لا يعطيه !

وفي خريف سنة ١٩١٤ - وبعد خبرة تسع سنوات - التحق مكارنكو بمعهد بولتانا التربوي ، وأتاح له هذا المعهد أن يعنى قديما في طموحه وأعداد نفسه لأداء الرسالة التربوية الخطيرة بمزيد من القراءة والبحث في العلوم التربوية . **والحق أن الأعداد التربوي لم يكن يعني لديه الاقتصاد على العلوم التربوية فحسب، إذ كان يقضى الشعر ويكتب في القصة القصيرة .** ولا غرو في ذلك فالتربية - ربما دون أي علم آخر - من العلوم التي لا يمكن أن يقتصر المرء عليها فقط ، ولكنها تقوم على عدد آخر من العلوم والدراسات المختلفة ، حتى ليكن القول أنه إذا كان من المستحب في سائر العلوم والدراسات الأخرى أن يتوسع المشتغل بها رأسيا بالتمعق والاختصار على تخصص دقيق ، فإن الأمر ليس كذلك في التربية إذ يكون من المستحب فيها أن يتم التوسع أفقيا ، فكلما أحاط المرء علما بعدد كبير من الدراسات والعلوم المختلفة وخاصة الإنسانية ، أتاح له ذلك بصرا أنفذ وافقا أرحب وقدرته أعظم على معالجة المشكلات التربوية المختلفة .

وقد تخرج مكارنكو من معهد بولتانا بعد ثلاث سنوات ، أي في سنة ١٩١٧ ، فعاد إلى كريكوف ليعام في نفس المدرسة التي كان قد بدأ فيها منذ اثني عشر عاما .

وفي هذا العام قامت الثورة الاشتراكية ، وأخذ البلاشفة على أنفسهم إقامة دولة صناعية من الطراز الحديث في روسيا القديمة المتأخرة من الناحية الثقافية . وكان لينين يدرك كل الإدراك هذه المشكلة المستعصية ، وقد أكد في المؤتمر الثالث العام للحزب الشيوعي ضرورة « الأمام بالمعارف التي نشأت أنسيا التطوير البشري

في يناير سنة ١٩٢٨ . وبالنسبة للتربية السوفيتية المنزلية فإن هناك « محاضرات في تنشئة الأطفال » Lectures on the Upbringing of Children و « كتاب إلى الآباء والأمهات » Book for Parents . وهذا الكتابان - على صغرهما - يعدان من الكتب الفريدة في نوعهما في هذا الباب في الفكر التربوي في الاتحاد السوفيتي .

اتجاهات ثورية في التربية

ولد أنطون سيمونوفتش مكارنكو لعائلة من الطبقة العاملة في الثالث عشر من مارس سنة ١٨٨٨ ببلوبولي بخاركوف ، وكان والده رساما في إحدى ورش السكك الحديدية . وعلى الرغم مما كان يعيش فيه هذا الأب من ضنك وفاقة ، إلا أنه استطاع أن ينفق على تعليم ابنه في مدرسة المدينة ذات السنوات الست ، وكذلك لمدة عام لتابعة مقرر في التأهيل التربوي في نفس المدرسة . وقد بدأ مكارنكو مهنته التعليم في عام ١٩٠٥ وهو عام الثورة الروسية الأولى في كريكوف ، وهي ضاحية لكريمشوج (أوكرانيا) أما المواد التي كان يعلمها فقد كانت تقتصر في بداية الأمر على اللغة الروسية والرسم . وقد بدأت مواهبه التربوية في الظهور منذ أن بدأ يقف على قدميه في ميدان التربية والتعليم إذ كان يبذل جهودا ملموسة محاولا فيها أن يوفق الصلة بين الأسرة وبين المدرسة ليكسر بذلك حلقة الروتين المعروفة في التعليم المدرسي التقليدي .

كذلك ظهرت اتجاهاته الثورية بجلاء عندما ساعد عمال السكك الحديدية في سنوات الثورة (١٩٠٥ - ١٩٠٧) على عقد اجتماعاتهم في مبنى المدرسة ، وكذلك في المساهمة الإيجابية في أعداد وتوجيه مؤتمر لمعلمي المدارس التابعة للسكك الحديدية ، وقراءة كثير مما كان ينشره البلاشفة في الموضوعات - والمسائل السياسية الهامة .

وفي سنة ١٩١١ عين مكارنكو في المدرسة الابتدائية في محطة دولسكايا على بعد مائة كيلومتر من كريفادروج بأوكرانيا . وهنا تبذرت مواهبته في التنظيم بصورة أكثر وضوحا ، إذ استطاع أن يشرك التلاميذ في القيام بأنشطة متعددة وخاصة بعد انتهاء فترة الدراسة ، فيأخذهم مثلا في رحلات إلى موسكو وسلمان بطرسبرج وسيفا ستبول وغير ذلك من مدن . وكان حريصا على أن يبيت فيهم حب القراءة وحسن استغلال أوقات الفراغ ويقدم لهم عروضاً مسرحية مختلفة ويشجعهم على المشاركة

باجمعه لبنى الإنسان » وقال « **ان الانسان لا يستطيع ان يكون شيوعيا الا اذا اغنى عقله بمعرفة كل هذه الثروة التى ناهها الجنس البشرى** » .

ولا بد من وضع هذه المعارف بطبيعة الحال داخل اطار الماركسية - اللينينية ، ومن توجيه عناية خاصة الى ذلك الجزء من التراث البشرى الذى يشمل المعارف العملية والتطبيقية والعلوم والرياضيات - وهى ثمار الجهود التى بذلها الانسان لفهم قوى الطبيعة والسيطرة عليها - وقد وصف ستالين فى مؤتمر العمال عقد فى شهر فبراير من عام ١٩٢١ سياسة الواجب الذى تواجهه التربية السوفيتية فقال :

« وكان تاريخ روسيا يتكون فيما يتكون منه ، من الهزائم التى حاقّت بها على الدوام من جراء تأخرها » . ثم اخذ يعدد هذه الهزائم فقال « لقد هزمها خانات المغول ، لقد هزمها بكوات الأتراك ، لقد هزمها سادة الاقطاع السويديون ، لقد هزمها النبلاء اللتوانيون - البولنديون ، وهزمها الرأسماليون الانجليز ، والفرنسيون ، وهزمها البارونات اليابانيون ، لقد هزمها هؤلاء كلهم بسبب تأخرها : بسبب تأخرها الحربى ، وبسبب تأخرها الثقافى وبسبب تأخرها السياسى ، وبسبب تأخرها الصناعى ، وبسبب تأخرها الزراعى » . وحذر ستالين بقوله « اننا متأخرون ٥٠ - ١٠٠ سنة من البلدان الراقية ، واننا يجب ان نقطع هذا الشوط فى عشر سنين » و « انا سنقطع هذا ، والا قضى علينا » . وقد بدأ موقفه هذا بالعبارة الشهيرة التى قالها لينين « اما ان نلحق بالبلدان الرأسمالية الراقية ونتفوق عليها ، واما ان نهلك » ، وكان هذا من الواجبات العظمى التى عهد بها الى المعاهد التعليمية السوفيتية .

ومثلت هذه الظروف مناخا ملائما كان يحلم به مكارنكو ، اذ وضعه قسم التعليم العام على راس مدرسة بها ما يقرب من الف تلميذ متيحاً له بذلك ان يكون اول من يبنى افكار التربية الجديدة ويسهم بكل ما يملك من اجابية وفاعلية فى استغلالها لتحقيق آمال الثورة وبناء الانسان الجديد فى ذلك المجتمع الجديد .

من اجل ذلك نجد ان مكارنكو قد اندمج فى الريف لاعادة تشكيل المدرسة القديمة واقامة المدرسة الجديدة السوفيتية للطبقة العاملة واستطاع بهذه الطريقة ان يقيم كثيرا من المبادئ والاكتشاف موضع التطبيق الفعلى . وبالنظر الى الراى القائل بضرورة العمل على تدريب التلاميذ

على العمل الجماعى لما يتيح ذلك لهم من وحدة فى الفكر والوجدان ، فقد بذل مكارنكو جهدا كبيرا لتنظيم عمل التلاميذ بتقسيمهم الى فرق مختلفة . ولم يقتصر على ذلك ، بل بدأ فى انشاء فصول مسائية لمحو الامية بين العمال .

ولما عسر على مكارنكو ان يستمر فى اوجه نشاطه المتعددة الجوانب وخاصة بسبب ظروف الحرب العالمية ، فقد اضطر الى الانتقال الى بولتافا حيث شغل من سبتمبر سنة ١٩١٩ الى يونيو سنة ١٩٢٠ فى بناء المدرسة السوفيتية الجديدة .

وفى المؤتمر العام الثالث للكومسومول الذى انعقد فى موسكو سنة ١٩٢٠ تكلم لينين عما يمكن ان تقوم به جماعات الشباب المختلفة . وقد اتخذ مكارنكو وزملاؤه فى العمل ، وكل المربين السوفيت من هذه الاقوال برنامجا للتربية الشيوعية حيث ركز لينين اقواله على الروابط التى لا تنفصم بين التربية السوفيتية والنظرية الشيوعية ، وعلى الحاجة الى الاستفادة باحسن الخبرات التى مرت بها البشرية لبناء المجتمع لغرس الاخلاق الشيوعية .

تجربة تربية جديدة

وفى خريف عام ١٩٢٠ عهد قسم التعليم العام الى مكارنكو تنظيم مستعمرة بالقرب من بولتافا للأطفال المشردين والاحداث الجانحين ، وفى خلال سنوات قليلة اصبحت هذه المستعمرة التى سُميت باسم الاديب الروسى العظيم « جوركي » مؤسسة تربية رائعة جذبت تجربتها اهتمام المعلمين والمربين لسنوات عديدة فتوافدوا لزيارتها ومشاهدة ما يجرى فيها من جلائل الاعمال فى ميدان التربية والتعليم .

وبهذه الوسيلة تمكن مكارنكو من ان يطور وينمى من طرفه ومناهجه التربية . وقد جعلته هذه التجربة يعتقد اعتقادا جازما انه بقدر اعتماد التربية على العمل المنتج الذى يفسد المجتمع بقدر ما يكون لها من قوة وفعالية .

وقد كان عمل القائمين فى المستعمرة فى بادى الامر محددا بالعمل الزراعى والحرف اليدوية بيد انه روعى فى تعليمهم التوازن الضرورى بين التربية الجسمية والسياسية والجمالية ، واصبح العمل الذى كان يجرى فى المستعمرة لتحقيق اهداف نفعية - اساس العمل التربوى بجميع جوانبه . كذلك كانت الجمهورية السوفيتية مضطرة الى الاقتصاد والتوفير فى

من أن يوفر بعض الأموال ساعدته في بناء مصنعين أحدهما لصنع آلات التصدير والآخر للمثاقب الكهربائية ، وأصبحت آلات التصوير التي تحمل علامة F. B. D. معروفة جيداً في سائر أنحاء العالم .

ومن الخطأ أن نظن أن مكارنكو لم يستهدف في أعماله إلا الأهداف الاقتصادية ، فقد كان الأساس الأيديولوجي والنظري لنظامه هو التماثل الماركسي في وحدة التربية الجسمية والأخلاقية والجمالية والعقلية وفي ربط الدراسات المدرسية بالعمل المنتج في الصناعة الحديثة على اعتبار أن ذلك هو الطريق الوحيد لتطوير المجتمع تطوراً يتميز بالتكامل والإيجابية ، وهذا يوضح لنا لماذا اختار مكارنكو للقيام بمهمته هذه الأنواع المعقدة من آلات التصوير والأدوات الكهربائية .

وكان تعليم التلاميذ مهارات صناعية متعددة إلى درجة يصبحون عندها على قدر كبير من الاتقان والدقة ، وكذلك تعليمهم في الوقت نفسه تعليمًا عامًا ، كان ذلك تطبيقاً للمبدأ الماركسي في التعليم المتعدد الجوانب والفنون ، ولذا فقد كان مكارنكو على حق عندما قال في مقال له بعنوان « **الدرسون يهزون أكتافهم** » سنة ١٩٢٢ أنه في كوميون جرجنسيكي لم يتعلم التلاميذ شيئاً يوحى لهم بأن هناك انفصالاً بين العمل العقلي والعمل الجسمي .

لقد كان انتهاج هذا الكوميون لنهج المشاركة المباشرة في العمل عملاً تربوياً هاماً ، وذلك أن هذا النهج يساعد على غرس مجموعة من الخصال والمعادن التي يتشوق المربون إلى أن يرونها محققة في تلاميذهم ، فمن ذلك : حب النظام ، وقوة العزيمة والثبات ، والقدرة على القيادة والتبعية وفقاً للمواقف والمراكز المختلفة ، واحترام العمل اليدوي وتحمل المسؤولية . وكان للكوميون ما يقرب من عشرين مجالاً لممارسة الهوايات المختلفة كالدراما والرسم والرقص والأدب والألعاب الرياضية .. الخ .

ومن بين ألوان عدة العمل الجماعي التربوي غير المدرسي ، أعدت خلال سنوات يحصل من طريقها التلاميذ على معرفة أولية بجغرافية بلادهم واقتصادياتها ، وكانت هذه المعرفة تذكي روح الوطنية والزهو بالوطن لدى التلاميذ . وكانوا يؤخذون لرؤية المشروعات الهامة ويقابلون أهم الأعمال ويشاركون هم انقسام أحياناً في العمل ، وساعدت هذه الرحلات بدون شك في اكتساب هؤلاء الصغار مزيداً من الصحة ومزيداً من القوة .



٢ • چودى

كل شيء للاسراع بعملية التطوير والإصلاح وإعادة بناء مجتمعها لما كان يحيط بها من أقسى الظروف وأخطرها ، ومن ثم فقد كان الجهد مضنياً بالنسبة لمكارنكو لقلة الاعتمادات المالية التي كانت مخصصة للمستعمرة . ولم يشته ذلك عن تحقيق الكفاءة الكاملة للمستعمرة ما دام يهتدى في عمله بمقيدة معينة يتحمس لها ويخلص العمل من أجلها . أنه لم يحتج - كما نرى لدى الكثيرين من العاجزين الذين يسرون في الركب دون إيمان حقيقي بوجهته - بقلة الاعتمادات ، لأن الإيمان والعقائدية من القوة بحيث تنمى أمامها كافة العقبات والصعاب .

وفي سنة ١٩٢٧ أسس كوميون للأطفال المتشردين والجانحين في ضواحي خاركوف بمناسبة ذكرى صديق الأطفال العظيم في الاتحاد السوفيتي وهو « **فليكس جرجنسيكي** » ، ودعى أنطون مكارنكو ليرأس هذا الكوميون . واستمر يعمل فيه ما يقرب من ثمان سنوات حتى أصبح الكوميون مؤسسة تربوية نموذجية . وكان التركيز هنا كذلك على العمل المنتج كما كان الشأن في مستعمرة جوركي مما كان له أثره البالغ على الجانحين الذين كانوا يعملون في ورش المدرسة التي كانت تدار وفق ما تدار به المشروعات الصناعية المنتظمة أي تميز العمل فيها بالدقة والنظام الصارم .

وبهذا المنحى الصارم في العمل استطاع الكوميون أن يحقق اكتفائه الذاتي ، مما مكّنه

وبجانب كتاباته كان يشارك كثيرا في ندوات مع المعلمين والآباء ويتحدث في مشكلات التربية الشيوعية وعن تجاربه ، وفي التعليم السوفيتي عموما . وقد توفي مكارنكو في أول أبريل سنة ١٩٣٩ قبل أن يكمل عمله الذي كان يعلم به وهو كتاب عن « طرق التربية الشيوعية » .

النظرية التكميلية في التربية

وقد طبق مكارنكو نظريته في التربية الشيوعية تطبيقا عمليا ، واتخذت الإجراءات التي تكفل تعميم تجاربه وخلاصة آرائه على المدرسة السوفيتية في مرحلة البناء الشيوعي . ولعل أهم ما نلاحظه في نظامه هو التأكيد على ايجابية ووظيفية العملية التعليمية ونظرتها التكميلية على أسس وجوب أن تشمل جميع جوانب حياة وشخصية التلميذ والا تقتصر على الجانب المدرسي فقط .

وتتضح لنا قيمة ما يذهب اليه مكارنكو من ايجابية ووظيفية العملية التعليمية اذا عرفنا انها تطبيق دقيق لما تذهب اليه المادة الجدلية في نظرتها الى المعرفة وهي مادة العملية التعليمية فهذه الفلسفة ترى ضرورة أن يؤخذ بعين الاعتبار ثراء الخبرة البشرية المتجمعة نتيجة الاكتشافات العلمية المختلفة والجهود الثورية ، فالعلم معرفته ممكنة على عكس ما ذهب اليه بعض الفلاسفة ، والعقل الانساني قادر على ان يكون فكرة صحيحة وسليمة عن الحقيقة .

والمعرفة — كما تؤكد المادة الجدلية — ما هي الا ذلك الإدراك الإيجابي الهادف للعالم الواقعي ، ومن ثم فمصدر المعرفة هو ذلك العالم الخارجي الذي يحيط بالإنسان حيث يؤثر في الإنسان ويستثير فيه مختلف الاحساسات والافكار — والتصورات . بيد أن الإنسان لا يقف من هذه التأثيرات موقفا سلبيا ، وانما هو كذلك يؤثر في موضوعات الواقع عمليا وإيجابيا ، وفي هذا يكمن وجه الاختلاف بين النظريات لمادة السابقة وبين الماركسية ، فقد كانت تلك النظريات نذهب الى أن مارفنا — المختلف ان هي الا انطباعات انطبع بها مخ الإنسان انطباعات سلبية وفشلت في ادراك الدور الهام الذي يلعبه « العمل » في المعرفة .

وقد جذبت تجربة الكوميون انتباه كثير من الوفود الأجنبية التي جاءت لزيارة الاتحاد السوفيتي ، ففي السنوات الخمس الأولى زاره (١٢٧) وفدا جاءوا من نحو ٣٠ بلد منهم ٣٧ من ألمانيا و ١٦ من فرنسا و ١٧ من فرنسا و ١٧ من بريطانيا و ١١ من أمريكا الجنوبية و ٨ من الولايات المتحدة ، وقد عبر كل هؤلاء عن إعجابهم وتقديرهم لما تم داخل الكوميون وسجلوا في دفتر الزيارات . ومما يعبر عن ذلك الإعجاب ما كتبه هيرو أحد الرؤساء الفرنسيين البارزين بعد زيارته للكوميون في نهاية سنة ١٩٣٢ ، اذ قال « انني مبهور .. لقد وايت اليوم معجزة حقيقية لم اكن لأصدقها لو لم أرها بعيني » .

وفي صيف عام ١٩٣٥ عين مكارنكو مديرا مساعدا لقسم مستعمرات العمل لقوميسارية الشعب للشئون الداخلية بأوكرانيا وعلى الرغم من أنه ظل رسميا على رأس الكوميون حتى سنة ١٩٣٧ ، الا أنه لم يعد قادرا على أن يعطي له كل اهتمامه . وفي نهاية يناير سنة ١٩٣٧ انتقل مكارنكو الى موسكو حيث استقر وكرس جهوده في الكتابة وكان عمله الأدبي هو مجموعة مختلفة بعنوان « فلنتعلم » نشرت عام ١٩٣٢ حيث وصف فيها الكوميون . وبتشجيع مكسيم جوركي ومعاونته نشر كتابه « الطريق الى الحياة » (١٩٣٣ - ١٩٣٥) الذي وضعه بين مصاف كبار كتاب العصر ، وهذا الكتاب الذي وضع في قالب روائي يلخص كذلك العمل التربوي الذي تم في مستعمرة جوركي .

وفي عام ١٩٣٧ نشر مكارنكو « كتاب الى الآباء والأمهات » ، ولكي تقف على مدى شعبية هذا العمل يكفي أن نذكر أنه طبع عشر مرات ، وما زال حتى الآن يقرأ على نطاق واسع في الاتحاد السوفيتي وخارجه . كذلك كتب مكارنكو عددا من المقالات عن مشكلات التعليم وبعض القصص وقام بكتابة عدد من السيناريو . اما عمله الكبير الآخر فقد كان رواية « كيف نتعلم لنعيش » سنة ١٩٣٨ . وصف فيها كوميون جرجنسكي ، وكان وثيق الصلة بعمله الأول « الطريق الى الحياة » حيث ان نواة الكوميون كان مجموعة من تلاميذ مستعمرة جوركي الذين أتوا معه .

معارف رائعة وهامة ، وبالتالي فقد مكنته هذه المعرفة من أن يزيد في نشاطه ويطرق مجالات جديدة كانت مجهولة لديه .

وقد أكد ماركس نفس الدور الذي يضطلع به العمل في سير التعليم ، وإذا كان يرى أن عمل الإنسان هو مصدر جميع القيم ، وإذا كان قد جعل الطبقة العاملة هي التي تقيم النظام الاشتراكي ، فإنه من اليسير أن نفهم هذا الوضع . ولقد كان ماركس يرى في بعض مواد قانون المصانع الصادر في إنجلترا في منتصف القرن التاسع عشر والذي كان يدعو إلى تبادل العمل في المدرسة وفي المصنع ، كان ماركس يرى في بعض مواد هذا القانون « **نواة التعليم في المستقبل** » وهو الذي يجتمع فيه « **التعليم والتربية البدنية** » . . . وكان لهذه الفكرة شأن أيما شأن في نظام التعليم السوفيتي في العقد الثالث من هذا القرن ، حتى لقد سميت المدرسة الابتدائية والثانوية المشتركة « **مدرسة العمل الموحدة** » وجعل للعمل النافع مكانة هامة في عملية التربية والتعليم .

وتطبيق مكارنكو لهذه الفلسفة بتوظيف العملية التربوية لا يعني أنه رادف بين الوظيفية والعمل بمعناه الشائع المألوف ، إذ يمتد مفهوم العمل هنا ويتسع اتساعا يجعله يشمل كل جهد إنساني لتطوير الواقع إلى ما هو أفضل وأحسن بالنسبة للمجتمع مع عدم الفصل بين جانب نظري وآخر عملي كما درج الكثيرون على ذلك **ومن هنا كان الجانب الآخر من فلسفته التربوية وهو اعتبار العملية التربوية متكاملة .**

وقد بنى مكارنكو أيضا رايه هذا بناء على النظرة الماركسية إلى طبيعة العالم وطبيعة الإنسان حيث ترفض العقيدة القديمة بثنائية العقل والجسم ، الروح والمادة ، والله والعالم الطيب ، بل هي ترفض كذلك كل تفكير يهدف إلى تفسير عالم الطبيعة بأنه ثمرة للنشاط الخالق المجرد . فالمادة في نظرها هي أساس الوجود كله ومنبعه ، والعالم الخارجي لا المعلومات المحسوسة في مدارك الأفراد هو الحقيقة الأساسية . **والماركسيون يؤمنون بأن الظواهر الطبيعية كلها أن هي إلا مظاهره لمادة أساسية واحدة سائرة في طريق التشكيل وأن الحياة والعقل جميعا أن هما إلا وظيفتان لطائفة من**

وهكذا تكون نقطة البداية في عملية المعرفة عند الماركسية هي « **العمل** » و « **النشاط** » . وإذا كانت الماركسية تتفق مع البراجماتية في نقطة البداية هذه إلا أنها تختلف عنها في جانب حيوي هام ، فالإنسان عندما ينشط ويحصل على المعرفة لا يقوم بذلك بوصفه فردا ، ولكن بوصفه « **الإنسان النوعي** » ، وبمعنى آخر هو ينشط ويؤثر في الواقع بالتعاون مع الآخر ومع المجتمع ككل ، وهذا يعني أنه إذا كان العالم الخارجي هو « **موضوع** » ومصدر المعرفة ، فالجتمتع هو « **الذات** » التي تقوم بعملية المعرفة .

ومن وجهة نظر مادية جدلية ، فإن المعرفة عملية مستمرة ، حركة يقوم بها الفكر للانتقال من حالة الجهل إلى العرفان - من حالة المعرفة الناقصة الموهوشة إلى حالة أخرى تكون المعرفة فيها كاملة ودقيقة . والعمل الذي تقصده الماركسية المؤدى إلى المعرفة يتضمن الإنتاج المادى والعمل السياسى والكفاح الطبقي وحركة التحرير الوطنى والتجربة العلمية ، وهذه هي صفته الاجتماعية . **أنه ليس عمل أو نشاط أفراد متعزلين ، بل هو ما يقوم به كل الشعب العامل المنتج .**

إننا عندما نقيم المعرفة على العمل ، فإنما نكشف عن أصولها في الإنتاج المادى ، فالإنسان مضطر إلى أن يعمل لكي يعيش ، وهو في خلال عمله يواجه قوى الطبيعة ويحاول تسخيرها فيزداد بالتدريج فهما لها ، ولذلك فإن التقدم المستمر في الإنتاج يتطلب معرفة جديدة . ومن ثم فالإنسان حتى عندما يقوم بإقامة الكبارى ووصف الطرق ، وعندما يقوم بفلاحة الأرض وإدارة آلات المصانع لإنتاج السلع المختلفة إنما يكون بذلك في الطريق السليم الذي يستجيب فيه لثداء المعرفة ويتيح تقدراته المعرفية أن تنمو وتسهم في تقدم العلم وزيادة المعارف المختلفة .

والعمل ليس فقط الأساس ، بل هو كذلك هدف وغاية المعرفة ، فالإنسان يبحث ويتبجح في عالمه الذي يعيش فيه ويقف على القوانين التي تحكم ظواهره ليستخدع هذه النتائج في نشاطه العملى كما نرى في مجال الدراسات المتعلقة بالذرة ، فقد استطاع الإنسان التوصل فيها إلى

اشكال المادة دقيقة ومعمدة . والفرق بين طبقات الوجود ، اعلاما وأدائها ، يمكن ارجاعه الى الفروق في تنظيم المادة ، اذ ليس للوجود كله المجال واحد .

ولما كانت المادة هنا ليست هي المادة الساكنة الجامدة ، بل هي المادة المتحركة الحية ، فقد أدى هذا الى اعتبار اجتماع « **العمل العقلي** » و « **العمل اليدوي** » هو **الفكرة الأساسية** في نظرية التعليم والتربية الماركسية ، وقد ابرز ماركس هذه الفكرة واضحة في برنامج وضعه للأطفال بين سن التاسعة والسابعة عشرة ، فنص على أن الطفل بين سن التاسعة والثانية عشرة يجب أن يعمل في المصنع ساعتين كل يوم ، وأن يعمل أربع ساعات اذا كانت سنه بين ١٣ و ١٥ سنة ، و ٦ ساعات اذا كانت سنه بين ١٦ و ١٨ سنة ، وقال كذلك أن العمل في المدرسة يجب أن يشمل التربية العقلية والتربية البدنية عن طريق التمارين الرياضية والتدريب العسكري والتعليم الفني ويقصد بالتعليم الفني ذلك النوع الذي « **يعلم الأطفال المبادئ الرئيسية لجميع عمليات الإنتاج** » ويفرس فيه فضلا عن ذلك « **عادة استخدام أبسط الآلات في الإنتاج** ، على اختلاف أنواعه ، ونشأت من هذه الصيغة فكرة تعليم « **الفنون التطبيقية** » ، وهي الفكرة التي كان لها سلطان كبير ومكانة عظيمة في المدرسة المتوسطة الكاملة السوفيتية في أواخر العقد الثالث من هذا القرن ، حتى لقد سميت تلك المدرسة - فترة قصيرة من الزمن - باسم « **مدرسة الفنون التطبيقية** » . ولكن هذه الفكرة اختفت في أوائل العقد الرابع ، ثم عادت الى الظهور بقوة عظيمة في المؤتمر التاسع عشر الذي عقده الحزب في خريف سنة ١٩٥٢ وعاشت تحت الشعار القائل « **الجمع بين النظريات والأعمال** » .

شمولية العملية التربوية

وبتحليل معنى شمولية العملية التربوية وتكاملها ستجد أنها تشمل :

● **التربية العقلية** ؛ وهدهنا هنا هو تنمية النظرة العلمية الصحيحة الى العالم . النظرة

المادية الجدلية ، واتاحة الفرصة للفرد لكي يحصل المعرفة بطريقة منظمة ، فيعلم بالمبادئ الأساسية للعلوم . وكذلك تقوية تفكيره وقدرته على الإدراك وعلى الكلام ، وعلى تحصيل العلم بنفسه واستخدام علمه في الحياة العملية . وقد مر بنا ما ذكره لينين في المؤتمر الثالث لرابطة الشباب الشيوعيين في روسيا المنعقد في سنة ١٩٢٠ عن أهمية تحصيل الثقافة التي وصل اليها الإنسان في تطوره عبر القرون ، كما نوه بضرورة التزود بحظ وافر من العلوم الحديثة ، والحقائق السليمة ، وضرورة تنمية القدرة على التفكير المستقل ، وعلى الابتكار والخلق في العمل .

● هذا عن التربية العقلية . أما عن **التربية الخلقية** ، فقد أشار لينين نفسه الى أن التهذيب الشيوعي يعني بذل جهود كبيرة في سبيل الهدف العام ، وأن العلوم الأخلاقية الشيوعية محورها الصراع لتقويض النظام الاستغلالي ولدعم الشيوعية وبناء صرحها . كتب لينين يقول « **أن الأخلاق يجب أن تهدف الى خدمة المجتمع لتعين على السمو الى مستوى أعلى ، ولتخلص من استغلال العمل** » . فالتربية الخلقية الشيوعية تهدف الى تمكين المواطنين من أداء الواجب الأكبر وهو بناء المجتمع الجديد ، وهذا يعني تكوين المواطن الشجاع الذي يكرس حياته لخدمة بلاده ويكون مستمدا ، وقادرا على الدود عنها ضد أعدائها والذي يعرف واجباته المدنية ويدافع من قضية الطبقات العاملة ويون منظما وفيا ، آمينا قوى الإرادة ، نشيطا وغيورا على الشيوعية .

لقد أثبتت الحزب الوطنية العظمى أن الشعب السوفيتي أفاد من التربية المدرسية ، ومن النظام الاجتماعي كله في بلاد الاشتراكية ، بحيث أمكنه أن يواجه في شجاعة وشرف كل المطالب العليا التي ألقها على كاهله تلك الفترة العصيبة .

والتربية الجمالية تهدف الى تعريف الناشئ بما ظهر في الماضي والحاضر من إنتاج في مجال الفن وبذلك الروائع الفنية العظيمة التي تعينه على ادراك وتذوق ما في الطبيعة والمجتمع من جمال ، وعلى أن ينظر بعين التقدير والأجلال

الى الاعمال التقدمية وأعمال البطولة التي تزكى صراع الطبقات العاملة وتؤازرها في بناء المجتمع الشيوعي . بأقصى سرعة ممكنة .

أما في المجتمع الطبقي ، فان الفن كان دائما ملكا خاصا للطبقات ذات الامتياز . كتب لينين سنة ١٩١٠ يقول « ان تولستوى الفنان معروف لأقلية ضئيلة تافهة حتى في روسيا ذاتها ، فلماذا ما شئنا ان نجعل أعماله العظيمة في متناول الجميع حقا ، فقد بات لزاما علينا ان نكافح ونكافح هذا النظام الاجتماعي الذي حكم على الملايين وعشرات الملايين ان يرسفوا في اغلال الجهالة والظلم والفاقة والاستعباد . اتنا في حاجة الى ثورة اجتماعية ! » .

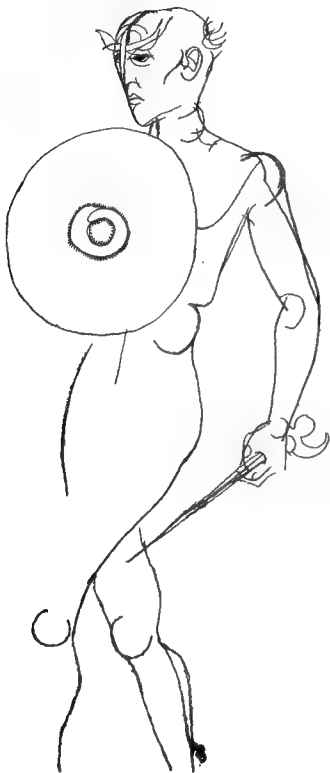
وقد حدث هذا في الاتحاد السوفيتي ، فكان انتصار الثورة هو الذي صير الأدب وغيره من ضروب الفن كالرسم والموسيقى في متناول الناس .

● **والتربية الرياضية** تعتبر كذلك أحد العناصر الأساسية في نظام التعليم وتساندها في المبدأ طائفة من التدابير التي تكفل رعاية الأمومة وحماية الطفولة عن طريق التربية البدنية الملائمة في المرحلة التي تسبق سن المدرسة كالرياضة وملاعب الأطفال ، والتربية الرياضية نفترض اعطاء التربية البدنية في المدارس أهمية خاصة كان تكون هناك دوس من الثقافة الجسمية وحلقات الثقافة البدنية خارج الفصول مع ضرورة ان تلعب المؤسسات التربوية والتعليمية خارج المدرسة - كقصور الرواد الصغار ومعسكراتهم الصيفية ومراكز السياحة للأطفال ٥٠ الخ - دورا هاما في هذه الناحية .

هذا وتتصل التربية البدنية اوثق اتصال بالنمو العقلي والخلقي والجمالي للجيل الناشئ فهي ليست منعزلة او مستقلة ، ولكنها تعتبر جزءا عضويا من منهج التطعيم الشيوعي ، ف عناصر الطبيعة كالشمس والهواء والماء والحركات الطبيعية كالمشي والجري والقفز والسباحة والألعاب الرياضية والتمرينات البدنية كلها تتضافر لتكون قوام التربية الرياضية .

وقد ترتب على هذا أن اتسع مدلول التربية وأساليبها في الاتحاد السوفيتي ، اذ أصبحت تشمل في واقع الأمر الجهاز الثقافي من أوله الى آخره ، كما تشمل جميع الهيئات التي تعمل على تشكيل عقول الصغار والكبار على السواء وتزويدها بالمعلومات . كذلك أصبحت تضم تحت لوائها النظام المدرسي بأكمله من مدارس الحضنة ورياض الأطفال الى الجامعة والمعاهد العلمية ، والميدان الواسع من المدارس المخصصة للتدريب المهني في مختلف مراحله ومستوياته . والحق انها تشمل عدة مجموعات من المدارس، لكنها تشمل فوق ذلك كله من الناحية العملية المطبوعات بجميع أشكالها ومظاهرها المختلفة الكثيرة العدد - الجرائد اليومية والمجلات الدورية ، والكتب ودورها ومخازنها ، وتشمل فوق هذا كله الوسائل الجديدة لايصال المعارف الى اذهان الجماهير كالاذاعة والتلفزيون .. ويدخل تحت لوائها جميع الهيئات التي تعمل للتسلية والترفيه - كدور التمثيل والصور المتحركة وحلبات الألعاب ، وميسادين اللعب والنوادي ، والمتاحف وفن التصوير والعلوم الطبيعية ، والمنح الدراسية ، والفلسفة . يضاف الى هذا كله النواحي السياسية والثقافية في جميع المنظمات وخاصة ما يتصل منها بالأطفال والشباب ، بل انها لتشمل أيضا أساليب الإقناع الشفوية التي نظمت تنظيميا دقيقا بفضل نشاط أعضاء الحزب . ولقد اعلن خروشوف في خطابه الذي افتتح به المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الرابع عشر من فبراير سنة ١٩٥٦ بين تصفيق الحاضرين انه « ليس بين البلاد الرأسمالية بلد واحد عنده قدر ما عند الاتحاد السوفيتي من المدارس ، والمعاهد الفنية والمؤسسات التعليمية العليا ، ومعاهد البحث العلمي ومحطات التجارب ومعاملها ، والملاهي والنوادي ، ودور الكتب وما الى ذلك كله من مصاد التثقيف وانارة العقول » .

سعيد اسماعيل علي



هوشي منه

بينت
الشعر
والثورة

محمد فرح

العقيدة بالإضافة الى افتقارها الى الفكر والادبولوجية المحددة هما السبب وراء ذلك الاخفاق ، كما ان عدم قيام تنسيق بين هذه التورات التساعدة والتفرقة بسبب التمزق الذي كان يسود فئات المثقفين عجل بالضرورة الى الفشل .

وحتى يفلت بنفسه من حالة التشاؤم التي سادت أوساط المثقفين ، قرر ان يسافر الى العالم الواسع خارج فيتنام ، يدرس الشبورات ويتأمل الأفكار وصمم على ألا يعود إلا بعد ان يعثر على الصيغة السليمة للثورة والتي يستطيع بواسطتها ان يخلص بلاده من اليأس وأن يزيل من على كاهل شعبه الاستعمار الاجنبي .. وبدأت رحلة بحث من أعجب رحلات التاريخ اقام بها انسان ، رحلة طولها عشرات الآلاف من الأميال وعرضها سنوات تقاوب عددها الثلاثين من عمر هوشي منه .

البيئة الشعرية في فيتنام

قبل ان نشرع في عرض الانتاج الشعري لهوشي منه فانه من الضروري علينا ان نحاول التعرف تعرفا سريعا على الشعر الفيتنامي بشكل عام .

ان جذور الشعر الفيتنامي القومي تمتد الى القرن الخامس عشر وليس هذا التحديد قاطعا بطبيعة الحال فلا شك ان جذوره تمتد الى ما قبل ذلك بكثير ، ولكن الشعر المتداول في فيتنام قبل ذلك التاريخ كان يكتب باللغة الصينية كما كان يؤخذ كنوع من التسلية للطبقات الفنية المرفهة التي كانت تبحث بأبنائها للتعلم في الصين حيث كانت ثقافتها هي السائدة في جنوب شرق آسيا لازمنة طويلة .. وفي هذه الفترات لم يكن للشعر الفيتنامي المكتوب بالصينية أية شخصية متميزة او طابع خاص يميزه عن الشعر الصيني فكان مجرد امتداد له حيث تأثر الثقافة والادب الصيني طاغ وسيطر .

منذ القرن الخامس عشر فقط بدأت اللغة الفيتنامية القومية تثبت وجودها وتستخدم كوسيلة للكتابة لأول مرة ، وبدأ الشعراء الفيتناميون يبرزون شخصية الشعر الفيتنامي من خلال اللغة القومية وبدأ يضعف بالتدريج التأثير الذي تمارسه الثقافة الصينية عليه .. وابتداء من هذا القرن بدأ يظهر شعراء كلاسيكيون كبار أمثال - نجوين تري ، نجوين بين كيم ، هوكسون هونج - وغيرهم من هؤلاء الشعراء العظام الذين تشكل بانتاجهم الشعري التراث

يتمتع الزعيم الفيتنامي هوشي منه بشخصية خفية متعددة الاهتمامات فهو ليس مناضلا ثوريا عظيما فحسب وانما تجتمع في شخصيته في آن واحد صفات الشاعر الى جانب صلابته الثورية . وكان ادراكه الواعي للخطر والاستغلال الوائمين على كاهل شعبه ومعاناته للفقر والبؤس اللذين سببهما الاستعمار والاقطاع لآبناء بلاده هي البوابة الرئيسية التي صهرت في داخلها نفس هوشي منه وخلقت منه الشاعر والثائر .

وصلة هوشي منه بالشعر والادب صلة عضوية وثيقة ترجع من ناحية الى انه ابن قرية Nghé An التي تقع في شمال فيتنام ذات الطبيعة الجبلية الغاسية التي طبعت أهلها على قوة الاحتمال والصبر ومعالجة الشدائد والاعطال وانبتت في داخلهم الاستعداد الدائم للتمرد ضد أنواع الغزو والسيطرة ، وكان ذلك الاقليم يمثل خزانا ثريا بمد الفيتنام بآرز متقفيها الثوريين الذي قاموا بأدوار بطولية في تاريخ فيتنام ولقد أضافت الى ذلك ان أعطت للبلاد أفضل شعرائها ، فلقد كانت حياة الاقليم غنية بموضوعات البطولة والنضال ولها تراث هائل من أقاصيص الكفاح والاساطير البطولية .. ويشبه الدور الذي لعبه هذا الاقليم دورا مماثلا قامت به منطقة اقليم جبال القبائل في الجزائر .

ولقد نهل هوشي منه في طفولته من نبع تلك الاساطير وأولع بقراءة قصص الادب الفيتنامي والصيني القديم ، يتدفقه باحساسه الغض ، ومما كان يزيد من عمق هذا الاتجاه .. ان اتصاله ان والده كان اديبا من المثقفين الذين يهونون الاطلاع والمعرفة والذين شاركوا في الانتفاضات التي كان يقودها المثقفون في فيتنام .

وكبر هوشي منه ونما معه اهتمامه بالادب حتى أصبح شاغله الاول ، ومن هذا الطريق ولج حلبة السياسة التي صاغت منه فيما بعد المناضل الثوري الذي يفخر به العالم كله .. ان اتصاله الوثيق بدوائر الادباء وتردده على حلقات المثقفين ومنتدياتهم دفعه في النهاية الى الاشتراك في حركاتهم السياسية التي يعملون فيها على تحرير فيتنام من الاستعمار الفرنسي .. وكان خلال هذه المشاركة بتفحص مناهج واسلوب عملهم بنظرة نقدية ، فرغم ان المثقفين في فيتنام كانوا يشكلون فئة متحركة ونابضة بالحياة قادت عدة ثورات وانتفاضات في أنحاء البلاد ، الا ان هذه المحاولات كانت تنتهي في كل مرة بالفشل والانتكاس .. ولقد درس هوشي منه هذه الثورات وحلل دواعي فشلها وانتهى الى ان اساليب عملها

الكلاسيكي للشعر الفيتنامي الذي أصبح منبعاً
ثرياً للشعراء المحدثين .

**واهل فيتنام يحبون الشعر ويحبون
الشعراء ، وللشعر على نفوسهم تأثير سحري
يلغ اقصى مداه بالقصة التي تقول انه اذا احس
المسافر بالتعب فان سماعه او ترديده لبعض
ابيات من الشعر الفيتنامي كفيل بان يزيل عنه
تعب الطريق .. والشعر والاغاني هما تسليّة
الليالي في فيتنام حيث عادة الترنم بالشعر
متصلة في نفوس الفيتناميين من قديم الازل ،
فالصيادون والفلاحون الذين لا يعرفون القراءة
والكتابة يؤلفون الاغاني والانشيد ويرددونها اثناء
عملهم في حقول الارز ، ونساء الفيتنام حتى
المجائز منهم يحفظن عن ظهر قلب ديوان شعر
(قصة كيم فان كيون) للشاعر الفيتنامي الكبير
نجوين دو .. وهي قصة فتاة ارادت ان تنقذ
والدها من بطش الاقطاعيين فضحت بنفسها
واحتملت العذاب بدلا منه راضية حتى جاء فتى
احلماها وخلصها من العذاب .**

**وتفرد الصحف والمجلات التي تصدر في
فيتنام - اسبوعية كانت او يومية - مساحات كبيرة
في صدر صفحاتها للشعر .. لذلك فليس غريبا
ان يكون هوشي منه شاعرا يبدع القصائد
ويعشق الشعر وترديده مثل سائر مواطني
الفيتنام لا فرق في ذلك بين اى فلاح وبين رئيس
الجمهورية .**

مصدر الالهام

قبل ان نعرض لشعر هوشي منه بالدراسة
سوف نورد هنا القصة التي يسردها الكتاب
الفيتناميون حول الظروف التي كتب فيها هذا
الديوان .. تقول القصة ان هوشي منه كان موقفا
الى الصين اثناء الحرب العالمية الثانية ليتفاهم
مع زعيمها في ذلك الوقت تشانج كاي شيك عن
صيفة للتعاون بينهما ضد القوات اليابانية التي
كانت قد اجتاحت حوالى نصف الفيتنام ، لكن
المفاوضات بينهما لم تصل الى نتيجة بسبب

الشروط التي حاول تشانج كاي شيك ان يفرضها
على الفيتناميين ثمنا لذلك التعاون .. وبعد ان
فشلت المفاوضات التي القبض على هوشي منه
واودع في السجون الصينية التي امضى فيها
حوالى العام والنصف .

ولقد اتاحت له فترة العام والنصف هذه
الفرصة ليتأمل بروية ذلك العمر الطويل الذي
استغرقته حياته .. وليهرب من الفراغ الذي
كان يحيط به ويثقل على قلبه ونفسه ، وليهرب
من برودة جدران السجن الرطبة في الليالي
الباردة التي يمر فيها الزمن بثاقل ، كان يلجأ
الى الشعر ، هنا توجهت باللمعان موجهته
الشعرية التي كانت تلوذ بالصلمت على الرغم
منها ، ووجدت طاقة الشعر الكامنة في نفس
هوشي منه الفرصة بعد طول حرمان فبدأت
تمطى ابداعها الخصب دفعة واحدة تريد ان
تعوض ما قصرت عنه في سنوات طويلة . وخرجت
الى الوجود خلال فترة السجن ١١٢ قصيدة من
الشعر ضمها ديوانه الذي اسماه « **ذكريات
السجن** » ولقد تمتدت تلك القصائد بالنار
ونضجت في لهيب الصراع اليومي الذي كان يدور
في فيتنام بين الحرية والعبودية ..

ولأن بساطة هوشي منه وتواضعه صفتان
ميزتان له فقد رفض ان ينسب الى نفسه صفة
الشاعر المحترف الذي تقتصر مهمته على ان
يعيش في عوالم الخيال الجميله يقتنص الاشعار ،
فهو يقرر بصراحة في قصيدته « **على الغلاف** » .
« **ما كنت يوما هاويا للأشعار** » .

لكن الشعر لا ينبت في النفس فجأة ، انما
هو معاناة مستمرة لنفس شاعرة تخوض بالكلمة
تخوم الجهول والواقع ، تستخرج جوهره وتفتش
عن كنهه .. فيقول الشاعر في نفس القصيدة
مستطرذا :

**لكنني في دجى السجن لم الق رفيقا افضل
يعزني ويعينني على احتمال الوقت
فتنظمت الأشعار أملا في الحرية**

ان الشاعر يحاول أن يبرر الدافع الرئيسي لنظم الشعر فيجده في الفراغ الذي يلقه داخل السجن ، لكنه في قصيدة اخرى يذكر سببا آخر يوضح فيه سبب امتناعه السابق عن قرض الشعر ، يقول :

انسابت اصفاء القمر من زجاج نافذتي
تسألني ان انظم فيها شعرا
لكنني كنت في شغل عنها اذ كنت احمل
سلاحي
دفاعا عن بلادي
فلم استطع ان الـى الطلب

ان التحليل الذي تتضمنه القصيدة تحليل يقبله العقل والواقع .. فهو يبرر عدم كتابته الشعر الا في هذا الزمن المتأخر من عمره بأنه كان في موقف يضطره لذلك ، فعندما تكون امته موضوعا للاستغلال وخاصة بالرغم منها للاستعمار فهو لا يستطيع في مثل هذه الظروف ان يقضى .. ان الحيار امامه هو اما أن يكون مقاتلا نائرا أو يكون شاعرا ، ولقد اختار أن يكون الى جانب الثورة والتنظيم ونهى الى حين هوايته في كتابة الشعر . ولقد أفادته تجاربه النضالية الغنية فيما بعد ، فبينما كان الظن أن انهماكه في العمل السياسي الثوري سيخدم في نفسه روح الشعر ، فالذي حدث عكس ذلك تماما ، فان ينابيع الشعر في اعماقه لم يتح لها ان تنضج وان تتفجر بهذا الثراء والعمق الا بعد ان عمدتها النار واصقلتها الخبرات والمواقف النضالية ، ان المعن والآلام التي عاناها طوال سنين حياته الطويلة في سبيل حرية وطنه الفيتنامي هي الارضية الرئيسية التي ينطلق منها شعره .

الشعر الثوري

عندما بدأ هوشي منه يظلو الى نفسه ويكتب الاشعار ، لم يتجه الى الشعر الرومانسي الذي يهيم بالطبيعة ويتفنى بالعوالم الخيالية الجميلة فقد ادرك على الفور أن الرومانسية لا تتماشى مع روح الواقع الذي يعيشه في الفيتنام ، فلما كانت حروب المقاومة والتحرير هي المصير المقرر على عدة اجبال من الفيتناميين ، فان نموذج انسان الفيتنام الحقيقي يصبح هو الثائر المقاتل الذي

يجسد حركة جموع الشعب في سيرها نحو الحرية والاشتراكية ، من هنا كان دور الشاعر في رأى هوشي منه لا يقل في شيء عن دور المقاتل ، فالكلمة في فمه ينبغي أن يكون تأثيرها مساويا للدفع الذي يحمله المقاتل بل أقوى وأكثر فعالية بكثير ، والكلمة والدفع لهما هدف واحد هو صدر العدو نفسه .. ان الشعر الحقيقي لدى هوشي منه هو الشعر الواقعي الذي يتحدث عن النضال وعن الثورة وعن الانسان ومن هنا كان اتخاذه للواقعية اتخاذا ملته عليه ظروف بلاده .. ويوجز مفهومه هذا مقطع من قصيدة له تقول :

كان القدماء يطربون وهم يتغنون بالطبيعة
بالانهار والجبال والدخان والتليج
بازهور والقمر والرياح ...
لكننا سنمدح بالصلب اشعار هذا الزمان
ونعلم الشعراء كيف يقاتلون
عرض القصائد :

المطالع لاشعار هوشي منه لا يد وان يلمس بوضوح الطابع الانساني الذي يسودها .. ان قلب الشاعر الانسان يتعاطف من خلال قصائده مع كل شيء حوله ، انه يفتح قلبه ليستوعب كل شيء ، وكل ما في السجن يتحول ليصبح صديقا للشاعر يتبادل معه الحب .. ان عصا كان يمتلكها منذ مدة طويلة لتساعده في سيره سرقها منه احد الحراس ذات ليلة فتالم قلبه لفراقها :

طوال حياتك كنت مستقيمة صلبة العود لا تكلين
كم سرنا مصا سنيينا وأيدينا متشابكة في حب
وله كذلك قصيدة أخرى في رثاء احدي اسنائه التي سقطت .. ان تعاطف الشاعر مع الانسان امر مألوف ، اما أن يمدد تعاطفه الى تلك الأشياء العادية التي لا ترد مطلقا بخيال اي شاعر فتلك سمة غير متوفرة الا في اشعار هوشي منه الذي استطاع أن يطوع تلك الأشياء ويجعلها موضوعات للشعر ، انه يصورها بحيث يجعلها تدنو منك حتى تحس بالالفة السريمة معها .

لكن الانسان كان وسيظل على الدوام هو موضوع الشاعر الاساسي .. الانسان في مواقفه المختلفة ، خاصة لحظات معاناته ومحنه وصراعه مع الوجود . ان مشهد زوجة تزور زوجها المسجين يحرك مشاعر الشاعر فيكتب قصيدته « زيارته » :

هو .. خلف القصبان
وهى .. امامه
قربان غاية القرب
لا يفصلهما سوى شبر واحد
وعلى البعد تبدو زرقة السماء
فلتخضع كل الاصوات ..

* * *

دفعت العيون بالعماني
من قبل ان ينطق اللسان
وملات النموع الاجفان
يا للعذاب ...

ثاني الملامح التي تسود اشعار « ذكريات
السين » هو كثرة قصائد التأمل في المواقف
والاحداث واستخراج المبررات والعظات التي
يلبسها الشاعر ثوب الحكمة .. وتلك الحكم
ليست تهويمات غيبية في الوجود وانمسا هي
احداث مرتبطه بصراع الانسان اليومي من اجل
حريته وحياته ويبدو هنا التائر بالثقافة الآسيوية
وبالديانة البوذية .

ان مراجعة تجارب الماضي وتأمل الحياة
الانسانية بتقلباتها تثبت للشاعر الابدول للحياة
بغير نضال ، وان الشدائد وحدها هي التي تصنع
الرجال ، ويعرض الشاعر تلك المعاني بشكل
يجعلك تحس في حروكها بحرارة التجربة ولهييب
معاناتها :



لولا برد الشتاء .. لولا الحداد .. ولدت
من بمقدوره ان يصي رقة الربيع
لقد وضعتني الاقدار في بوتقة البؤس
حتى تقوى ايماني وتشدد قلبي

ونراه في قصيدة اخرى يسترجع تجاربه
الخاصة بعين الحكيم الاسوي بعد ان تجاوزها
المرء ، حتى عنوان القصيدة تحمل روح التأمل
« العالم المتغير » ويبدو فيها اختلاط مشاعر
اليأس بالأمل والأصرار :

عبرت عديد الجبال واجتزت القمم
لكنني وجدت الطرق المستقيمة صعبة
العبور
واجهت اسود القمم ولم يصبنى خدش
لكنني ما ان لقيت رجلا حتى استوقفتني
ووضع في القيود يدي

* * *

اني رسول فيتنام الجديدة
في زيارة ود لزعماء بلد صديق
ماذا .. هل ستلطم امواج المحيط ومائل
الشاطئ؟

اني لاري في انتظارى سجناء مظلما
ثالث الملامح التي يلمسها المطالع لاشعار
هوشى منه هي الملمح النضالي ، فان روح المقاومة
والتصميم على مفالبة القدر الفاشم والثقة في
الانسان وفي انتصاره تبرز بوضوح في قصائد
كثيرة .

ففي احدى القصائد يعبر عن استمرار
النضال برغم نقل المحن في تشبيه بسيط مستمد
من البيئة الفيتنامية فيقول :

تحت ضربات المدق تنث حبات الارز
لكن بعد انقضاء المحنة تعجب لبياضها
وهكذا الناس في هذا العالم

لا يصقلون رجلا الا تحت ضربات المحن
ان اليأس لن يثبت في الصدور ، والمذاب
لن يفت في غضب الثوار ولن يرههم السجن
او الانتكاسات المؤقتة وابطال الشعب لا يد
سيكبرون بسرعة حيث تنضجهم المحن ، تقول
قصيدة « الفاز الكلمات » .

من عانى عذاب السجن بمقدوره ان يبني
البلاذ
من يصمد في الباساء تثبت اصالته
من تشغله امور بلاده رجل شريف
فلتفتح بوابات السجن ولينتلق التنين

ان قصائد هوشى منه تعبر عن شاعر اصيل
لا يكتب الشعر بهدف التسلية أو الترفيه عن
فئات معينة من البشر وإنما بهدف دفع نضال
الانسان الى الامام ، يقصد الانشاد للبشرية التي
تقاوم كل قدر ظالم مفروض عليها بكل اصرار
وعنف واثقة من النصر واثقة من طلوع الفجر ..
وشخصية المناضل الثوري هوشى منه تبدو
واضحة في ثنايا ديوان شعره وتطل منها بجلاء ..
انه نموذج صادق للشعب الفيتنامي بني من نسيج
صلب لا تؤثر فيه المحن . وكما قال عنه الكاتب
الفيتنامي ترونج شينيه في مؤلفه عن حياة
هوشى منه « منذ ايام نضاله الاولى وحتى اليوم،
وفي اقصى اللحظات التي مرت بها الثورة
الفيتنامية احتفظ هوشى منه بصلابته وايمانه
الثوريين وكان طاقة ثورية لا تخمد وتفأله في
الظروف الصعبة يعكس شخصية هذا المناضل
العظيمة » .

اغنية الشعب

في عرضنا السريع لقصائد هوشى منه رأينا
ان مصدر الهامه الوحيد وجوه قصائده كانت
تدور حول نضال الشعب الفيتنامي في سبيل
الحرية والحياة . ومن ناحية اخرى فان
هوشى منه في حد ذاته كان موضوعا تنظم فيه
الاشعار ومصدرا لالهام الشعراء الفيتناميين
وللجماهير الشعبية التي تعتبر حياة الزعيم
الفيتنامي ملحمة شعرية بطولية يحسوها امامهم
مجسدة حية ويلمسونها .. لقد عاش هوشى منه
حياة امتلاء تمتد بالف حياة وهو في نظر الفيتناميين
افضل تجسيد لماضي الفيتنام والبلغ رمز لمستقبلها
فلا عجب اذن ان يكون محورا للقصائد وموضوعا
للانغنيات الشعبية ، وليس في الفيتنام من لا يعرف
الاغنية الشعبية الجميلة التي تتفنى بهوشى منه
والتي تقول احدى فقراتها :

في سهول البامبو ليس ابهى من زهرة اللوتس
وفي الفيتنام كلها ليس ابهى من اسم هوشى منه

محمد عبد الحميد فرح

الحركة الوطنية في مصر

من الثقة إلى المعاهدة

نجلاء حامد

ترتبط اليفقة في حياة الشعوب بمطلب إعادة تدوين التاريخ وجمع الوثائق التاريخية للامة وبحثها وحفظها من الفضياع .. والمأسي بالنسبة للامم العربية كنز تمين تعرض عليه ذخيرة غالية تهرع اليها عند الشدائد.. وفي اوقات التكتسات والمحن تقلب الامم صفحات تاريخها الماضية وتسترجع صدر شموخها وعظمتها وتستلهم من ذكريات نضالها السابق روح المثابرة والصمود حتى تحقق النصر ..

وتعد معركة التاريخ وإعادة التاريخ احدى المصادر الهامة في حياة الدول النامية في آسيا واغريقيا .. فالاستعمار لم يقهر شروعه على نهب واستنزاف ثروات هذه البلاد وسواردها الطبيعية فحسب .. وانما اسعد خطره أيضا الى تاريخ شعوبها واعملت الاقلام الاستعمارية المفرضة يد المهب والتزييف ..

ولن نذهب بعيدا فنجد أنفسنا في استحضار الامنة والشواهد من تاريخ حياة غرنا من النعوب دائما علينا فقط أن نعلم النظر في حياتنا اليومية وفي الحركة الدائرة على أرضنا مع الصهيونية والاستعمار العالمي لنرى أن أحد وجوه هذه المعركة هو معركة التاريخ وإعادة التاريخ للوجود العربي في فلسطين والممد عبر عشرات القرون .. فقد استطاعت الصهيونية معاونة مع الاستعمار العالمي لتزييف تاريخ هذه الرقعة المريزة من وطننا وأن ندخل هذا التزييف على قسم كبير من الرأي العام العالمي وخاصة في أوروبا الغربية ، وأن يجعله يسلم لها بأن لها حقا تاريخيا في فلسطين ويساعدها على اقامة وطن قومي مزعوم هو اسرائيل .. وفي معركة مع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني تعتبر الوثائق والحقائق التاريخية سلاحا هاما من اسلحتنا مهمته مواجهة الزاعم الصهيونية على كل منبر يؤثر في الرأي العام العالمي .. ونعروض الوثائق والحقائق التاريخية معارك لا تقل في اهميتها وشخاعتها عن معارك المايّة والطائرات ..

ولعل وعينا بهذا .. الهام من جوانب معركة يلفت انظارنا من جديد وسنعا الى اعمية الجسود

● في معركة مع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني ، تعتبر الوثائق والحقائق التاريخية سلاحا هاما من اسلحتنا مهمته مواجهة الزاعم الصهيونية على كل منبر يؤثر في الرأي العام العالمي ..

● اخلت مصر بمبدأ المعاهدة نفيق الى عروبتها وإلى المحيط العربي الذي تسبح فيه ، واخذ التفكير الرسمي فيها يتجه الى العالم العربي ليكتب صفحة جديدة في تاريخ العرب الحديث ..



س . زغلول

مع أطفال بعض جوانبها ، أو يتناولون جانباً من جوانبها دون الجوانب الأخرى .. ويستشهد المؤلف في هذا الصدد بكتاب : « تاريخ المفاوضات العربية البريطانية » للمرحوم الأستاذ الأساذ محمد شفيق غريبال ، وكتاب المرحوم الأستاذ عبد الرحمن الراعي : « الثورة المصرية » جزء ١ ، ٢ ، « وفي أعقاب الثورة المصرية » جزء ١ ، ٢ .. وكان منح الأستاذ الراعي يقوم على التتبع الزمني للأحداث والتعليق عليها مع إيراد النصوص الكاملة للبيانات الرسمية الحكومية للمنشورات ، وإيراد دور الحزب الوطنى الذى كان المؤلف ينتمى إليه فى الحركة بوجه خاص ..

وعلى الرغم من الخدمة الجليلة التى قدمها الراعى لتاريخ بلاده فى ذلك الوقت بهذا الجهد الباعثى التسجيلى السابق .. ومبادئه الشجاعة بغضخ انشراحية الملك فؤاد إبان عهد الملكية البائدة إلا أن منهجه الرديء لم يكن يتفق وعلم التاريخ كما يشرح المؤلف « فالتاريخ ليس رواية الوقائع والتطبيقات عليها بالاستحسن والاستهجان وإنما التاريخ علم نقد وتطبيق . ومهمة المؤرخ الأولى هى تحقيق الأحداث وتمحيصها وتبويبها بالتفسير والتحليل والتخلف إلى جسدورها الأولى ، والدراسة الطعية الناجحة هى التى تقوم على ربط الأحداث بالقوى الاجتماعية الموجودة وما يطرأ على هذه القوى من تطور أو تغيير » والحق أن هذا المنهج العلمى هو الذى اتزم به المؤلف فى كتابه مما جعله يول عمل تاريخى علمى جاد ينظر إلى هذه الفترة ككل متكامل ، ولا يفصل الأحداث عن القوى الاجتماعية الموجودة فى ذلك الحين .. وقد يكون هناك من الباحثين من سبق المؤلف فى هذه

العلمية والأكاديمية الكبيرة فى كتابه تاريخنا بوجه عام وتاريخ حركاتنا الوطنية بوجه خاص .. ويمثل الكتاب الذى نتناوله بالعرض هنا جهداً هاماً فى هذا المجال .. ويستمد خطوريته من هذه الحقائق كلها ومن حيث أنه يتصدى لمعالجة فترة متميزة من التاريخ المصرى الحديث وهى الفترة التى تبدأ بشوورة ١٩١٩ وتسمى بمعاهدة ١٩٣٦ .

تطور الحركة الوطنية

والحق أن هذه الفترة التى يعالجها كتاب الأستاذ عبد العظيم رمضان « تطور الحركة الوطنية من عام ١٩١٨ إلى عام ١٩٣٦ » قد حظيت باهتمام بالغ من الأدباء والكتاب والمصنفين والباحثين والمؤرخين فأصدائها - وخاصة أحداث ثورة مارس العظيمة من عام ١٩١٩ - قد فحرت طاقات الكتاب والناثين والمبدعين وأصبحت مميّناً لا ينسب يستلهم منه كل صاحب قلم مادة للكتابة .. ومن النظرة المتجولة يبدو لنا عندئذ أنه ليس هناك منسج لزيد من القول يضاف إلى ما كتب .. وأن ما يكتب بعد ذلك سيكون من قبيل الكلام المساد .. ولكن قراءتنا لهذا الكتاب سرعان ما تكشف لنا خطأ هذه النظرة المججلة .. وثبتت لنا أن الحاجة كانت ماسة حقاً لمادة تناول هذه الفترة وسنؤمن حينئذ مع الكاتب بأن الحركة الوطنية فى هذه الفترة لم تتأجل من قبل بطريقة أكاديمية وأنه كان من الضرورى أن تتم دراساتها فى إطار المقاييس الطعية بعد أن أخلت حظها من الكتابات الانشائية والأدبية والفنية والمصحفية .. وستكتشف على كثرة من تناولها من الباحثين والمؤرخين أن أحداً لم يعالجها بمثل الطريقة التى عالجها بها المؤرخ .. لقد كانوا يتناولونها أما ككلى



م . ش . غريال

على أنها النهاية الطبيعية لثورة ١٩ فأنما يقرر بذلك أن الثورة فشلت في تحقيق غايتها الكبرى التي هبت من أجل تحقيقها وهي الاستقلال التام ، لأن معاهدة ٢٦ حققت لمصر استقلالاً نراه نحن الآن ناقصاً .. أما إذا اعتبرنا أن نجاح الثورة لا يقاس بنتائجها السياسية وحدها .. وأن قيمة الثورة ومعناها الحقيقي يكمن فيما تحده من تغير شامل في كل شيء .. فغيراً ينعكس على حياة المجتمع وأفكاره وعاداته ونظامه الاجتماعي وعلى الشخصية القومية بوجه عام .. نجد أن المؤلف يقرر أن التغييرات التي أحدثتها حركة الجماهير في المجتمع المصري كثيرة . وينتمي المؤلف في كتابه هذه التغييرات في كل مجال من مجالات النضال الوطني .. وهو يبدأ بتسجيل التغيير الذي أحدثته حركة الجماهير على القضية المصرية .. فيقرر أن حركة الجماهير قد حولت القضية المصرية من قضية دولية تتولى الدول حلها بالقرارات والمراسلات - وهو الوضع السائد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ - إلى قضية مصرية تعال بالعمل الجماهيري للشعب المصري .. فلم تكن نشوب ثورة ١٩ حتى تغيرت معالم وجه المسألة المصرية تغيراً كلياً عميقاً .. فبعد أن كان استقلال مصر أمراً أوروبياً محضاً ، وبعد أن كان قساري مطمح الحزب المتطرف (الحزب الوطني) استقلال مصر تحت الولاية العثمانية .. أصبح استقلال مصر التام عند تركيا وبريطانيا عقيدة يقتنع بها أصغر الفلاحين البسطاء في أناس بقعة من مصر .. وبعد أن كان العمل في السياسة مقصوراً على الطبقة المثقفة في المدن أصبح كل لسان في مصر يدور حول مستقبل القضية المصرية وعن الحماة والسيادة والاستقلال » ولعل التغير

الرؤية العلمية للتاريخ مثل الأستاذ إبراهيم عامر في كتابه « ثورة مصر القومية » من ١٩ إلى ٥٢ ، والأستاذ شهدي عطية في كتابه « تطور الحركة القومية » من سنة ٨٢ إلى سنة ٥٦ .. وقد تكون جهودهما هي التي مهدت الأرض الجديدة أمام جهده الكبير إلا أن ما يمتاز به كتاب الأستاذ عبد العظيم رمضان من طابع أكاديمي يجعله علامة بارزة في هذا المجال ..

هل نجحت ثورة ١٩ ؟

والحق أن هذه الفترة من تاريخ مصر كله تستحق ما حظيت به من اهتمام لا لما تثيره ثورة سنة ١٩ العظيمة من ذكريات عزيزة فقط ، وإنما لما تتميز به الحركة الوطنية في هذه الفترة وما بعدها من بروز دور الجماهير في صنع الأحداث .. فلذا كان تاريخ مصر قبل هذه الفترة قد تميز بدور القواد المظالم .. فهو ابتداء من هذه الفترة قد تميز بدور الجماهير العظيمة .. ويمكننا أن نكتشف أن الكتاب قد جعل دور الجماهير والممثل الجماعي الذي أثر في مجريات الأحداث هو الخط الرئيسي لكتابه هذا .. فهو يعرف ثورة مارس من عام ١٩١٩ بأنها « الثورة التي هب فيها الشعب المصري بكامل طبقاته وعناصره بفلاحيه وأعيانه بعماله وظلاله برجاله ونسائه بمسلميه وأقباطه لأول مرة في تاريخه ليطرد الاحتلال من أرضه بعد أن فشلت كل وسيلة دون ذلك .

والكتاب وإن كان لا يجيب مباشرة على هذا السؤال الذي سيظل يلح على كل مصري طالباً بالإجابة وهو : هل نجحت ثورة ١٩ أم لا ؟ فهو إذ يقدم لنا معاهدة ٢٦

تقلب الى حقيقة وامة « فيصبح الشعب هو الاصيل والوفد هو الوكيل » ..

بل ان الاختلاف حول تقدير القوة الكامنة وراء حركة الجماهير يلعب دورا بارزا في ارساء تقاليد الحياة السياسية وفي تشكيلها .. « اخلت قيادة الوفد تقسيم حول تقدير هذه القوة وتقدير قدرتها على استخلاص حقوقها كاملة من بين انياب الاحتلال : فبينما آمن سعد زغلول بهذه القوة ورأى الارتكاز اليها والاستعانة بها . اراد الآخرون قبول القدر المحدود من الاستقلال الذي عرضته انجلترا مندوعين بأن الشعب لن يقوى على متابعة المقاومة والمفاوضة . وخرج المخالفون لسعد وانقسم الوفد وحول هذا الانقسام تشكلت الحياة السياسية المصرية وارسيت تقاليدها وتأثرت القضية الوطنية » ..

ولقد اقلقت حركة الجماهير القومية المصرية من الشلل والتجمد والضيق في الآونة الدولية لؤمر الصلح بعد اعتراف الدول لانجلترا بالحماية على مصر ، وبفضل الجماهير انتقلت القضية الى مصر نفسها .. وحلقت حركة الجماهير معجزة أخرى أصبحت فيما بعد دوماً على الحركة الوطنية من المجد والتفكك .. فقد وحسدت الثورة عنصرى الأمة الأقباط والمسلمين وأصبح الهلال الذى يعلق على الصليب شعار ثورة ١٩١٩ وشهدت الحركة الوطنية في مواجهة المحتل .. وبعد ان قام الاحتلال يفرط الأقباط بالمسلمين ويستغل خلافتهما في تزيين وحدة الأمة وإغصاف الحركة الوطنية صارت وحدة عنصرى الأمة العجزة التى أشاد بها غاندى الهندي واعتبرها نجاحا عظيما سعد زغلول .. ولقد ظلت وحدة عنصرى الطابع الذى ساد تشكيل حزب الوفد حتى النهاية وأصبحت أحد الأسس التى أقام عليها جماهيرته الواسعة .. « وما جعل مصر الدولة العربية الوحيدة التى ترمزها المصيبات والنحرات القومية والدينية » ..

كما أباحت حركة الجماهير لمصر تطورا حضاريا نقل المجتمع ثقلة واسعة الى الأمام بفسرود المراه العربى لأول مرة في تاريخها الى الحياة العامة ومشاركتها في أحداث الثورة واشترافها في المظاهرات وكانت هذه - كما يقول المؤلف - فرصة العمر للمرأة المصرية « لتؤكد وجودها في المجتمع المصرى الذى كان يمر على تجالها تحت عوامل التقاليد والدين » ..

وحققت حركة الجماهير للشعب المصرى الثقة بالنفس كشعب مقاتل ومناضل استمد هذه الثقة من مواجهته لكبر امبراطورية في ذلك الوقت هي بريطانيا وارغامها على التفتت والتراجع أمام ثوره .. وقد تمثنت هذه الثقة بالنفس في صورة طائفة ثورية ملهلة تسقط الحكومات وتنهز قوائم الاحتلال وتحرز المكاسب والانتصارات ... ومرونة وقدرة على البرء من أذى الصدمات بعد انكسار الحركة الوطنية بعد مصرع السردار .. وفرة على

الذى أحدثته حركة الجماهير في قيادة الثورة معثلة في الوفد وفي شخصية سعد زغلول بالذات يصلح نموذجا لقدرة الجماهير على إعادة صياغة قيادتها ذاتها من خلال الثورة .

« وواضح أن سعد زغلول باشا كان قد تطور مما كان عليه قبل الحرب العالمية الأولى وقبل نفيه الى ماطلة . فان ثورة مارس التى أجبرت بريطانيا العظمى على فك اسره واطلاقه من منفاه قد مست جوانب نفسه وأذايت جليله الاضدال الذى كان طابعه الخاص أثناء تفصال مصطفى كامل ضد الاحتلال والذى جعله أقرب الى حزب الأمة في خطته منه الى الحزب الوطنى ولم يكن منشأ هذا الاضدال الاحصاء عجز الشعب وعدم قدرته على القيام بأى تحركات جماعية فعالة تنقل حركة الاحتلال فكانت الخطة المثلى هي خطة حزب الأمة التى تستهدف الارتقاء الدستورى والاستقلال التدريجى « اذ أن يستأثر حب الاستقلال الدائى بجميع حواس الأمة وملكانها على صورة تنفجر في الحال من الاستقلال الفعلى التام » .. على ان ثورة مارس والبطنة الشعبية المدهشة والنرى استكملت صورتها في مقاطعة لجنة ملتر فقد غرب الوفد تماما .. فقد اخفى المسرح القديم الذى كان حزب الأمة يستطيع أن يقدم عليه رواية فنتال استحسان سعد زغلول واستحسان فريق لا يستهان به من المفكرين في الأمة . وأصبحت مصر مسرحا لتحركات شعبية ثورية لم يكن يعلم به سياسى مصرى قبل الحرب العالمية الأولى سواء كان ينتمى الى حزب الأمة أم الى الحزب الوطنى ، ومن ثم فقد كان الموقف يتطلب قيادة جديدة ترتفع الى مستوى التفصيات التى يلدتها الأمة في سخاء وتعلم على تحقيق الاستقلال بالشكل الذى يريده المصريون « ولعتبر حركة الجماهير علامة من العلامات البارزة التى يميز بها المؤلف مرحلتين فاصلتين في حياة سعد زغلول يقول : « نستطيع أن نعيى في حياة سعد زغلول في الفترة من انتمائى الحركة الوطنية الى نهاية عام ١٩٢٤ ثلاث مراحل ، تعتبر ثورة ١٩١٩ واستقبال الأمة له في ابريل ١٩٢١ نقطتين فاصلتين فيما » ..

ثورة الجماهير

ولقد غيرت المبادرة لتلفائيه للجماهير الأساليب التقليدية التى كانت تتبع في معالجة القضية المصرية من قبل .. فالمعلية القانونية التى كانت تحكم قيادة الوفد كانت تمبر المسألة المصرية مسألة قانونية تنال بالمرافعات والذكرات أمام مؤتمر الصلح وبالمناقشات مع بريطانيا .. فلما قام « الشعب قوته في مارس قلب النظريات الى حقائق والمرافعات الى مقاهرات والالام الى حراب وأجبر الحكومة البريطانية على التفتت والتراجع » .. كذلك لم تتصور قيادة الوفد أن واكلتها الصورية من الشعب والثلى لجأت اليها كمستند يؤكد صفتها التمثيلية للأمة في مطالبا أمام مؤتمر الصلح ، سوف

في القاهرة ، ومعظمهم من كبار الأميين الذين يمارسون
الأساليب البدائية في الثورة السلمية في مصر
الأساليب المتروكة « السلمية » ..

وقد أتى هذا الكتاب مزيداً من الضوء على دور
عبد الرحمن فهمي الهام في الحركة الوطنية والذي يكتشفه
القومي .. وإليه يرجع الفضل في تنظيم الاضرابات
ومقاطعة لجنة ملز وأرهاب الوزراء وكبار الدولة من
طريق جهازه ، وإبعاده عن طريق التناوب مع الاعتقال
في فترة نفى سعد وأصحابه .. ونفيل تعليمات سعد
باشا بإخلاء العمل العمالي والتفاني تحت الوصاية
اليورجوازية واقصاء الحركة الاشتراكية والشيوعية من
هذا المجال بعد أن حقق فيه نجاحاً فائقاً .. ويمسك
عبد الرحمن فهمي لودوره الخطير في تنظيم الثورة ، كما
يصفه بحق أحد عملاء الاحتلال أمام المحكمة العسكرية التي
شكلت لمحاكمته بقصد إبعاده عن التأثير في الأحداث ...
« أنه كان رئيس الحركة الوطنية أما سعد باشا فقد كان
رئيس الوفد » ..

أما المعركة الأخرى فهو دور الممثل الثوري الفردي
متملاً في الجمعيات السرية .. ويقرر المؤلف أن أثر هذه
الجمعيات على الحركة الوطنية كان خطيراً وخسوساً
أثناء ثورة ١٩ وفي أعقابها .. فقد بسطت سلطاتها على
الحياة السياسية ، وكانت منشوراتها التي تطلقها من
خياره الوزراء والسلاطين والسياسيين الرجميين تلقى
الرحب في قوسهم ، وكانت قنابلها التي تلقها على من
تتهمهم بالخيانة تحدث دويماً أصداءً قوية في نفوس
الكثيرين .. ويسجل ما قاله هيكل باشا في مذكراته عن
نتيجة هذا النشاط « أن قبول الوزارة - أثناء اعتقال
سعد وأصحابه في مائة - كان منظوراً إليه من جانب
الشعب باقتدار وقت والذخاء » ويقرر المؤلف أن الجمعيات
السرية ظلت تشكل أساساً هاماً من أسس الحركة الوطنية
وعنصرها قوياً من عناصرها حتى كانت كارثة مقتل السردار
في نوفمبر سنة ١٩٢٤ التي سجلت بداية انحسار المد
الثوري العظيم الذي انطلق في شهر مارس ١٩١٩ ،
وكانت أول ضربة حقيقية استطاع الانجليز توجيهها إلى
القوى الوطنية .. وإذا كانت ثورة ١٩ قد نجحت بفعل
حركة الجماهير والعمل الجماعي لها .. فإن العمل الفردي
كان السبيل في انتكاسة التسوية .. وينتاش المؤلف
ما الحقه العمل الفردي بالثورة من أضرار في تطبيقه على
حادث مصرع السردار « أن حادث السردار يجب أن يؤخذ
على أنه نموذج لما يمكن أن يلحقه العمل الفردي من ضرر
ماحق بالقضايا الوطنية مهما قدم من خدمات .. بل أن
الضرر الذي لحقه العمل الفردي بثورة ١٩ في حادث
السردار فاق ما فعه لها في السنوات الست السابقة
من فائدة .. فالأمر الذي لا يشبه فيه أن ثورة ١٩
أما تحركت وأحرزت مكاسبها بالعمل الجماهيري وحده

مخالفة التواعد المعروفة من انحصار الثورات بمسند
استخدام أسلوب القمع الوحشي والبطش الإرهابي ...
واتشراء الثورة السلمية في صورة اضرابات المواطنين
وسائر الطوائف ومقاطعة لجنة ملز .. ولكن هذه الطاقة
الثورية العجيبة كانت تتبدد في ذلك الحين - كما يلاحظ
المؤلف بحق - في شكل مظاهرات صاخبة وامتحانات
متكررة من فوات الاحتلال وهو يقول « أنه لم يكن
على الوفد إلا أن يعمد هذه الطاقة بالرعاية والتطعيم
والتسلح لم يلقها في وجه الاحتلال ولكن هذا المفهوم
للممثل الثوري والأساليب الثورية لم يكن يخطر ببال
سعد زغلول الذي كان يعتقد أن الثورة لا تأتي إلا عنصراً
أو تلقائياً أي أنها لا تكون نتيجة تنظيم سابق ومن ثم
فلم يستطع الوفد أن يرتفع من كونه حزباً مطرماً
جماهيرياً يعتمد على الوسائل الديمابوجية إلى أن يكون
حزباً ثورياً يعتمد على الوسائل والأساليب الثورية » ..

وفي اعتقادي أن قيادة الوفد بزعامة سمسد زغلول
باستثناء الدور الذي لعبه عبد الرحمن فهمي في التنظيم
السري - لم تكن تختلف عن طابع جميع الثورات القومية
ذات القيادات اليورجوازية التي كانت تعتمد على تلقائيه
الجماهير وحدها ولا تعتمد على تنظيمها .. ولعل هذا هو
الدور الذي استفادته الثورات الاشتراكية من الثورات
اليورجوازية فيما بعد .. وكان إيمان القيادات الاشتراكية
لثورة بتنظيم طاقات الجماهير الثورية وتسلحها هو
السبيل في نجاحها فيما فشلت فيه الثورات القومية
اليورجوازية ..

دور التنظيم السري

ولكن المؤلف مع حكمه على قيادة الثورة بالفشل في
تنظيم طاقات الجماهير الثورية إلا أنه يلاحظ أن الشعب
المصري قد خالف القاعدة السائدة وهي « أن قمع ثورة
من الثورات على أيدي قوات الاحتلال بعد بداية عهد
طويل من الدل والخشوع حتى يلتقط الشعب النثر أنفاسه
ويسترد قواه وينهض من كبوته ويستأنف جهاده ...
إلا أن قمع ثورة الشعب المصري على أيدي القسوات
البريطانية وحملات الانتقام الرهيبة كانت البداية القوية
لثورة أخرى سلمية أشد وأقوى فعولاً وألوى تنظيمياً ..
وعلى يد هذه الثورة الجديدة سقط علم الحماية على
أرضي الحركة » .. ويرجع الفصل في ذلك إلى محرك
كبيرين .. الأول : هو الدور الذي لعبه الجهاز السري
للجنة الوفد المركزية والذي كان يشرف عليه عبد الرحمن
فهمي سكرتير اللجنة .. وهذا الجهاز مكون من جيش
قوامه الطلبة بحالة من الضبط بحيث أن كل الأوامر
والتعليمات يمكن توزيعها في جميع أنحاء مصر في ٢٤ ساعة
كما يلاحظ مراسل رويتر في القاهرة .. وكان عبد الرحمن
فهمي يتلقى تعليماته من سعد زغلول شخصياً في باريس
في ذلك الوقت .. وكانت هذه التعليمات تكتب بالحرر
السري ولا يعلم بهذا النشاط بقية أعضاء لجنة الوفد

وملى مستوى العمال والفلاحين والمتقنين والتجار والوظائف وغيرهم من طبقات المجتمع المختلفة .. ولا يمكن أن نقارن في الأهمية بين عمل جماهيري كاضراب الموظفين أو مقاطعة لجنة ملنر أو الثورة الشاملة التي أجاحت البلاد في عام ١٩١٩ ، وبين حادث مثل حادث الاعتداء على محمد سعيد باشا وليس معنى هذا التقليل من أهمية الدور الذي يلعبه القطاع السرى في الحركة الوطنية خاصة إذا كان متجاذبا مع الحركة الوطنية الجماهيرية دائرا في اطرافها الشامل وإنما أريد القول أن وزن هذا العمل في دفع عجلة الحركة الوطنية لم يكن شيئا يذكر فقد كانت هذه الحركة مؤهية به أو بدونها ولكن الحركة الوطنية لم تكن لتتقدم بدون عمل جماهيري قبل مقاطعة لجنة ملنر الذي كان نقطة التحول في معركة الحياة . **ولي الواقع أن الوزن الحقيقي للعمل الفردي الذي جرى في ثورة ١٩١٩ هو الذي ظهر في حادث مصرع السرداد عندما تشابك في عجلة الحركة الوطنية ففرلها ثم أدارها الى الوراء .** ..

تصريح ٢٨ فبراير كلاً لا يتجزأ. لكننا ننفذ الى الأخرى » **والتأمل في تاريخ هذه الفترة منذ الاستسلام الثوري الى عقد معاهدة ٢٦ يلاحظ أنها تتألف من ثلاث مصادره مستوية كبرى متشابهة الى حد كبير اذ تبدأ كل منها باقتداء دستوري وتنتهي بانتصار القوى الوطنية وتنتج في انائها مصالحة لاستخلاص الحقوق الوطنية من الانجليز .** ..

ويصف المؤلف كيف أدى وجود الاحتلال الى شراء الدستور بأغلى من ثمنه ، وكيف كانت الحياة النيابية تكلف حزب الاغلبية غالبا اذ تلزمهم بسياسة حسن التفاهم مع الانجليز لفسان حيادهم ضد القصر ... وكيف كان المنحوب السامي البريطاني يهدد بإطلاق يد القصر في اللعب بالدستور عند أقل بادرة تندر بميل الميزان لصالح القوى الوطنية على حساب القصر .. ويسندس البوارح البريطانية لأجله القوى الوطنية التي رفعتها أصوات الجماهير في الانتخابات من الحكم . حتى أن كاتبها سياسيا ساخرا كالاستاذ المازني خاطب الانجليز في إحدى الماسيات بقوله : **« الحق يا سادة أن هذا الاستقلال يخطئنا كثيرا والله فهل لكم أن نصنعوا معروفا في هذه الأمة وتربحوها من هذا الاستقلال المجهل ؟ »** .

أما الدستور نفسه دستور عام ١٩٢٣ فقد كان دستوراً يورجوازي يعبر عن أمر واقع ويحتوي على مواد رجعية تحمي النظام القائم وتحرم تغييره بالقوة ... ونص ديباجته على أنه صدر كمنحة من ولي الأمر .. ومع ذلك فقد كان موضع انتهاك مستمر من القصر والعناصر المؤيدية وكان عبد العزيز فهمي باشا زعيم الأحرار الدستوريين وممثل الأعيان والذي لقب بأبي الدستور للدولة الذي قام به في وضعه ، يرى أن هذا الدستور **« نوبا ففصافا لا يناسب الأمة »** لأنه في نظره يسمح بقيام دكتاتورية برلمانية يمثها سعد محل دكتاتورية القصر .

ويخلص المؤلف الى العبرة المستخلصة من الحياة الدستورية والبرلمانية في هذه الفترة على ضوء رؤية العلمية الموضوعية لحركة التاريخ فيقول « وهكذا يمكن القول أن وجود القصر والأحزاب المتحدرة على الفكر الديمقراطية كان يمثل في مصر استمبارا داخليا لا يقل وطأة ولا ألياء من الاستعمار البريطاني من الناحية السياسية هذا فضلا عما كانت هذه العناصر تمثل في الحياة الاجتماعية كمنابر استقلال للطبقات الجماهيرية من الفلاحين والعمال بحكم احتلاكها لأدوات الإنتاج الأرض والمصنع ... وكان لهذا السبب أن طالت معركة الاستقلال وتأخر جلاء الانجليز من مصر بدليل لا يحتمل الجسد هو أنه ما كادت تجتث من جذورها هذه الحياة السياسية والاجتماعية والفسوز الساطق التي استطاعت في عهد قيادة وثورة ٢٣ يوليو أن تحقق جلاء الانجليز عن أرضها في أقل

لقد استغلت إنجلترا جثة السرداد لى سنالك أحسن استغلال واستطاعت أن تستخدمها في إجلال القوى الوطنية من الحكم وأخراج مصر من السودان ومقاضاة سعد باشا وحكومتها الدستورية الأولى لمن الأعمال الكبيرة التي تمت في هذه القصر غالبا .. يتخلص الى ما قبل تصريح ٢٨ فبراير ولقد كانت هذه التمسكة التي قرر المؤلف أنها تشبه الزهيمية في موقفة حزبية ، حرية بأن تسبب للشعب المصري في ذلك الحين أفسى أنواع الأحياء ولكن المؤلف استطاع من خلال عرضه للحركة الدستورية التي أعقبت هذا الحدث ، ومن خلال رؤيا علمية ودراسة دقيقة لطبيعة هذا الشعب أن يشرح بنتيجة هامة تثبت سلامتها عاما بعد عام وهي **« أن الشعب المصري يتمتع بحيوية دافقة تجعله يبدأ سريعا من أشد السقطات »** ويصف الحركة الدستورية التي أعقبت استقالة سعد باشا وخروج العناصر الوطنية من الحكم فيقول **« عند هذه الحركة توفى الد الثوري من الانحسار »** ورد الشعب ودا بليفا على ماأهنته به جريدة الزاوير البريطانية حين تصدعت عن فرصة نجاح حكومة زعيم باشا في الانتخابات - وهو الذي استحوذ بتسليحه الكامل للانجليز مقب مصرع السرداد - فقالت **« انه يتوقف على أن يقدم لها المصريون كل ما يسمح به جنبه الوراثي من تأييد . ولكن نتيجة الانتخابات والفسوز الساطق الذي حققه سعد باشا وانصاره في البرلمان كان أبلغ رد على الاتهام الاستعماري الفسيق الألق :**

الحركة الدستورية

كانت الحركة الدستورية عنصرا هاما من عناصر الحركة الوطنية في هذه الفترة .. ويقرر المؤلف أن القفيين .. قضية الاستقلال وقضية الدستور قد أصبحتا منسك

من أربع سنوات . بل ان بقاء هذه العناصر بعد إبرام معاهدة ٢٦ كان من أكبر أسباب عدم الاستفادة مما تضمنته هذه المعاهدة من مزايا « ..

الوفد وقيادة الحركة الوطنية

الحق أن هذا الكتاب يحتوي على أول محاولة علمية أكاديمية لتقييم دور الأحزاب السياسية في مصر في هذه الفترة ودور الوفد على وجه خاص ..

ولقد كان الكاتب على حق حينما قرر أن تاريخ الحركة الوطنية في هذه الفترة هو تاريخ الوفد .. فقد تألف الوفد بعد الحرب العالمية الأولى للمطالبة بالاستقلال أمام مؤتمر الصلح في باريس وكان مشكلا من جماعة تمثل مختلف الأحزاب والاتجاهات تنتمي في معظمها إلى البورجوازية الكبيرة .. ووجد الوفد من الضروبي أن يستند إلى توكيل مباشر من الشعب لتعزيز صفته التمثيلية بعد أن أبدته حكومة رشدي باشا الثانية في ذلك الحين والسultan فؤاد .. ولقد لجأ الوفد إلى هذه الفكرة للسيطرة الفعلية القانونية على قيادته .. وعادت التوكيلات التي طمعت وزعمها في أنحاء البلاد حاملة مئات الآلاف من التوقيعات ولما قامت ثورة الشعب في مارس ١٩١٩ وحدت الخلاف بين سعد ومعارضيه من المتدلين في قيادة الوفد حول تقدير قوة الشعب وقدرته على استخلاص حقوقه . خرج المخالفون لسعد ومعظمهم من أعضاء حزب الأمة القدامى الذين أصبحوا فيما بعد قوام حزب الأحرار الدستوريين ومعظمهم من أصحاب الأملاك الواسعة رؤساء العائلات الذين كان يسميهم لطفى السيد « أصحاب المصالح الحقيقية » ويتحدث باسمهم في « الحرية » في مطلع هذا القرن وكانت هذه الطبقة تعتقد أن مقاييد الحكم ينبغي أن تظل في يدها « لأن الأمة لا تكون من أفراد وإنما تكون من العائلات .. والأعيان هم رؤساء الأمة الطبيعيون لأنهم رؤساء العائلات » وهي نظرية لطفى السيد المشهورة في تعريف الأمة وتاريخ النزاع بين الأحرار والدستوريين والوفد كما يقرر المؤلف هو في حقيقته صراع بين هذه الطبقة وبين طبقة البورجوازية المتوسطة والصغيرة التي نمت في ظل ظروف ثورة ١٩١٩ وفي ظل النهضة الاقتصادية التي قامت في أعقابها على يد ظلمت حرب وبنك مصر .. وهي الطبقة التي كان قوامها التجار والشباب المتعلم ومفكرو المدن وموظفو الحكومة وضيقات الجيش ويؤيدهم العمال والفلاحون بحكم مصالحهم المحلية في تأييد الاستقلال والدستور الذين كان يناضل الوفد من أجلهم ..

وبسبب جماعية هذا الحزب الواسعة وتأثيره الكبير على الجماهير واتفاقمه حول .. اعتقد الكثيرون أنه حزب ثوري وحاسبه حوله حساب الحزب الثوري .. ولكن ما كتبه المؤلف من تقييم الوفد قد وضعه في مكانه الصحيح من هذه الناحية .. فهو يقول « الحقيقة أن

الوفد لم يكن بطبيعته حزبا ثوريا كما هو معتقد لا عند تشكيله ولا قبل ثورة مارس ١٩١٩ ولا في خلالها ولا في الفترة التي بعدها - بالرغم من الدور الذي قام به عبد الرحمن فهمي بتأييد من سعد زغلول » ذلك أن الوفد على الرغم من إيمانه بل واقتضاده على النضال الشعبي في نقاشه ضد الاحتلال إلا أنه لم يتصور أن يتم جلاء الإنجليز من مصر بمحض هذا النضال الشعبي - أي من طريق ثورة - فقد تصور في البداية الحصول على الاستقلال عن طريق التفاهم المباشر مع إنجلترا فلما رفضت الاعتراف به وقبضت على كبار أعضائه ونفتمهم إلى مملكة عادا الوفد بعد أن أطلقت إنجلترا سراح زعمائه وسمحت لهم بالسفر إلى الخارج .. فتصور الحصول على الاستقلال من طريق اعتراف الدول في مؤتمر الصلح لمصر باستقلالها بناء على أن المسألة المصرية مسألة دولية .. فلما خيبت الدول عن الوفد واعترفت بالحياة وجاءت ظروف لجنة طنز في مصر عاد الوفد إلى فكرة التفاهي المباشر مع إنجلترا فلما فشلت مفاوضات الوفد مع إنجلترا وأصدرت تصريح ٢٨ فبراير الذي منحت فيه مصر مظهر الاستقلال دون جوهره انتهر الوفد فرصة انقاد مؤتمر لوزان لي طرح المسألة المصرية عليه من جديد ويسعى في الحصول من الدول على اعترافها باستقلال مصر وانتقل تركيا من استقلالها لها .. فابن ثورة الوفد في كل هذا ؟

الحقيقة أن الوفد كان ينظر إلى النضال الشعبي كوسيلة تمزج امكانيات العمل السياسي وتقدم مركز الفوضى المصري على مادة المفاوضات أمام الإنجليز ... ولم يجعل هذا الحزب في برنامجه التوسل بالثورة لأخراج الإنجليز من مصر ولهذا فلم يعم قاده برسم مخطط ثوري يتضمن تشكيلات شعبية تكون على أهبة الاستعداد للتحرك عند أفلاس الوسائل السياسية « صحيح أن الوفد تعيّن بالتنظيم الشامل الكبير بالمقارنة بأحزاب ما قبل الحرب العظمى ، ولكن الأجهزة الوحدية التي أنشئت في جميع أحياء المدن والقرى لم يمتد عملها لأكثر من التهييج السياسي وتنظيم المظاهرات وأحداث الاضرابات والإثارة ضد الاحتلال وفي ذلك .. وبمعنى آخر لم تكن تنظيمات الوفد ثورية مسلسلة بل تنظيمات ذات صبغة ديموقراطية .. »

ويكشف المؤلف عن جانب من جوانب عجز قيادة ثورة ١٩ ويمنح في فشلها في الربط بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية .. فيقرر أن الوفد ظل طوال حياته عاجز عن إشغال ثورة أخرى مثل ثورة ١٩ والسبب في عجزه مزدوج فهو يرجع أولا إلى أن « تنظيماته لم تكن تنظيمات عسكرية مسلحة تستطيع أن تخوض غمار معركة ضد الاحتلال أو ضد القصر .. كما يعود إلى أن الوفد لم يستطع خلال حكمه عام ١٩٢٤ أن يقدم للفلاحين والعمال برنامجا إصلاحيا (ولا نقول ثوريا) يسعى

لرفع مستوى هذه الطبقات الى الحد الذي يتكافأ مع تفصيلاتها ومن لم فلم يكن لدى هذه الطبقات ما يدفعها في ذلك الحين الى التحسس لضعية الحكم الدستوري الى درجة تستفزها الى ترك معاشها وزراعتها وصناعتها والقيام بثورة ضد الانحراف « وكان اقتصار دور هذه الطبقات بعد ذلك على انتظار فرصة الانتخابات لترجيح كفة الوفد » .

الحركة اليسارية في مصر

ولي الفصل الممتاز الذي خصصه المؤلف لمناقشة التيارات اليسارية في الحركة الوطنية والذي يعد أول بحث موضوعي عن الحركة اليسارية والشيوعية في مصر . يشرح كيف اصطدم الوفد بالحركة اليسارية في عهد سعد باشا وأنزل بها ضربة قاضية .. وكيف كان التفاف الجماهير حول الوفد بطابعه الوطني البروجوازي عاملا حاسما في اضمحلال التيار اليساري في الحركة الوطنية ، وقرر المؤلف أن الصدام بين الوفد والحركة اليسارية أصاب الرافقين بأضرار جسيمة أدت الى فشل اليسار وجمود الوفد على طابعه البروجوازي بل ووقوفه عقبه كاداه فيما بعد في وجه أي تغيير راديكالي اجتماعي مما أدى الى انهياره عند اصطدامه بثورة ١٩٥٢ .. ويشرح المؤلف كيف أدرك الكونترن هذه الحقيقة عندما قال إن أكبر خطر على الحركة الثورية في مصر إنما هو سيطرة الوطنيين البروجوازيين على نقابات العمال . وبدون نضال حاسم ضد نفوذهم فإن احتمال قيام تنظيم طبقي حقيقى للصدام يعتبر أمرا مستحيلا .. ولكن الكونترن قد دأل هذه الدعوى على تصور شديد في فهم حقيقة الموقف في مصر ذلك أن فرصة النجاح للحركة الاشتراكية لم تكن في محاربة الوفد في ذلك الحين وإنما في التسلل اليه والعمل من داخله ما أمكن لأن العمل من خارجه كان يعتبر مقبها عليه بالفشل . وفي الواقع أن اغفال هذه النقطة ليس مستولا فقط عن فشل الحركة الاشتراكية وإنما كان مستولا أيضا عن وقوف الوفد عقبه في وجه أي تغيير اجتماعي راديكالي وهو الموقف الذي ألزم به حتى بعد ثورة ٢٣ يوليو أيضا وكان السبب في الإطاحة به » .

معاهدة ٣٦

يرد هذا الكتاب على التساؤل الذي يراود أي قارئ أو متأمل لتاريخ هذه الفترة .. وهو كيف تكون معاهدة ٣٦ التي تنقذ مصر استقلالاً نراه نحن نافعا الآن هي النهاية الطبيعية للثورة الخالدة في تاريخ مصر والتي كان شعارها « الاستقلال التام أو الموت الزؤام » ؟

وإن الجماهير في ثورة ١٩ هبت تطالب بالاستقلال وأعدتها معاهدة ٣٦ . هذا الاستقلال في ظروف دوليه نجح في سلاتها سحب الحرب .. ولكنه هو استقلالا

مؤجلا .. علق جلاء القوات البريطانية من الأرض المصرية بشرط مستحيل .. ألا وهو وصول الجيش المصري الى درجة الأهلية والكفاية للدفاع عن حرية الملاحة وسلامتها في قناة السويس بمفرده .. وضعت إنجلترا نفسها في مصر من سنة ٣٦ الى سنة ٥٢ على ألا يصل الجيش المصري الى هذه الحالة أبدا .. ولكنها لم تكن تدرى في نفس الوقت بأن موقفها المتصنف والموقر لعملية بناء الجيش المصري قد وضع بلور الثورة التي قضت على الاحتلال الانجليزي لمصر تماما عام ١٩٥٦ فضاء مبرها .. وبختم المؤلف الفصل الذي ألفه لتقييم معاهدة ٣٦ بهذه العبارات التي تثير التأمل والتفكير .. « وقصارى القول في معاهدة ٣٦ أنها قد حيات لمصر التمتع بالاستقلال الداخلي الى الحد الذي سمح به النضال العربي في مصر فيما بعد في ظل وجود الملكية ودستور ١٩٢٣ وإلى الحد الذي سمح به اخلاص إنجلترا في تطبيق المعاهدة في حادث مثل حادث ٤ فبراير كما حيات لمصر التمتع باستقلالها الخارجي الى الحد الذي سمح باتخاذ موقف الحياد في حرب كوريا ١٩٥٠ وإلى عدم الانزلاف بالعين الضمنية أو الدخول في صلات وثيقة مع الاتحاد السوفيتي . وحيات لمصر التمتع بمخالفة بريطانيا العظمى في الحرب العالمية الثانية الى الحد الذي سمح وساعد على انتصارات بريطانيا في الحرب العالمية الثانية وسمح بهزيمة مصر أمام العصابات الصهيونية .. ولقد خلصت معاهدة ٣٦ مصر من جانب كبير من مشاكلها مع إنجلترا وهي المشاكل التي جعلت سعد زغلول وجعلت غيره من الساسة المصريين يرون ألا تتشقت الجهود بل توجه كلها الى تحقيق الاستقلال . فأخذت مصر بعد المعاهدة تتقيد الى مروتها وإلى المحيط العربي الذي تسبح فيه وأخذ التفكير الرسمي فيها يتجه الى العالم العربي ليكتب صفحة جديدة في تاريخ العرب الحديث » .

هذا هو ما انتهى اليه الأستاذ عبد العظيم رمضان في كتابه الهام « تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى ١٩٣٦ » . وكما كان من المصعب على إن أوجز في هذه المساحة المحدودة سفرنا ضخما للنضال والثورة في مرحلة هامة من تاريخ امتنا .. وبقدر ما سد هذا الكتاب الممتاز فراغا ضخما في مجال الكتابة التاريخية عندنا الا أنها تكشف عما كان موجودا قبلها من نقص .. فهو يلفت النظر الى أن تاريخنا لفي مسيس الحاجة الى المزيد من الجهود العلمية الاكاديمية المخلصة لامادة تدوينه وقيومه .

نجله حامد

خالد محيي الدين

اعداد : سامح كريم



● من معنى الثورة عبر فيكتور هيجو 1803 : « الثورة هو ثورة ليك الحقيقة ، والمعنى الثوري معنى الخلاقي .. ذلك ان الاحساس بالحق يولد الاحساس بالواجب ، وليس تمسك ثورة الا والى الامام ، وكل حركة للوراء هي شر .. »

● ما هي هذه الحقيقة في واقعنا وموضوعيتها .. التي عندما يفور فيها ثور ؟

● والى أي مدى ينطبق هذا المعنى على واقع ثورة ٢٢ يوليو ؟

● وهل يمكن بعد ذلك ان نجد معنى لثورتنا - نايبة - من لورتنا ؟

الحقيقة التي عندما يفور غيظها ثور .. هي التي ترفض أن يكون انسان ما عسدا لانسان آخر ، او يكون شعب ما مطية للاستعمار والاستبداد والاستتار ، او هي التي لا ترضى باستقرار يستباح فيه ظلما ...

ومعنى ثورة ٢٣ يوليو هو كل ذلك .. هي تميز عن رغبة الشعب المصري في تحقيق ثورة وطنية ديمقراطية .

لقد كانت مطالب الشعب تتعدد في نقاط متعددة .. هي في مجموعها الرغبة في أن يخرج هذا البلد من حالة الركود الى حالة الانطلاق والحقاق بركب التقدم . كان لا يمكن أن تتحقق آمال الشعب في اى تغيير الا بتحقيق الاستقلال .

وكان لا يمكن أن تبني أمة قوية بدون صناعة ، ولا صناعة بلا تنمية اقتصادية ولا الاثنان مما دون اصلاح زراعى ، ولا يمكن أن يتحقق كل هذا دون نهضة في التعليم وتثقيف الشعب ..

ودون الدخول في التفاصيل .. اعتقد أن ثورة ٢٣ يوليو منذ قيامها حتى عام ١٩٦١ - عام التغييرات الاشتراكية - كانت على وشك اتمام نورها الوطني الديمقراطية ، والانتقال الى الاجتماعية كنظرية وتطبيق - اى ان المجتمع المصري كان يطالب بهذه التغييرات .. وهذا ما يؤكد عمومية ثورة ٢٣ يوليو حتى عام ١٩٦١ . وفي تقديرى أن ثورة ٢٣ يوليو حين حققت اهداف ومطالب المجتمع المصري استجبت ان توصف بانها ثورة ..

وفي العالم الثالث .. تعتبر مصر في مقدمته من ناحية الاستقلال الحقيقى ودرجة التنمية الاقتصادية ، ومعدل التصنيع والاصلاح الريفي ، ونشر التعليم ، وقد خطت مصر منذ ٢٣ يوليو خطوات هامة .. افردت لها مكانا كبيرا بين بلدان العالم الجديد. كل هذه الامور تمت فنقلت مصر من مجتمع نصف الطائى ، نصف مستعمر الى ابواب مرحلة الانطلاق الاقتصادى ، وتصفية الفئودالستصارى والقضاء على الاقطاع نهائيا ، فوسمت مصر في طريق التطور الاجتماعى المستقل ..

ان الحقيقة التي كانت عليها اوضاع مصر قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢ تؤكد بانما كانت في حاجة الى هذه الجهود .. المتمثلة في الثورة ..

●●● هناك حقيقة نقول : ان الثورة ليست هي التي تخلق فكرة الثورة .. بل العكس هو الصحيح .. ان فكر الثورة هو الذى يمهّد للثورة ويطلقها ، وهو الذى يهيئ لها ويعددها مناسبا ..

● فهل كان هناك ذلك الفكر الثورى الذى مهد لثورة ٢٣ يوليو ؟

● واى الكتابات كان غير دليل لقادة الثورة في ذلك الوقت ؟

ثورة ٢٣ يوليو هي انعكاس الواقع الوطنى الثورى الذى عاشته مصر منذ الحرب العالمية الثانية حتى عام ١٩٥٢ .

والفكر الثورى الوطنى والاجتماعى الذى مير منه كتابنا .. والذى ظهر اكثر ما ظهر بين السطور في الجرائد او على صفحات الكتب طوال هذه الفترة او ما قبلها هو الذى خلق وشكل فكر الفسباط الاحرار ، وحسّد لهم اهدافهم الوطنيـة والاجتماعية .. وقد كانت الكتب الجديدة التي ظهرت أثناء الحرب العالمية الثانية وفدائها .. تشرح الاستعمار على اساس جديد من التطليل الاقتصادى الدقيق ، والدراسات الاجتماعية العميقة .. هذا الى جانب العديد من التراجم التي قام بها كتابنا المصريون .. والتي حققت الفكر الوطنى المصرى تنظفا موفقا جديدا يختلف عن مولفه الاول الذى كانت سمته القفالية هي المظوية .. وكان هذا ولا شك له اكبر الاثر على فكر الفسباط الاحرار ..

ولا أريد أن أحدد كاتباً أو اسماً أو اتجاهها .. ذلك أن الضباط الأحرار كانوا يمثلون جهة وطنية استوعبت كافة الاتجاهات .. وكان كل اتجاه منها له فكر سابق سائر بعدد من الكتاب والأسماء والاتجاهات ..
الذي أريد أن أقوله بعد ذلك أن الفكر المصري الذي كان له وجهة نظر في الناس والأشياء والذي حددته بفترة زمنية هي الفترة بعد الحرب العالمية الثانية .. ذلك الفكر .. هو مداد ثورة ٢٣ يوليو والذي نستطيع أن نقول عنه فكر ثوري ..

الثورة والتنظيم

●● وراء كل ثورة تنظيم أعد لها ونفذها .. وهذا التنظيم يسم - بالتاكيد - العناصر الواعية والمؤمنة بضرورة التغيير ، وقيام الثورة ..

● ماذا عن تنظيم ثورة ٢٣ يوليو ؟

كل ثورة يجب أن تتوافر لقيامها ظروف موضوعية مستقلة عن إرادة الأفراد هذا أمر بديهي ، ولكن ذلك ليس بكاف لقيام الثورة .. ما لم يتم تنظيم من الأفراد يقومون بأحداث التغيير ..

وبالنسبة لثورة ٢٣ يوليو كان لا يمكن أن يتحرك الجيش لينسلخ عن النظام القائم في ذلك الوقت فيسقطه ، ويبلغ الطريق نحو نظام جديد بدون تنظيم الضباط الأحرار ..

فقد كان تنظيم الضباط الأحرار هو المحرك والقائد لجماعه الجيش ، والقهم لقوى الشعب التي تحركت بسرعة لتساند ثورة ٢٣ يوليو ..

المد الثوري المصري

●● أن الحكم على أحداث التاريخ هو من صلاحية الذين يكتبون التاريخ ، لا الذين يسمونه إذ أن من يسمون التاريخ لا يمكن أن يكونوا مجردين في الحكم وأسباب هذه الأحداث ومسئولياتها ...

● نرى ما هو حكم التاريخ في دروين سابقتين على ثورة ٢٣ يوليو هما ثورة غرابي ، ولورة ١٩١٩ ؟

● وهل هناك مسد ثوري بين هاتين الثورتين ولورة ٢٣ يوليو ؟

● وهل تعتقد أن هذا الحكم ينطبق عليك بوصفك واحداً من صانعي ثورة ٢٣ يوليو ؟

- ماذا نلصق بالتعديد ؟

هل كانت غزوات جنكيز خان وتيمورلنك في أحكامم الذين قاموا بها - بطولة فاذا بالتاريخ بعد أن تجرد عن التأثير بها يحكم عليها بالبربرية والهمجية . وكانت فتوحات نابليون - في أحكامه وأحكام معاصرين - عظيمة وفخرا فاذا بالتاريخ بعد أن تجرد عن التأثير بها .. يحكم عليها بالوحشية والسطو على حقوق الغير . وكانت ثورة نوار باريس عام ١٧٨٩ ، رعاية .. فاذا بالتاريخ بعد أن تجرد عن التأثير بها يحكم بأنها كانت ثورة شرف وإنسانية .

وكانت ثورة نوار روسية ١٩١٧ ، رعاية .. فاذا بالتاريخ بعد أن تجرد عن ملائمتها ووعي نتائجها ومخاصيلها يحكم بأنها كانت ثورة غيظ الحقيقة الإنسانية . وهكذا نرى أن التاريخ عندما يتجرد - ولا بد وأن يتجرد - عن التأثير بما يرافقه الثورات من أحداث مفاجئة هي في حقيقتها حجر الأساس في بناء الإنسانية الصحيحة الحققة ، وحجر الأساس لا يعيه أن يطرده القناب ، ولا يلفقه فيجته متى كان البناء الذي بني عليه صامداً شامداً .



فمن لا تنصفه الأحداث المحاصرة .. لابد وأن ينصفه التاريخ .. والتاريخ
اصبغ ...

.. أتفق معك في هذا الرأي ..

فالذين يكتبون التاريخ أصح في الحكم على أحداث التاريخ من الذين يصنعون
التاريخ .. هذه حقيقة ..

والنقطة التي أود أن أوضحها من خلال هذا الرأي .. هي أن الإنسان يجب أن
يحكم على أي ثورة من الثورات .. ليس بالظروف التي يعيشها هو .. ولكن
بالظروف التي كانت توجد فيها هذه الثورة .

ومن هنا .. من هذه الزاوية بالذات يمكن أن نقول رأيا في ثورة عرابي ، ١٩١٩ .
وثورة عرابي أهدافها كانت سليمة .. حيث كانت تهدف إلى تطهير البلاد من
التنفيذ الأجنبي تركي أو استعماري .. وهذا نصير من أصالة الشخصية المصرية وكان
مجال الصراع يتركز في الجيش كاداة للسلطة والمجلس النيابي كالمصاف لتلوث
الخدوي بجانب التطليم وبعض حقوق الفلاح .. ولا يتنقص من أهداف هذه الثورة
كونها قد فشلت أو انهزمت . فعلاقات القوى في الداخل أو في الخارج ، ودرجة
الوعي الوطني والاجتماعي والتجارب السابقة هي التي كانت تصير مصير نجاح الثورة
أو اخفاقها ، وهي التي ينبغي أن تكون في تقديرنا عند الحكم على هذه الثورة ..
أن الثورة العرابية في أطوارها الحقيقية ثورة للفلاحين وليست موجهة ضد
الاستعمار فحسب وإنما أيضا ضد الإقطاع وحامية الأول الخديوي . ولعل البرنامج
الذي صاغه عرابي .. هو برنامج واضح التقدم ، قاطع في العداء للاستعمار
والرجعية ..

وباختصار أن دراسة الموقف في ذلك الوقت حاليا ومطبا .. تؤكد أن ثورة عرابي
كانت شحنة أصابت الطريق لا بصددها من ثورات .. رغم أن هزيمتها أنت إلى
الاحتلال ..

أما ثورة ١٩١٩ فكانت انطلاقا وطنية استغادت من اختلاف مواقع القوى المالية،
ولقد لها افكار المصرية التي انتشرت أثناء الحرب العالمية الأولى ، مستفيدة من
التغيرات التي حدثت في المجتمع المصري ببروز قوى وطنية واجتماعية جديدة
تمثلة في البرجوازية ، والطبقة الوسطى والعاملة .. التي سمت تتخذ لها مكانا
تحت الشمس ، فطأت جماهير الشعب .

لقد اندلع الشعب المصري بانيهاته الوطني نحو تحقيق الحرية ..

وتقديرنا للظروف التي كانت فيها ثورة ١٩١٩ تستطيع القول .. بأن هذه الثورة
أن كان قد فصاع منها الكثير .. إلا أنها وضعت الأساس لتحقيق الاستقلال الفعلي
فيما بعد في الفترة المصرية . وسهلت الطريق أمام ثورة ٢٤ يوليو .. فقد جاءت
ثورة ٢٤ يوليو ، وكانت بقايا قيادة ثورة ١٩١٩ قد قامت بمدة أشياء منها : تصير
الإدارة المصرية ، إلغاء الامتيازات ، تصير الجيش المصري ، الإيمان للشعب
لرفسه الاحلاف الأجنبية .

كل هذا قد مهد الطريق أمام ثورة ٢٤ يوليو لاستكمال الثورة الوطنية الديمقراطية
إلى نهايتها ..

واعتقد أنني وكل قيادة ثورة ٢٤ يوليو قد تشكل فكرهم ، ونعت خيرهم في
معتزك الحياة السياسية المصرية .. بالتمثال الذي كان يتم على أرض بلادنا خصوصا
في تلك الفترة العرجة أثناء الحرب العالمية الثانية وما بعدها . من أجل تأكيد
الاستقلال المصري ، والرفية في استكماله وبناء مصر القوية كجزء من الأمة العربية ..
وكان يعيش في نهنا وفكرنا ذلك التمثال الطويل الذي شنه الفصيل الوطنيون
الأوائل في ثورة عرابي من أجل بناء جيش وطني ، ووضع تمتور وطني ، ومن أجل
حكم الشعب بنفسه ولنفسه . هذا إلى جانب نضال جماهير الشعب المصري في

ثورة ١٩١٩ وفي العشرينات والثلاثينات ضد جهود الاستبداد والعدوان على المستور ،
ثم النضال الوطني من أجل تأكيد الشخصية المصرية ، والرغبة في حمايتها من
الإنترنات الأجنبية الاستعمارية ، كل هذا قد جعل النضال الوطني المصري حلقة
متصلة ومستمدة من ثورة عرابي الى ثورة ١٩١٩ الى ثورة ٢٣ يوليو .. واستمرت
بعد ذلك لتواجه أعداء بلاننا ، ولتبني على أرض بلاننا مجتمعا جديدا .

الثورة والعلم

●● في تقديمك لكتاب « الأساس الاجتماعي للثورة العرابية »
تقول : في النصف الثاني من القرن العشرين أصبح العلم هو
السلاح الأساسي في يد الحركات الوطنية ذات المحتوى الاجتماعي
الثوري في مواجهة قوى الاستعمار والرجعية .

- ماذا تعني بكلمة « العلم » في هذه الحالة ؟
- وإلى أي حد أمنت ثورة ٢٣ يوليو طريقها بالعلم ؟
- وهل هناك مجال للزيد من الجهود في هذا المجال ؟

القصد بالعلم .. العلم الاجتماعي .

لقد نمت في السنوات الأخيرة التي سبقت الحرب العالمية الثانية وما بعدها
العلوم الاجتماعية .. وأصبح المجتمع الإنساني نفسه محل دراسة علمية مفصلة
في جميع جوانبه ، وأصبح الدراس في هذه المجالات .. يجد أمامه قوانين اجتماعية
مفصلة ترشده إلى طريق مستقيم .

لقد أصبحت كل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية تخضع للدراسة والتحليل
واستخراج القوانين العلمية .. التي تحكم نشووها وتطوراتها وعلاقاتها المتبادلة
بالظواهر الأخرى .. وأصبح الاجتماع علم مثل علم الطبيعة والكيمياء والرياضة ..
واكتشاف قوانين العلم الاجتماعية .. أصبحت سلاحا في يد الثوار به يخضعون
ما استعصى عليهم فهمه في مجتمعاتهم ، ومجتمعات البلدان الأخرى ليحددوا على
أساسها مسار ثوراتهم والقوى الوطنية والاجتماعية التي يعبئونها ويدرسون في نفس
الوقت قوى أعدائهم أي أنه لم يعد يترك أي شيء للصدفة ، بل كل شيء يجب
أن يخضع للدرس والتحليل والتقييم .. وهذا ما يجعل الاستعمار والرجعية يملون
على حرمان قوى الثورة من فهم أسس هذا العلم .

كما أن قوى الثورة تناهض من أجل أن تبني هذه الأفكار الثورية ، والاشتراكية
العلمية هي قمة هذه الأفكار الاجتماعية .. فهي ترشد الثوري نحو طريق العمل
والخلاص .

وبالنسبة لثورة ٢٣ يوليو فقد أمنت طريقها بالعلم - كما تقول فسمعت على
توسيع قاعدة التنظيم في كل مستوياته ، وفتحت إلى حد كبير الطريق أمام التيارات
والأفكار المختلفة وأصبح أمام المواطن المصري - دارسا كان أو سياسيا - فرص الاطلاع
على ما وصل إليه العلم في العالم شرقه وغربه بصورة مطردة التقدم .

وفي أسلوب العمل .. لم تعد كراهيتنا للاستعمار والرجعية مصدرها الماطفة
وحركتها التلقائية .. بل أصبح مصدرها الاقتناع العقلي الذي يعمق فهمنا للمشكلة
في كل جوانبها ، والذي يشر بعد ذلك وجداننا ويضع الأساس لحركة منظمة ...
تبني على هذا الأساس التين والقصد العلم .. وهنا أستطيع القول بأن الدراسة
والعلم والاقتناع والتأثير محل الماطفة والمطوية والمفارقة الذي كان سلوكا سائما
قبل ذلك .

وفي اعتقادي أنه مازال أمام ثورة ٢٣ يوليو شوطا طويلا حتى يتكتمل ما نخطه
في هذا المجال .. وأماننا شوط طويل لنفرض في نفوس القلبية العظيم من الشعب
الإيمان بهذا الاتجاه .



مواقف من الثورة

● ماذا تعنى ثورة ٢٣ يوليو بعد الخامس من يونيو عند الشعوب العربية ، وماذا تعنى عند شعوب العالم الثالث ؟

ثبت بعد عدوان الخامس من يونيو أن الاستعمار يريد أن يعود بالمنطقة العربية بكاملها إلى حظيره . وسلاحه في هذه المرة .. دولة إسرائيل ، وجيشها .. أي أن تكون إسرائيل بقوتها هي سيدة هذه المنطقة ! ولكي تكون إسرائيل سيدة يجب أن تحطم وتقتض على كل الأهداف الوطنية والاجتماعية والقومية التي رفضتها ثورة ٢٣ يوليو .. ليعود الحكم إلى فئات تابعة تفتح الطريق على مصراعيه لتنفيذ الاستعماري والتنفيذ الصهيوني .

ولذلك فإن الشعوب العربية قد انتهت إلى هذا الوضع .. فهبت في التاسع من يونيو ١٩٦٧ من الخليج إلى المحيط .. تعبيرا من رفضها التخلي عن أهدافها الوطنية ، الديمقراطية ، الاجتماعية .. التي نالت بها ثورة ٢٣ يوليو ، ورفضت شعارها طوال السنوات الماضية

وشبهه بموقف الشعوب العربية من ثورة ٢٣ يوليو وموقف شعوب العالم الثالث التي ترفع راية نضاله شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية . متخذة في ذلك أساليب وطرقا متعددة للتفصال ضد الاستعمار ، والمتمصرة ، والصهيونية .. متلاحمة متضامنة مع ثورة ٢٣ يوليو .. معتبرة أن ثورة ٢٣ يوليو هي إحدى مكتسبات العالم الثالث ، وأن انتصار الاستعمار والصهيونية عليها في المنطقة العربية تعد نكسة كبرى لبلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية .

الثورة والمواجهة الجديدة

● كان هدف الاستعمار والصهيونية إذن .. ضرب الثورة العربية ، وفي مقدمتها ثورة ٢٣ يوليو في العدوان الأخير . وهنا تطلب الأمر مواجهة جديدة وحاسمة في نفس الوقت من ثورة ٢٣ يوليو حتى تتلازم وطبيعة الموقف . فإلى أي حد استطاعت ثورة ٢٣ يوليو أن تكفي مع الظروف بعد ٥ يونيو عام ١٩٦٧ ؟

● وإذا كانت قد حدثت تغييرات . فهل كانت هذه التغييرات على مستوى المواجهة الجديدة ؟

إن الأهداف التي وضعتها قيادة ثورة ٢٣ يوليو على مسار خمسة عشر عاما قبل العدوان والتي تحققت منها الثورة الوطنية الديمقراطية ، والثورة الوطنية الاشتراكية .

هذه الأهداف ، بل والقيادة نفسها بدأت تواجه موقفا جديدا بعد الخامس من يونيو ١٩٦٧ .

لقد عادت القضية الوطنية تحتل مكان الصدارة ، وتطلب منا الحل مرة ثانية .. بعد احتلال إسرائيل جزءا من الأرض المصرية .. بعد هذا الوضع .. أصبحت القيادة المصرية مطالبة بأن تقدم خطا سياسيا جديدا للمرحلة الراهنة .

في اعتقادي أن بيان ٢٠ مارس هو التعبير عن أهداف التغيير أو هو الوثيقة التي كتبت بها خطوط التغيير بجعل قضية الحركة الوطنية هي قضية الساعة ، وأن توجه إليها كل الجهود . مع الحفاظ على المكسب الاجتماعي .

ولعل كل ما قدم من التراحات في شكل المجتمع والدولة .. كان يهدف إلى تحقيق الهدف الأول ، وهو تحرير الأرض المحتلة ، وتعبئة كل الجهود من أجل ذلك .

ولا أستطيع أن أقتبأ بمسورة فاطمة فالقول بأن هذه التغيرات كافية أو على مستوى المواجهة الجديدة . لأن المحك عندى في قيمة هذه التغيرات هو أننا نستطيع أن نواجه المواقف الثائرة والمطلوب تيسرها .. فلذا لم نستطع أن نحقق الأهداف التي وضعناها في الفترة القادمة وهي الردع بعد الصمود ، ثم البدء في مرحلة التغير .. يصبح القول أن هذه التغيرات لم تكن بكافية أو أنها ليست على مستوى المواجهة الجديدة ..

على أنه قد حدثت تغيرات في بعض المجالات ، وخاصة في المجال العسكري أى إعادة بناء قواتنا المسلحة .. وهذا راجع الى اكتساب الخبرة من دول صديقة ، والتزامنا الحرى في تطبيق هذه الخبرة .

وحدثت تغيرات في المجال الاقتصادى .. استطعنا بها أن نخفف المصروفات وانقضى الاحترام المتزايد الذى تحصل عليه الجمهورية العربية المتحدة في المجال الدولى .. بالرغم من هزيمة يونيو العسكرية . فقد أصبحت هذه السياسة أكثر واقعية وتقوم على أساس من الدراسة العميقة للعلاقات القوى العالمية ..

وحدثت تغيرات في المجال الاقتصادي .. استطعنا بها أن نخفف المصروفات وإن نقبض بيد هازلة على كل الامكانيات لتوجيهها الى أحسن استخدام مما أدى الى زيادة مصروفات الدفاع ولى الوقت نفسه استمرار المشروعات الانتاجية .

وحدثت تغيرات في مواجهةنا لإسرائيل .. تلطفنا من قدرتنا على الصبر والتحرك الى الأراضي التي تحتلها .. وهذا شيء لم يحدث في الفترة الماضية كنا فقط نقوم بالدفاع .

على أنى اعتقد أن هناك مجالات لازالت تحتاج الى جهود أكثر وهي أعداد الدولة للحرب .. والقصد بذلك التنسيق بين مرافق الخدمات وأعدادها لكل الاحتمالات .. أن هذا لم يصل الى المرحلة التي نتمناها ..

وكذلك أعداد الشباب للمعركة أعدادا روحيا وبذنيا وفكريا وعسكريا .. والنقطة الأخيرة هي في كيفية الاستفادة من التنسيق والتنظيم بوضع العلم والتكنولوجيا في خدمة الانتاج والحرب .. تلك الحرب التي ليس لنا بديل سواها لمواجهة التحدى الاسرائيلى .

تفكير جديد

●● الفكر في كل جوانبه ... سلاح يضاف الى اسلحة النصر في المعارك فالذى يعرف كيف ، ولماذا ، ولأجل من يناضل، سوف ينتصر بالتأكيد ..

● ما هي اهم التمديلات الفكرية التي ينبغي أن تطرا على موقفنا الثورى نتيجة للحرب الاخيرة مع إسرائيل ؟

في تقديري أن المنهج العلمى .. أهم شيء ينبغي أن نركز عليه وأن يكون هو القانون الأساسى لكل التصرفات في كل المجالات .

وهذا يعنى الدراسة المتأنية للواقع ولامكانياته ، ثم دراسة القدرات ووضع التخطيط اللازم والتنظيم اللازم . ثم وضع السياسات التي تتلاءم مع هذه القدرات، وهذا الواقع ..

إننا ينبغي في هذه الحالة أن نبدا ببرامج التعليم . أن نظام التعليم هو الذى سيحدد مستقبل هذه الأمة أمام التحدى الاسرائيلى ..

ينبغي أن ينتهى الطالب من مرحلته الثانوية وفي كنهه محصول وفير من العلوم الأساسية في هذا العصر .. والقصد الرياضة والطبيعة والكيمياء والاحياء وأن تكون الرياضيات عامة وشاملة في كل التخصصات والشعب .. هذا الى جانب الدراسات الانسانية وفى المقدمة الفلسفة .. الفلسفة يجب أن نعلم في كل التخصصات والشعب كالرياضيات لا لها من فائدة في تعليم الطالب اساليب التفكير ومناهجه .

كذلك ينبغي أن يعيد النظر في التربية المنسوبة ، وهذا يعنى تدريس الدين



باسلوب يوافق روح العصر ، حتى نزيد من غرس القيم الخلقية والانسانية عند الطالب وتنمية الوازع الدينى لديهم ..
وان تكون هذه الدراسات مضمونة بالتركيز على الآداب والفنون وبقية الجوانب الجمالية فى الحياة .
كل هذا يجب أن يكون مقترنا بجودة لبناء القوة الجسدية للشباب بالرياضة والتدريب والاعداد البدنى .. التى سوف تنعكس آثار صحة أبدانهم ولا شك على صحة عقولهم ..
وبهذه المناسبة .. يجب أن احيى الجهود البناءة التى يبذلها وزير التربية والتعليم الحالى الدكتور حلمى مراد . فى تطوير برامج التطعيم .. وان كنا نطلب المزيد ...

درس النكسة

●● فى أكثر البلاد تقدما .. يصبح هناك ضرورة لتنظيمات سياسية تسمى الثورة ومكاسبها من أعداء الشعب ، وتعمل على تاصيل مبادئها فى الداخل .
● هل نتفق ان التنظيمات السياسية السابقة على النكسة قد تطورت بالشكل الذى يفتح بآنها استفادت من درس النكسة ؟

كانت هناك متطلبات لما يسمد النكسة ، وهى اعداد جماهير الشعب سياسيا وعسكريا واقتصاديا وفكريا للمعركة فالذا استطاعت التنظيمات الشعبية والسياسية والنقابية ان تواجه هذه المتطلبات وأن تنظم قوى الشعب وتعبئها .. تكون قد تطورت بالشكل الذى يقتضها باتها استفادت من درس النكسة إذ أنها الآن فى مرحلة انجاز التحصيل ...

وليس خافيا علينا جميعا .. بان هناك جهودا ايجابية تبذل الى حد كبير .. لكن من الصعب أن احدد النتائج سلفا .. ولكننا نرجو ان تتحقق آمالنا

مستقبلنا مع اسرائيل

●● سؤال اخر ..
● ما هى تنبؤاتك بالنكسة لمستقبل الثورة المصرية ، والثورة العربية الاجتماعية بوجه عام ؟
التحدى الاسرائيلى يضع امام الثورة المصرية ، والثورة العربية الاجتماعية خطرا على الثوريين أن تنطفئ .. والا انتكست كل منهما وتراجعت وعطلت .
ولا اظن أنه فى الامكان أن تنعكس الثورة أو تراجع أو تعطل .. وربما يتساقط منها افراد .. اما الثورة فهى بالية ، ويجب أن نطفي .. إذ لا يبدل فيها
ان التحدى الاسرائيلى يفرض على الثورة المصرية أن تسلك طريقا جديدا فى الداخل وفى الخارج .. هذا الطريق الجديد .. هو اعادة تنظيم مجتمعاتها تنظيميا رافيا معينين كل طاقاتهم لمواجهة هذا التحدى الجديد ..
والثورة الاجتماعية هى الطريقة الوحيدة لتعبئة موارد هذه الامة ضد العدوان الصهيونى ، ولا بديل لهذا .. فالنظام الرأسمالى ليس يقادر على مواجهة هذا التحدى .. ولا يستطيع الا الخضوع والتبعية لرأس المال الأجنبى ، والاستسلام للضغط الصهيونى ...

طريق الخلاص ان .. هو طريق الثورة الاجتماعية الاشتراكية ولهذا فإن التحدى الاسرائيلى ، والجهود من أجل ذاته أو الوقوف ضد أخطاره .. سوف يفضج الثورة الاجتماعية فى المنطقة العربية

ان التحدى الاسرائيلى ، وزيادة نصائنا ضده من شأنه ان يفتح الطريق نحو وحدة قومية ، ويتحدد مصر قياداتها الوطنية والاجتماعية فى بلدانها .. على أساس تقديرها لهذه الأبعاد ، والعمل على تحقيقها ..



النقد الأدبي بين العلم والفن

د. ساميه أحمد أسعد

إذا رجعنا إلى المؤلفات التي تروى تاريخ النقد الأدبي ، وجدناها ، ابتداءً من القرن التاسع عشر ، تتحدث عن النقد العلمي . أما النقد الحديث فهو نقد مرتبط بالعلم إلى أبعد حد ، نظرياً وتطبيقياً ، مما يفسر أهمية القضية التي نطرحها للبحث على هذه الصفحات .

كان النقد قبل القرن التاسع عشر فناً يمارسه الناقد معتمداً على الذوق أو الحدس أو ما يسمى بالعبقرية . كان تطبيقاً لقواعد وضعا أصحاب النظريات آمثال بوالووه سلفاً . كان مهنة يعتمد عليها البعض في كسب قوتهم اليومي . وأياً كانت الصفة التي تلصق به ، لم يكن ليخرج عن كونه فن بحث . ولم يرد له من يمارسونه أن يكون غير ذلك . ظلت الأمور على هذه الحال حتى جاء سائل بيف ، أي حتى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ولم يكن ليتسنى للنقد أن يسلك درباً غير هذا ، لأن العلوم بصفة عامة لم تكن قد أحرزت ذلك التقدم الذي لسناء فيما بعد . نشأت نزعة النقد إلى العلم مع نشأة النظرية الوضعية لصاحبها أوجست كومت . يرى الوضعيون أن الموضوعية في النقد لا تتحقق إلا بالقرأة والبحث البيوغرافي . ولابد ، للوصول إلى ذلك ، من موقف علمي يستهدف المرح قبل

قبل أن نتحدث عن علاقة النقد الأدبي بكل من العلم والفن ، يجدر بنا أن نعين العناصر الأساسية التي تقوم عليها التفرقة بينهما . يمكن أن نقول ، في هذا الصدد ، أن الفن موقف ، أو تعبير ، أو رؤيا ذاتية ، وفقاً لأسلوب فردى ، يفضي إلى نتائج نسبية بحتة . في حين أن العلم موقف ، أو تعبير ، أو رؤيا موضوعية ، وفقاً لمنهج جماعي ، يفضي إلى نتائج مطلقة . قد لا يتفق الكثيرون معنا في هذا التعريف ، لكننا اخترناه بحيث يلائم الموضوع الذي نحن بصدده .

ولنرجع إلى التعريف الذي قدمته القواميس لكلمة النقد عامة ، والنقد الأدبي خاصة ، لنستبين ما إذا كان قد عرف بأنه علم أو فن . يقول ليتريه Littre أن النقد « فن تقييم المنتجات الأدبية ، والأعمال الفنية ، الخ » وأنه « مجموع قواعد النقد » ، وأن النقد الأدبي « نقد يبحث عما إذا كان العمل الأدبي قد تم تأليفه بحيث يعجب القراء ، عما إذا كان يأتي بجديد ، الخ » .
ونقرأ في قاموس Dictionnaire Universel des lettres

« جرى التقليد على تعريف النقد الأدبي بأنه تطبيق قواعد الذوق على مؤلفات الفكر ، بأنه فن الكشف عن الجمال وتقييمه » . وردت في التعريفين إذن كلمة فن ، ولم تذكر كلمة علم مطلقاً . لكن



١ . د . جريبه

شجرة البرتقال تارة ، وشجرة الصنوبر تارة ..
انه ، هو نفسه ، نوع من علم النبات يطبق على
الانسانية » .

لقد برز تين بالفعل ، أكثر من سواء وجود
تقد علمي حدد مبادئه : تقييم مبني على معايير
موضوعية ، بحث بلا كلل عن الأسباب . لكنه
ظل ناقدا مثاليا مولما بالتجريد ، ولم يقدر على
الملاحظة الدقيقة المتأثرة . وإذا تعمق الباحث في
تقدمه ، لا يجد فيه ، بالرغم مما قد يبدو ظاهريا ،
أية فسكرة جادة عن السببية الاجتماعية
أو النفسية . لكنه رسم الخطوط الأولى لعلم اجتماع
تاريخي فنيا يختص بالأدب . ولا شك في أنه مهد
السييل الى النقد السوسولوجي ، أي النقد القائم
على علم الاجتماع . الا أن منهجه التفسيري لم
يفض الا الى انطباعية خالية من القيمة الموضوعية .
لم يجب ، على سبيل المثال ، على السؤال الجوهرى
الحاص بالعلاقة بين العمل الفنى ، والانسان ،
والجماعة . ولقد ظل أسير مثالية فلسفية أبعدته
عن الموضوعية الحققة . لكنه جعل النزعة العلمية
تخطو خطوة هامة الى الامام .

حاول برونيتير من بعده أن يقيم نقدا علميا
على أسس موضوعية . لكن كلمة موضوعية التي
يستخدمها تخفى وراء مظهرها الوصفى ، في
الواقع ، نقدا اعتقاديا يحترم التقاليد الى أقصى
حد . من النقاط الأساسية التي يستند إليها
برونيتير في وصفه منهجه بأنه علمي أن الأجناس
الأدبية تتطور وفقا لقوانين معينة ، شأنها شأن
الفصائل الحيوانية ، كما سبق أن بين داووين .

لم يصبح لفكرة النقد العلمى مضمون جاد
الا مع هنكاين Hennequin . لكنه ، للأسف ،

التقييم ، وبكشف ، بصفة خاصة ، عن العلاقة
التي تربط العمل الفنى بالظروف التي نشأ فيها .

ولنذكر القارىء بأن هذا الموقف اتخذ في
فترة كانت العلوم الطبيعية والكيميائية قد تطورت
خلالها تطورا هائلا ، نتيجة لاستخدام منهج جديد
للشرح والتفسير ، منهج ينتقل من الوقائع الى
قوانينها ، ويستوى حتمية صارمة تحكم العالم .
عمد الوضعيون إذن الى تطبيق منهج علمي تفسيري
على المؤلفات الأدبية . ويعنى هذا أن العمل الأدبي
نتاج لانسان تاريخي ، واجتماعي ، ونفسى . على
النقد أن يفسره . والتقييم لا يمكن أن يكون
الا موضوعيا ، وقائما على معايير تابعة من التفسير
ذاته .

البحث عن منهج

قلنا أن العلوم الطبيعية كانت قد تطورت في
تلك الفترة . لكن العلوم الانسانية كانت لا تزال
في مرحلة الطفولة . وكانت أفكارها الأساسية
ثمرة لتفسير مثالي أكبر منها ثمرة للملاحظة
المدققة . أى أنها كانت تنفكر الى الجدية العلمية .
ومن ثم جاءت التفسيرات التي اعتمدت عليها
ضعيفة واهية .

تتميز النزعة العلمية للنقد في تلك الفترة
بالبحث عن منهج . يقول تين Taine :

« يتلخص المنهج الحديث الذى أحاول أن
أطبقه في اعتبار المؤلفات الانسانية في وقائع ونتائج
لا بد من تحديد خصائصها والبحث عن أسبابها ،
لا أكثر . وإذا فهمناها على هذا النحو ، كما استبعد
العلم شيئا ، أو غفر شيئا ، بل قرر وقسر ...
ونحا نحو علم النبات الذى يدرس ، بنفس الاهمية ،



م . دورا

الى ذلك ، تطور العلوم الانسانية ، من ناحية ، وتطور الأدب نفسه ، من ناحية أخرى .

شهد النصف الأول من القرن العشرين نشأة التحليل النفسي الذي يسير أغوار النفس البشرية ، وعلم الاجتماع الذي يتناول العلاقة بين الفرد والمجتمع . لنضيف الى ذلك تقدم الفلسفة ، وفلسفة الوجود بصفة خاصة ، تقدما هائلا . هل يعنى هذا أن هذه العلوم لم تكن موجودة قبل القرن العشرين ؟ **الجواب نعم ولا فى آن واحد** . فلقد أنجبت اليونان القديمة أعظم الفلاسفة ، وأعظم من درسوا النفس الانسانية . كما أن **الافلاطون** ، ومن بعده **ابن خلدون** ، مهدوا لعلم الاجتماع الحديث . لكن هذه العلوم طفت على السطح ، وازدادت أهمية وعمقا ، حتى تساير ظروف العصر ، عصر القلق ، والتطورات الاجتماعية الهائلة . وكان ان استوحى النقد الأدبى منهج كل من التحليل النفسى وعلم الاجتماع ، بصفة خاصة .

رأى النقاد الجدد ان **الأداة العلمية** قد تفيد **إقامة نقد بناء خلاق على أسس وضعية** ، تفسيرية بقدر الامكان ، **تعمل فى اتجاه انساني** . لكننا نتساءل : الى أى مدى يبلغ هذا النقد الحديث موضوعية حققة ، وإلى أى مدى يمكنه أن يقيم العمل الفنى ، وبأى طريقة ، لأن النقد فى نظر البعض لا بد وأن يفضى الى تقييم ؟

ثبتت فاعلية التحليل النفسى فى فهم الانسان فهما نظريا . كما ثبتت فاعليته فى مجال التطبيق أيضا . وتقصّر حديثنا هنا على النتائج القريبة أو البعيدة لتدخله فى عملية النقد . لينتهى التحليل النفسى الى أن الابداع الأدبى ليس

— مات غريفا فى السنين وهو فى الثلاثين من عمره — . لم يتمكن من تطبيق النظرية التى وضعها فى مؤلفه « **النقد العلمى** » . يتساءل المؤلف : هل ينظر النقد العلمى الى العمل الأدبى على أنه وسيلة للوصول الى معلومات تاريخية ونفسية ؟ أم أنه على عكس ذلك ، ينظر اليه على أنه غاية ، ويستعمل ، بوصفها أداة ، معلومات غير أدبية لتفسيره ؟ يطرح مثل هذا السؤال قضية المنهج : **هل نبدا من العمل الفنى وننتهى الى الفنان ، أم نبدا من الفنان وننتهى الى العمل الفنى ؟** يجب هناك بوضوح على هذه الأسئلة . فضلا عن أنه ، من ناحية أخرى ، مهد السبيل للمناهج الحديثة . ولقد أشار البعض الى تأثيره على **شاول بودوان** ونقده التحليلي .

حاول **بول بورجيه** Bourget أن يوجد نقدا تحليليا اجتماعيا مشابها لذلك الذى أشار اليه هناك . لكن آراءه المسبقة حالت دون اتخاذ موقف واضحا ودقيقا . ومع ذلك ، يدخل نقده فى نطاق النقد العلمى . وهو أقرب الى هناك منه الى تين . فهو يبدأ من العمل الفنى وينتهى الى المعطيات النفسية الاجتماعية . لذا نراه لا يهتم الا قليلا بشخصية المؤلف ، ويولى كل اهتمامه للقيمة الاجتماعية للعمل الأدبى . أو لم يرد أن يكون « **مؤرخ الحياة المعنوية خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر** ، ما دامت « **الإعمال الأدبية** » أقوى وسيلة لنقل التراث السيكلوجي ؟ » .

نحو نقد علمى

وجد النقد فى القرن العشرين ، بطريقة تكاد تكون طبيعية ، المنهج الذى جد فى اثره خلال القرن الماضى . نسوق ، من بين الأسباب التى أدت

الا حالة خاصة ، قابلة للتحليل ، شأنها شأن
سائر الحالات الأخرى . كل عمل فني ينتج عن
سببية نفسية ، ويحتوى على مضمون ظاهر ،
ومضمون خافي ، شأنه شأن الحلم : أى انه
انعكاس لنفس المؤلف ، وغالبا ما يكون انعكاسا
لاسباب لم يكن المؤلف واعيا بها حين أبدع عمله .

**ويمكن ان نعرف التحليل النفسى للأدب تحليلا
دقيقا بقولنا أنه تحليل المضمون الخافي للعمل**

الأدبى . لكن النقاد الذين اعتمدوا على التحليل
النفسى فى دراساتهم بينوا كيف يمكن استخدام
الانتاج الأدبى على أنه أداة دائمة للبحث عن أعماق
نفسية المؤلف ، أى أنهم تطلّعوا الى امكانيات
أفضل للبحث والتقييم . بعبارة أخرى ، حلل
هؤلاء النقاد بعض الحالات المرضية من خلال
المؤلفات ، ولم ينتهوا الى حكم نقدى . وابتعد
الأدب عن تقديم كل البعد . الا أن مادة التحليل
الأدبى أصبحت ، فيما كتب بودوان من مؤلفات ،
عملية كشف عن عناصر جديدة للتفسير
والتقييم ، من خلال الايضاح النفسى .

وسار **شارل مودون** من بعده فى نفس
الطريق . ويتلخص منهج كل منهما فى الاعتماد ،
فى آن واحد ، على الدراسة الدقيقة لمادة العمل
الفنى والمعطيات البيوجرافية . أما **جاستون باشلار**
فيستعمل منهجا يبحث ، فى مؤلفات الكتاب
والشعراء ، عن مختلف المركبات التى تمنح العمل
الأدبى وحدته . وتلمس بوضوح أن ثلاثتهم
يختلفون عن أسلافهم . **دقدورج وماري بونايرت**
وأوتورانك ، لأنهم يعملون على تفسير وتقييم
العمل الفنى نفسه . وإذا بدعوا ، فى مقام ما من
تحليلهم ، بالعمل الفنى ، وانتهوا الى المؤلف ،
جعلوا دائما من العمل الفنى الغاية والهدف .
عندما يصور لنا بودوان **فيكتور هيجو** موزعا بين
الميل الى العداوة والاحساس بالذنب ، أو عندما
يصور لنا مودون **ماريميه** وقد دفنته الى الأبد
ذكرى اخته الميتة ، لا يريدون أن يقولوا لنا :
إنهم كذلك ، فحسب ، بل يريدون أن يقولوا
لنا : لو لم يكونوا كذلك ، لما كتبوا ما كتبوه .
يمكننا التحليل النفسى إذن من جمع بعض العناصر
المتناثرة ظاهريا ، فضلا عن القصائد ، والمؤلفات
الناجمة من الخيال ، توحى ، من تلقاء نفسها ،
بفكرة الصور التى يجذب بعضها بعضا ، وبذكر
بعضها ببعض ، بحيث يولد توافقا يتكرر
ويستعاد . ومن أهم ما وصلوا الى نتائج ايجابية
فى هذا المضمار شارل مودون ، وجاستون باشلار ،
ورولان بارت .



١ - رينيه

من النقد النفسى الى النقد الاجتماعى

رأى أنصار النقد السوسولوجى ، أو الاجتماعى ، أن تفسير العمل الأدبى ، حتى لو كان جادا ، يظل جزئيا ، لأن العامل النفسى مرتبط بالعامل الاجتماعى . **والتحليل النفسى يرجع ، بطريقة غير مباشرة ، الى العوامل الاجتماعية علما يتحدث ، من ناحية ، من أثر العائلة على الشخصية ، ومن ناحية أخرى ، من الأصدا المتداخلة بين شخصيتى القارئ والفنان** .

يرجع يونج Jung مثلا الى اللاشعور الجماعى والمركبات الجماعية ، ويرى أنها يمكن أن تكون أصلا للابداع الأدبى . وعلم الاجتماع هو العلم الوحيد الذى يستطيع أن يربط بطريقة مجدية ، بين العمل الأدبى وظروفه البيئية . ولا يعنى هذا العودة الى مثالية النقاد الوضعيين فى القرن التاسع عشر ، لأنه لم تكن لديهم فكرة واضحة عن طبيعة العامل الاجتماعى الذى أرجعوه الى عناصر نفسية ؛ ولقد رأوا أن هناك توافقا بسيطا آليا بين الفن والبيئة ، مما أدى بهم ، فى كثير من الأحيان ، الى الإقلال من شأن الفردية المبدعة وحرية الفنان . لذا التفت النقاد الجدد الى المفاهيم الماركسية . وأثرت هذه المفاهيم بدورها على النزعات التى نلمسها حاليا فى النقد الفلسفى .

يقوم النقد الماركسى على الأسس الآتية : انتماء العمل الأدبى الى بناء أيديولوجى ، وضرورة دراسته فى علاقته الجدلية بذلك البناء . لا بد من أن يضع التحليل الاجتماعى كل من الفنان أو الأديب والعمل الأدبى فى بيئة تتميز بالصراع بين الطبقات من الناحية الاجتماعية ، يعبر العمل الأدبى عن رؤيا معينة للعالم ، عن وجهة نظر اجتماعية فى الواقع ، والواقع ليس حدثا فرديا ، بل هو حدث اجتماعى . يفكر الكاتب فى هذه الرؤيا ، يحس بها ، ويعبر عنها . **ولكل عصر موضوعات عامة تلائم بناء الاجتماعى . ولكى نلهم موقع العمل الأدبى من المركب الاجتماعى ، لا بد من تفسيه مضمونه** . لكن البيئة الاجتماعية التى يولد فيها العمل الفنى ، والطبقة التى يعبر عنها ، ليست بالضرورة البيئة والطبقة اللتين أمضى فيها المؤلف شبابه أو جزءا يذكر من حياته . بل قد يكون هناك فرق أساسى بين إقكاره السياسية ، والفلسفية ، ونواياه الواعية ، والطريقة التى يحس بها الصالم الذى يبدعه أو يراه . بلوئك ، مثلا ، كان رجعا ومتعاطفا مع الأرستقراطية ، لكنه جعل منها هدفا لسخرته .

ليست هناك علاقة آلية بين الرؤيا التى يعبر عنها الفنان وبيئته الاجتماعية .. هذا بالنسبة للمضمون . والشكل ، هو الآخر ، رهن القروى التاريخية . ولا يمكن ، بحال من الأحوال ، فصله عن المضمون . لا وجود لشكل مستقل ، ولكل جنس أدبى قوانينه الخاصة . وتؤكد الماركسية ، فى النهاية ، أن العمل الفنى نتاج عبقريّة خاصة . وكلما ازدادت أهميته ، عاش ، وفهمه الناس وكلما كان عظيما ، كان شخصا . لا بد ، بالفعل ، من شخصية قيمة ، من فردية غنية للتفكير فى العالم ، وتكوين رؤيا خاصة عنه ، والاتحاد مع الحياة والقوى الأساسية للوعى الاجتماعى فى نشاطها وإبداعها . وعادة ما يكون الكاتب العبقري هو ذلك الذى يعبر ، لأول مرة ، عن عالم انتقل بين فترتين زمنيتين ، ويعكس ، بصفة خاصة ، القيم الجديدة الناشئة ، أو يستعيد القيم الانسانية الماضية من أجل خلق مستقبل جديد . يقول كورنو Cornu : **يحدد النقد الماركسى لنفسه ، كموضوع ، لا تقييم لمضمون العمل الفنى بالرجوع المستمر الى العلاقة الطبقية التى يوجد بها ، فحسب ، بل أيضا ، وبصفة خاصة ، الاسهام فى اعتداد مؤلفات جديدة تلتفت الى المستقبل** . »

الأدب وسائر الفنون

قلنا أن تطور النقد الأدبى اتخذ طابعا علميا مرجعه تطور الأدب نفسه . من اليدى أن العلاقة بينهما وثيقة ، وأن مهمة النقد مساندة الأدب ، والتنبؤ به فى بعض الأحيان . وتطور الأدب مرتبط بدوره بالتقدم الهائل الذى أحرزه التكنيك فى كافة المجالات الفنية . لنشر ، أولا ، الى ترابط الفنون فى عصرنا هذا : **الأدب ، والفن التشكيلى ، وفن الموسيقى ، والفن السينمائى والمسرحى** ، الخ .. لم تعد فى ذلك القرن الذى كان يفصل فصلا تاما بين الملهاة والمأساة . ونقد برونتيёр المبنى على الفصل بين الأجناس الأدبية أصبح غير ذى موضوع . يكفى أن نلتفت للنظر الى أن الأديب ، فى القرن العشرين ، يقرض الشعر ، ويكتب المسرحية ، ويكتب السيناريو ، ويهتم أحيانا بفن الرسم أو خلافه . ولندكر على سبيل المثال ، **جان كوكتو ، وآجون ، وسارتر ، وروپ جرييه ، وموجريت دورا ، وأوديبرتي ، الخ** . . . وقد يرد علينا البعض قائلين أن تلك ظاهرة لمساتنا من قبل عند فولتر وهيجو ، وغيرهم من الأدباء . لكن ، اذا ربطنا بين تلك الظاهرة وداب هؤلاء الفنانين ، الربط بين الفنون ، آخذين فى اعتبارهم التكنيك الخاص بكل واحد منها ، أدركنا ، الى حد ما ، صحة ما نقول . السينما بصفة خاصة استهوت كبار

القنابين المعاصرين • كتب سلاتر سيناريو أسماء L'engrenage وأخرج كوكسو أفلاما أصبحت كلاسيكية « **الحسناء والوحش** » ، و « **أورفيو** » و « **العودة الأبدية** » عن قصة **تريستان وإيزولد** • وكتب أدبيري « **الغنية** » للسينما ، الخ ... وإذا قرأنا روايات **روب جرييه** ، وجدنا أنها مشاهد سينمائية خالصة عرف **آلان رينيه** Resnais كيف يترجمها إلى صور ، بل أن روب جرييه تعدد كتابة سيناريوهات بعض الأفلام •

والرواية الجديدة بصفة عامة لا تفهم الا بربطها بأفلام الموجة الجديدة • وكما اقترب الأدب من السينما ، اقتربت السينما من الأدب • فيلم « **هيو وشيما** » ، يا حبيبي » ، مثلا ، ولقد كتبت مرجريت دورا السيناريو الخاص به ، قصيدة شاعرية تعتمد على الصورة • ولا يسر المتفرج ، اذاء فيلم « **أحبك** » ، آخر أفلام **آلان رينيه** ، الا أن يذكر **مارسيل بروست** و « **البحث عن الزمان المفقود** » • وفيلم **فيليني** « **لثاني ونصف** » يترجم إلى صور موضوعا سبق أن عالجه **يوندللو** بالحوار المسرحي في « **ست شخصيات تبحث عن مؤلف** » وكتاب المسرح ، بدورهم ، يأخذون في الاعتبار ، اذ يكتبون ، الإمكانيات الحديثة للمسرح ، من اضاءة ، وديكور وإمكانات تغير الزمان والمكان ، الخ ... مسرحية **أومان جاتي** A. Gatti « **أوجست جيه** » لم تكن لتقبل التمثيل الا على خشبة قسمت إلى أجزاء ثلاثة ، وتدور فيها أحداث خاصة بمراحل ثلاثة من حياة البطل ، تدور في أن واحد أو تتتابع • يشير كتاب المسرح أحيانا في إرشاداتهم للمخرج إلى مناظر سينمائية صاحب الحوار المسرحي • ولعلنا رأينا في مسرحية **ميخائيل رومان** « **ليلة مصرع جيفارا** » كيف استخدم **كريم مطاوع** المناظر السينمائية • ومسرحيات **يونسكو** « **الساكن في الهواء** » ، و « **الحزيت** » ، و « **اميديه أو كيف نتخلص منه ؟** » ، حيث نجد جثة تظل تكبر حتى تحتل خشبة المسرح كلها ، لا يغيب عنها قدرة الإخراج المسرحي على ترجمة كل هذا إلى حركة وصور •

هل هناك نقد علمي ؟

ربما قيل لنا ، ما للنقد وكل هذا ؟ اننا ، إذ نؤكد الصلة بين الأدب والفنون الأخرى ، انما نؤكد نزعة الأدب إلى العلم • فالتكنيك ، بصفة عامة ، قائم على العلم ، وتفسيره علميا أمر ممكن ، بل أن الطابع الجاف الذي يتميز به الأدب الروائي والمسرحي الحديث ، يجعلنا نشعر أننا أمام مؤلفات يغلب عليها الطابع العلمي •

هل يعني اتجاه النقد ، حديثنا ، إلى العلم ، إمكانية وجود نقد علمي بمعنى الكلمة ؟ وإذا أجبتنا بفهم ، فإلى أي مدى ؟ تبدأ عملية النقد باختيار موضوع ، أو وجهة نظر ، أو مؤلف ، من أجل التفسير والتقييم • يعني هذا الاختيار اتخاذ موقف ذاتي فني لا علمي • وإذا افترضنا أن النقد علم ، بدأنا من قواعد وقوانين وضعت سلفا ، وما علينا الا تطبيقها • بعبارة أخرى ، يلتزم الناقد بأراء مسبقة تتنافى مع جوهر النقد ، أو على الأقل مع النقد كما ينبغي أن يكون • وإذا كان **ثين** قد فشل في إرساء النقد على قواعد علمية ، فذلك يرجع إلى حد كبير إلى أنه بدأ بفرضي حاول أن يثبتها فيما بعد • فرض وضعه قبل التحليل ، في حين يجب استخلاص النتائج من التحليل ، لا العكس • وهذا هو المنهج الصحيح • **عل الناقد أن يفهم العمل الفني قبل أن يحاول تفسيره • وعملية الفهم لا تتم الا بالتعاطف مع النص ، اللوان فيه ، ولا وجود لقاعدة ، على ما تعلم ، تقول لنا كيف نفهم ، لأن الفهم قائم على الإحساس والجس ، وكلها عناصر ذاتية ، فردية ، قد تتشابه عند اثنين أو مجموعة من النقاد ، لكنها لا تقبل التعميم** • وإذا حاول الناقد أن يكون موضوعيا في فهمه للنص لما بلغ غايته • ذلك أن الموضوعية مستحيلة في مرحلة الفهم ، وإن كانت ممكنة ، بل ولابد منها ، في مرحلة التفسير • ولطالما طالب أخصار النقد الخلاق ، أي الفنانين أنفسهم ، بأن يصور النقد من أخصاصهم ، لأنهم أقدر من غيرهم على فهم الأعمال الفنية التي أبدعوها •

وإذا انتقلنا إلى مرحلة التفسير ، تحتم علينا أن نختر بين النقد الانطباعي والنقد العلمي أو المنهجي • ولعلنا لا نتعرض كثيرا للنقد اذا قلنا أن المنهج العلمي ضروري في هذه المرحلة ، لأن طبيعة الأعمال الأدبية تكاد تطلب به دائما ، لكي نفسر مسرح بروخت ، لابد من أن نلم بالأيديولوجية الماركسية ومنهجها في البحث • وتفسير مؤلفات **مارسيل بروست** ، ومعالجته لفكرة الزمان تتطلب منهج التحليل النفسي • وظاهرة الالتزام التي تميز الأدب الحديثة لا يمكن أن تفسر الا بتطبيق المنهج السوسيوولوجي • اذا نظرنا ، مثلا ، إلى الانتاج المسرحي في بلدنا ، في الفترة التي تلت ثورة يوليو ٥٢ ، وجدنا أنه لابد من تفسيره اجتماعيا • فهو يتناول قضايا سياسية واجتماعية ، وعلاقة الفرد بالجموع ، والصراع بين الطبقات ، الخ ... ولابد أن نفسر مسرحيات **سلاتر وكامو** بالتجانسا إلى المنهج الفلسفي ، ومنهج فلسفة الوجود بصفة خاصة • ومادما قد تحدثنا عن المنهج ، فنحن نفترض أن بوسع مجموعة من النقاد تطبيقه

والوصول الى نتائج واحدة تماما كما قال دون جوان
لنابعه سيجاناريل في مسرحية مولير الشهيرة :
« اثنين + اثنين = أربعة » .

ولنتساءل قبل حديثنا عن النتائج : لماذا يختار هذا
الناقد المنهج الفلسفي ، ولماذا يختار ناقد آخر المنهج
التحليلي أو الاجتماعي ؟ والاجابة كما سبق أن
قلنا هي أن العمل الفني يفرض على الناقد منهجا
معينا . لكن عملية الاختيار هذه تشبه الى حد
كبير عملية اختيار مادة النقد . غالبا ما يختار
الناقد المنهج الذي يتفق مع خلفيته الثقافية ،
أو « مركبه الثقافي » كما يقول باشلار ، قد يرى
الناقد الحل في مسرحية سوفوكليس « انتيجونا »
انكاسا لعقدة اوديب ، وعلاقة شاذة تربط بين
انتيجونا واخيها من ناحية ، وكريون ، بديل
الاب ، من ناحية أخرى . في حين يميل الناقد
الاجتماعي الى التركيز على الصراع بين قوانين
الطبيعة ، والقوانين التي وضعها البشر . .
وبالتالي يطبع الناقد تفسيره للعمل الفني بطابع
خاص ، نابع من تركيبه الذهني والنفسي ، مما
يتنافى مع المنهج العلمي ، حيث لا دخل للذاتية
مطلقا ، وحيث تطبق ذات القوانين بذات الطريقة ،
ايا كان الناقد ، بطريقة شبه آلية . وإذا القينا
نظرة على النقد الحديث ، وجدنا أن النقاد يلجأون
أحيانا الى نفس المناهج - لكنهم يطبقونها بطرق
مختلفة تماما . يهتم ج بولين Poulet مثلا بدراسة
الزمان ، الزمان النفسي ، بمستوييه الشعوري
واللاشعوري ، ويبين كيف يجثم شبح الماضي على
صدر شخصيات واسين ، وأن البطل الرومانسي ،
هرناني ، أو شاترتون ، أو روى بلاسي ، محروم
من الحياة في الحاضر - فهو مجذوب الى المستقبل ،
لكنه في الوقت نفسه ، أمير الماضي ، ذلك الماضي
الذي ينقض على الحاضر فجأة فيحيله الى عدم ،
ويوجه المستقبل . ويهتم جان روسيه Rousseau
بدراسة الأشكال ومعناها الرمزي : المربع
والدائرة ، الخ . . في كتابه « شكل ومعنى »
Form Signification ويهتم باشلار بدراسة
الخيال ، مستوحيا المنهج التحليلي أيضا ، مينا
كيف تنشأ الصور ، وتماسك ، وتنظم في
مجموعات لها دلالتها . أما لوسيان جولدمان
Goldmann فيركز على العلاقة بين الأدب وعلم
الاجتماع وكذا الأمر بالنسبة لجان ديفنيوه
Davignaud ، صاحب مؤلف هام بعنوان
Sociologie du théâtre وفيما يتعلق بالنتائج ،
نجد أن المنهج الواحد يفضي ، عند التطبيق ، الى
نتائج متباينة . يعتمد كل من باشلار ، ومورون ،
وبارت على التحليل النفسي . لكن باشلار ينتهي الى
مركبات مرتبطة بمادة بعينها ، الماء ، أو الهواء ،

ج . توتو





٢ . بروت

بالفهم والتفسير ، لكن النقد فيما نرى ، لا يكتمل
الا اذا أبدى رأيه فيما ينقده ، بشرط أن يكون
موضوعيا محايدا بطبيعة الحال . الى أي المعايير
يستند الناقد اذا وصل الى هذه النقطة ؟ وان
وجدت ، هل يمكن أن تكون علمية ، والى أي
مدى ؟ اذا انتقدت مسرحية « دون جون » ،
واكتفيت بوضعها وتفسيرها ، فما جدوى بحثي ؟
الامر الهام بالنسبة للقارئ هو أن انتهى الى رؤيا
جديدة لهذه الشخصية وهذا هو ما تفعله
هيشلين سوفاج في كتابها عن « دون جون »
Le Cas Don Juan ، حيث تبين أن مأساة هذا
البطل تتلخص في عدم رضاه عن اللحظة الراهنة ،
وتطلعه دائما الى اللحظة المستقبلية . لا يهمني إذن
أن أجيد تطبيق منهج ما ، أو أسوق من الأدلة
ما شئت صحة الفرض الذي افترضته . لأنني ،
اذا فعلت ، غاب عني الهدف الأول ، الهدف الوحيد
للقند الأدبي ، ألا وهو الاعتبارات الفنية والجمالية .
تلك كانت غاية الأدب ، ولسوف تظل كذلك ما حيا
الإنسان . واخطر الأكبر الذي يتعرض له النقد
العلمي هو الاهتمام بالمنهج وتطبيقه أكثر من المادة
موضع البحث ، والنتيجة الحتمية لهذا هي اعلاء
شان النقد ، والافلال من شان الأدب ، في حين أن
النقد جعل خدعة الأدب .

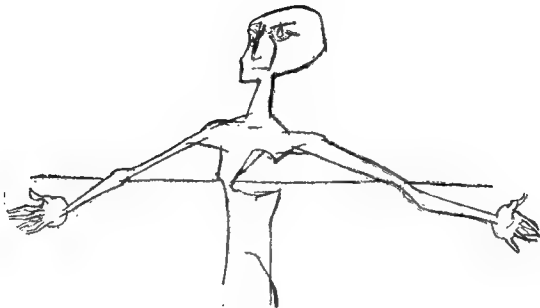
ولنحب ، في النهاية ، على السؤال المطروح
للمناقشة : النقصد علم أم فن ؟ وجوابنا هو :
النقد فن . فالأدب نتاج إنساني ، وليد العبقريّة ،
وليّد الإلهام ؛ انه معجزة لا تتكرر ، وإن تكررت
ففي صورة مختلفة . والناقد ، مهما كانت نزعته
العلمية ، ومهما كان ميله الى الموضوعية ، يظل
محفظا بشخصيته ومقوماتها النفسية والثقافية .
وعملية النقد ذاتها تتطلب ، في أغلب المراحل التي
تمر بها ، الاعتماد على الذوق ، والحس ،
والإحساس . والنقد ككل فن يتقنه من يمارسه
أو لا يتقنه . لكننا ندخل على اجابتنا تعديلا هاما :
النقد فن عليه أن يستفيد من التقدم الذي أحرزته
العلوم في القرن العشرين . وما هي انساب العلوم
للقند الأدبي ؟ انها ، في رأينا ، العلوم التي تدرس
الإنسان ، وفي مقدمتها تلك التي تدرسه كقوة ،
أو جماعة . أي أن التحليل النفسي وعلم الاجتماع
قد يفيدان النقد الأدبي الى أقصى حد . لكن ، على
النقاد الذكي أن يستخدمها كأداة للبحث
والتحقيق ، لا أن يعتمدوا عليها في حد ذاتها ،
وأن يعتمد بها على المثل الى النظريات ، وهو ميل
قد يقضى الى نوع جديد من النقد الاعتقادي
والأ يقبل أبدا ما في النص الأدبي من جمال وفن .

سامية احمد اسعد

أو الأرض ، أو النار ؛ في حين يتوصل مورون الى
بناء نفسي لا شعوري يبين من خلال تكرار الصور
الملحة . ويهتم بارت بالكلمة أولا وقيل كل شيء
بوصفها علامة لها دلالتها . ويكفي أن نقارن ما كتبه
بأرت عن راسين Sur Racine ، وما كتبه مورون عن
نفس المؤلف لكي نقف على حقيقة ما نقول . واذا
تباينت النتائج ، استطعنا أن نقول أنها نسبية
غير قابلة للتعميم ، في حين تعلم جميعا أن العلم
يعني نتيجة مطلقة لا تقبل المناقشة ، كما هو الحال
بالنسبة لما يسمى بالعلوم الدقيقة . ولو أنه كانت
هناك حقيقة مطلقة يمكن الوصول اليها لما راجع
النقاد أسلافهم فيما أبدوه من آراء ، ولما وجدنا
نقادا يكفون ، في القرن العشرين ، على دراسة
الأدب الاغريقية واللاتينية ، ولكف . هاملت «
و « دون جون » عن إثارة اهتمام النقاد والباحثين .
ومرجع ذلك كله أننا في مجال العلوم الانسانية .
والإنسان متغير ، متطور دائما . وكذا الحال
بالنسبة لانعاجه الفكري ، والفني . فإذا ثبت على
حال ، تجدد ومات . ومن ثم كان الطابع النسبي
للعلوم الانسانية . وهي وإن كانت تسمى
علوما ، الا أنه لا يستحيل مقارنتها بالرياضيات
أو العلوم الطبيعية .

النقد .. فن

واذ نصل الى المرحلة الأخيرة من عملية النقد
نجد انفسنا أمام مشكلة كبرى لا يمكن حلها
الا اذا سلمنا بأن النقد الأدبي فن لا علم . وقد
يقول البعض : أو لابد من التقييم ؟ فقد يكفي النقد



سالتجر والمراهق المتمرد

واجهت رواية الكاتب الأمريكي المعاصر « جيرومي دافيد سالتجر » « المراهق المتمرد » (١٩٥١) - وعنوانها الأصلي باللغة الإنجليزية « صياد في حقل الشيلم » - بعد صدورها عاصمة هوجاء من النقد اللاذع والتعريض الشديد ، لئلا تجد لها نظرا في تاريخ الأدب الأمريكي . ومن بين الشواهد الدالة على مقدار ما تعرضت له هذه الرواية من هجوم عنيف أنه حدث في أثناء اجتماع عقده بعض أساتذة الكليات والمعاهد الأمريكية ، أن تطرق الحديث بينهم كالمادة إلى الوظائف الخالية المعروضة عليهم في غير كلياتهم ومعاهدهم . وعندما ذكر واحد من هؤلاء الأساتذة أن إحدى الكليات الموجودة على شاطئ أمريكا القريب قد عرضت عليه التدريس فيها ، فاطمه زليل له يدخن ظيونا قائلا : « بحق السماء ، ابتعد عن هذا المكان . فقد طردوا منه رجلا منذ وقت وجيز لأنه طلب من تلاميذه الجسد قراءة رواية « سالتجر » « المراهق المتمرد » .

د . رمسيس عوض

أيها الآباء والمعلمون .. ارنى أستاذ :
ما المحموم ؟ إنه في رأي الغداب الزعم
يشعر به الإنسان عندما يفقد القدر
لمحبة الحب ،

وستوفسكي



ج . د . د . سالتجر

مصادرة حرية الفكر

ولم يكن الاعتراض على هذه الرواية قاصرا على هذه الكلية الواقعة على شاطئه أمريكا القريب بحال من الأحوال، فقد هاجمها في غير لين أو هوادة بعض الهيئات الأخرى المشرفة على التعليم، ونظار المدارس وأمناء الكليات وأولياء الأمور، ولعل ما حدث لأحدى المدرسات في مدرسة « اديسون » في « تولسا » بولاية أوكلاهوما، لأنها قررت هذه الرواية على طلبتها الذين يبلغون السادسة عشرة يلقى ضوئا على ما أثاره هذه الرواية من نسجة وملاحاة بلغت حد القمع السافر في كثير من الأحيان - ففي يوم ١٩ إبريل من عام ١٩٦٠ توجه ثمانية من أولياء الأمور وهم يرغدون ويريدون إلى الدكتور « هيرام الكسندر » ناظر المدرسة، وطلبوا منه نقل « مسر بياتريس ليفين »، لأنها تسرت رواية « المراهق المتمرد » التي تمتوها بالبداءة والفحش. ورد عليهم ناظر المدرسة بأنه لا يستطيع الاستجابة إلى مطلبهم لأن سلطة تعيين المدرسين وتلقمهم من اختصاص « الهيئة التعليمية توزيع الطمين والطمعات » وحدها.

ودافعت « مسر بياتريس ليفين » عن نفسها بأنها لا ترى في الألفاظ التي يمترض عليها أولياء الأمور فحشا أو بداءة، إذا طالعها القاريء على أنها جزء لا يتجزء من السياق الروائي العام دون أن تفصل عنه فصلا تمسقا ضارا. وتدخل الناظر في الأمر، ليهدى خواطر أولياء الأمور الثائرين، فاعتقدوا ما ارتكبته المعلمة من خطأ، ولكنه حاول أن ينيهم إلى مقدرتها في مباشرة التدريس، ونجاحها في حفز عقول طلبتها وشحذها. ولكن دفاعه عنها ذهب أدراج الرياح. وبعد أيام من احتجاج أولياء الأمور عليها، قدمت « مسر بياتريس ليفين » استقالتها من المدرسة، وهي تسخر من عدم توفر الحرية الأكاديمية في مدارس « تولسا ». وأعريت من أسفها لأن إدارة المدرسة لم تقم بمساندتها مساندة كافية في اختيلها رواية « سالتجر » « المراهق المتمرد ». ووقف « ليفين » - وهو أحد العلماء المشغولين بالأبحاث في مجال السلوك الطبيعية - بصحابت زوجته المشطوطة، وأيد موقفها المشرف إزاء هذه المصادرة لحرية الفكر والتعبير.



وكتب «الستر لورنس كلارك باول» ، عميد مدرسة الخدمات
الكتبية - أن رواية «الراهق المتجرد» تحتاج الى دفاع
أقوى حتى تستطيع الصمود أمام طوفان الهجوم المائي عليها.
وأضاف كذلك ، أنه علم من المشتغلين بعلم النفس الاكلينيكي
أنهم يفسرون هذا العمل الأدبي ، باعتباره نموذجاً يجسد
مشاكل المراهقة .

وأثار هذا الشطر الفكري والأدبي غيره من الناس .
فعلقت صحيفة «إيفننج نيوز» على القرار الذي اتخذته
مدرسة «أندرو هيل» باستبعاد مؤلفات «هكسلي» ،
و «هنجواي» و «كونراد» وغيرهم من مكتبتها بقولها إنه
يهدد الثقافة والأدب والمعرفة في أمريكا ، بل إنه طعنة نجلاد
في قلب الكرامة الأمريكية . وهاجمت الصحيفة المسؤولين
المصادرة ، ووصفتهم بأنهم آثاس يرفقوا عن قراءة أى شيء
جاد منذ حداثةهم . وذكرت «إيفننج نيوز» أن هذا
التصرف الاحق يسيء الى سمعة أمريكا في الخارج ، فقد
نشر الاتحاد السوفيتي على اوسع نطاق قصة معسادة
رواية «سالتجر» ، التي ترجمتها «فيرا بانوفا» الى
الروسية . وكتبت «فيرا بانوفا» تقول انه ليس من قبيل
المصادقة أن تصادر مكتبة «سان جوزيه» في كاليفورنيا
هذه الرواية مع رواية «هنجواي» «الشمس تشرق
أيضا» ، ورواية «ساروبان» «الكوميديا الإنسانية» ،
لأن «الراهق المتجرد» تفضح ما في المجتمع الأمريكي من
عفن .

ولم تكن هذه الحادثة فريدة من نوعها ، فقد وقعت
حوادث مماثلة في مدارس وكتليات أمريكية أخرى . فقد
نقلت مدرسة «أندرو هيل» في «سان جوزيه» بولاية
كاليفورنيا واحدا من معلميها لأنه طلب من تلاميذه قراءة
رواية «سالتجر» المشار اليها ، ولم تكن إدارة المدرسة
بهذا العنت ، بل انها قامت باستبعاد روايات أخرى
لأدباء انجليز وأمريكان مشهورين من مكتبة المدرسة ، ومن
بينها رواية «ألدوس هكسلي» «العالم الجديد الشجاع» ،
ورواية «هنجواي» «الشمس تشرق أيضا» ، ورواية
«كونراد» «تحت العيون القوية» ، وروايتي «جوج
أورويل» «العالم في ١٩٨٤» ، و «مزرعة الحيوان» ،
الى جانب بعض مؤلفات «هنري ميلر» ، و «توماس وولف»
وغيرهما ..

هذه المكارثية الفكرية

وكان لهذه المكارثية الفكرية وهذه المعسادة لحرية
التعبير صدى كبير . فقد أثرى عدد كبير من المسؤولين
من نشر التعليم للدفاع عن رواية «سالتجر» المحظورة .

على رغبته في الحفاظ على براءة الصغار وسونهم من التلوث والفساد من أنه يحتاج غضبا عندما يقرأ بعض الإنفاظ الفاضحة المحظورة على أحد الجدران ، لأنه يخشى أن تقع أبصار هؤلاء الأبرياء عليها . وعندما يرى بعض هؤلاء الملائكة الاتقياء وهم يلعبون في حقل الشيلم الذي ينتهي الى هوة سحيقة ، يبرود من يسقط فيها موارد التهلة ، يستبد به رغبة عارمة في أن يقف وسط هذا الحقل حتى يتولى هؤلاء الأبرياء غائلة التردى في هذه الهوة السحيقة . وتفسر لنا هذه الحادثة معنى العنوان الأصلي الذي أعطاه « سالتجر » لروايته وهو « صيد في حقل الشيلم » . ويستمتع « هولدن » بمرأى الراهبيات في محطة السكك الحديدية لأنهن يذكرنه بكل ما هو طاهر ونقي . ويقدم الفلام اليهن عشرة دولارات ، ويحس في نفسه كثيرا أن يرى أن طعام افطانهن بسيط لا يسمن أو يشبع من جوع .

ولم تكن حياة « هولدن » المدرسية هنيئة أو راضية ، فهو شقي ملذب ابدا يحس بالقتل لكل ما يحيط به من زيف ، وبالإشترار من « ستروادلاتر » زميله الذي يشاركه في عبث النوم ، لقرووه ونهاكته على الفتيات . كما أن الطالب الذي يشغل حجرة النوم المجاورة يثير في نفسه التقرؤ لقدارته التي ليس لها حدود ، فهو لا ينظف أسنانه أبدا ، ودائب الانصراف الى عمر ما تنائر على وجهه من بلور .

من القرية الى المدينة

وبعد أن طردته المدرسة ، قرر « هولدن » الهرب الى مدينة نيويورك الواسعة ، والاختباء في أرجائها الفسحة حتى لا يعثر عليه أحد . واستغل في هربه ما يعلمه من أن اخطار المدرسة يطرده منها لن يصل الى عائلته التي تسكن في مدينة نيويورك نفسها قبل انقضاء ثلاثة أيام . ومما شجع « هولدن » على الهرب أن المال لم يكن يموذ . فقد تعودت جدته التي تدله أن ترسل اليه مبالغ من المال كل ثلاثة اشهر على أنه هدية عيد ميلاده ، فأنسية أو متناسية ان عيد ميلاد ايا انسان لا يتكرر على مدار السنة . وفي الليلة التي انزع فيها « هولدن » الهرب ، أيقظ أحد زملائه الاثرياء من النوم ، وباع له آلة كاتبة جديدة غالية الثمن مقابل عشرين دولارا فقط . ثم استقل القطار المتجه الى نيويورك . وفي القطار قابل والده زميل له في المدرسة كزبه ومنغر . وسألته الأم عن أحوال ابنها المدرسية ، فلم يشأ أن يصدها ، وكذب عليها بغية اسعادها . وتلقى هذه الحادثة ضوفا على طبيعته الطيبة التي تسعى الى اسعاد الناس ابدا .

وفي مدينة نيويورك مر « هولدن » بأهوال وشدائد لم تكن في الحسبان أسبته في صميم روحه وجسده ، واضطره في نهاية الأمر أن يتسلل خلسة الى مسكن عائلته خائرا منهرا متحلا في توازنه العقلي ، الأمر الذي اقتضى من ذويه ادخاله احدى المستشفيات العقلية في كاليفورنيا .

حتى جامة « ميتشجان » الحكومية نفسها أسهمت في مصادرة هذه الرواية . فقد واجهت موقفا شائكا عندما اقترح أساتذة الأدب فيها على طلبتهم قائمة باسماء بعض الكتب تضمنت رواية « سالتجر » ، وتركوا لهم الحرية في انتقاء وتراسة ما يريدون ، بسبب ما لاحظته المسئولون من اقبال ملحد من الشباب على دراسة هذه الرواية ، الأمر الذي اضطر الجامعة في نهاية الأمر الى إلغاء البرنامج الدراسي كله .

وفي ٢٥ فبراير ١٩٦١ ، عقدت لجنة المكتبات الحرة في « وسكونش » اجتماعا في مدينة « هاديسون » لتناقش فيه الأسس العامة التي ينبغي على المكتبات العامة أن تختار الكتب على أساسها . واختارت اللجنة رواية « سالتجر » « المراهق المتعد » بالذات باعتبارها نموذجا يستحق البحث والدراسة بسبب ما دار حولها من لفظ شديد . وانتهت هذه اللجنة الى توصيات متحررة بشأن اختيار المكتبات العامة لمكتباتها من الكتب ، تنص على عدم استبعاد الكتب التي يكثر الجدل بمددها حتى اذا كانت تتضمن أفكارا غير تقليدية ومعالج مشاكل اجتماعية يختلف عليها الناس . وأضافت اللجنة أن خوف الكتب في الجنس ليس معناه أنه أدب مكتشف ، كما أنها نصحت بالحكم على أية رواية لكل بعض النظر عما تحتويه من فقرات أو عبارات قد تبدو مثالية للأخلاق .

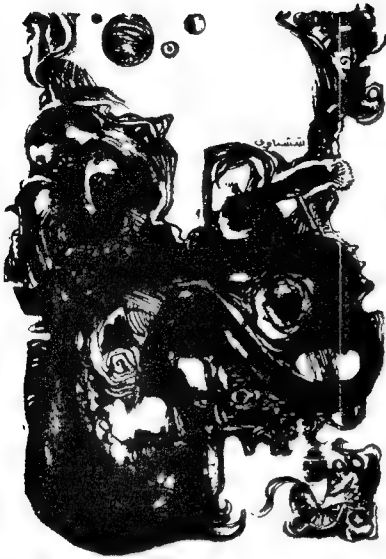
ونحن لا نقصد من وراء هذا كله أن نقوم بعصر لكل مظاهر الضغط التي تعرضت لها رواية « سالتجر » ، فقد اشترك عدد آخر من الكليات والامهاد الأمريكية في مناصرة هذه الكارثية الأدبية . ولكننا نهدف الى مجرد رسم صورة للجو النفس الرهيب الذي أحاط بشعر هذه الرواية .

هذه الرواية الثائرة

يقع لنا أن نتساءل : ما موضوع رواية « المراهق المتعد » التي اقامت الدنيا واقعدتها عددا متصلا من الأعوام ؟

في هذه الرواية ، يروي لنا مراهق امريكي في السادسة عشرة من عمره اسمه « هولدن كولييد » قصة طرده من مدرسته الاعدادية الداخلية ، بسبب اخفاقه في الدراسة من ناحية ومسلكه غير المسئول من ناحية أخرى ، وما أعقب هذا الطرد من أحداث زلزلت الأرض من تحت اقدامه ، وانقذته كل مالمده من ثقة في الحياة والأحياء .

و « هولدن كولييد » مراهق ذكي حساس يشمر بغصة أخلاقية نحو كل ما هو زائف وقبيح وحشير ، كما أنه يستجيب لكل ما هو جميل وبريء ، تستأثر بقلبه طهارة الاطفال على وجه التحديد . ويشمر « هولدن » بالأسى لضياع براهه ، ويشتي أن انه استطاع استرجاعها . ويتجلى لنا حب الصغار الأبرياء في ولده بآخته الضعيف « فيبي » التي كانت سببا في انفاده من الانتحار ، كما يتجلى في تعلقه الشديد بذكرى أخيه الصغير المتوفى « أولي » ، وليسراول



أما غلته واستفرازه ، ولح بغيث ومكر أن « جين » لم تسلم من قبضته ، فارت ثائرة هولدن وانتهت سورة من غضب دون كيشوت ، والتحم مع « ستراد لائر » في مراك دلفا من شرف الفتاة .

والامر الذي زاد الطينة بلة وجعل « هولدن » يكفر بالأرض ومن عليها أنه التبا أثناء تشرده وغيباه في مدينة نيويورك الى مدرس اثير الى قلبه اسمه «المستتر اتونين» طالبا منه اللون والمشورة . وكان هذا المدرس ثملا عندما واره « هولدن » في بيته . وفتح هذا المدرس فمه ، وتحدث الى تلميذه كما يتحدث الحكماء الى المريدين والأسفياء . ولكن أرق حكمته في نفس الفلام سرعان ما تبهر تماما عندما استيقظ في منتصف الليل ليجد أن الرجل يرتب على رأسه كانه يحاول أن يراوده من نفسه . وهيب « هولدن » من وقاده فزعا وسارع بالركداء ملابسه ولاذ بالفردا من برائن مطعم الحكيم ، وفراصه ترتد كاتلسان به من جتون .

وفي نيويورك ظن « هولدن » من فرط براءته أنه يستطيع أن يتشبه بالرجال ، وأن يفهم الجنس وخباياه كما يفهمونه . ولكن تجارب الحياة خيبت ظنه . فبالرغم من قاعته الفارغة الطويلة ، رفض الجرسون أن يحضر له ما طلبه من خمور . كما أن ثلاثة من السيدات المجائر عاملته معاملة الصغار ، فتركهن له الحصاب قبل أن يتعرفن حتى يسدده للجرسون نيابة عنهن . وفي الفندق الذي اقام فيه في نيويورك ، شاهد حشدا كبيرا من الماهرات وشواذ الجنس . وتراوده إحدى الماهرات عن نفسه ، وتسلل الى حجرته بالفندق ، ولكن الخجل وقلة الخبرة تمنعانه من أن يفعل شيئا . ويزيد من موقفه تمقيدا أنه يشعر نحو الماهرة بالشفقة والراء . وما يؤكد لنا براءة « هولدن » وعذريته أنه كان أيام انتظامه في الدراسة معجبا بفنائه اسما « جين » ، يحمل لها ما يحمل لأخته « فيبي » من حب ومودة . وسجن تطاول زميله الحاجن « ستراد لائر » عليها ، وغبة منه في

أما لغة المراهقين الأمريكيين في عام ١٩٥١ ، تماما كما تعتبر رواية « مغامرات هكليري فاين » التي كتبها « مارك توين » سجلا آمينا للغة رجل الشارع الشائبة في عام ١٨٨٤ . ومن لم كانت أهمية رواية « سالتجر » للغة في نفس النظر من قيتها الأدبية والفنية .

ثانياً :

ان بعض أحداث هذه الرواية الفاضحة ، وإن قراءة الشباب والمراهقين لها أمر لا يلقى . مثل حادثة الماهرة التي حاولت أن تراود « هولدن كوفيلد » من نفسه في حجرته بالفندق الذي أقام فيه في مدينة نيويورك . ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأن « هولدن » لم يسع إلى الماهرة بل هي التي سمت إلى الإقناع به في حبالها . فضلا عن أن خجله وتوتر أصابعه وقلته تجربته تضاعفوا جميعا على التحيلة بينه وبين الزنا . وأهم من هذا وذلك أن « هولدن » لم يفعل ما أرادته منه الماهرة ، لأنه كان يرى لها ويشفق عليها . وهذا ما يجعل موقفه منها موقفا أخلاقيا في واقع الأمر .

ثالثاً :

إن « هولدن » يتعرض دوما على ذيف المجتمع المحيط به ، في حين أنه لا يظن من هذا الترف الذي يملكت وجوده في الآخرين . ومن أسئلة هذا الترف أنه يجادل بعض معارفه ويسألهم عن مسحتهم متظاهرا بأنه يرى هذا الأمر كل اهتمامه ومنايته . ولعل هذا الاعتراض الأخير أكثر الاعتراضات جديدا وأجلبا شائفا ، لأنه فحين يتقوض أركان الرواية من الداخل ومن الأساس ، وليس من الخارج ، فإن الفرعيات كما يفصل الاعتراضان الآخرين .

ويلعب هذا الاعتراض الأخير إلى أن شخصية « هولدن » الذي يستنكر الزيف في الآخرين ويستبيحه لنفسه لا تصلح أن تكون نموذجاً يحتذى أو يقتدى به . ويمكن الرد على هذا بأنه ينبغي علينا أن نميز بين أفعال الإنسان ونواياه ، وبين مسلكه وطبيعته . وبغرض أن أفعال « هولدن » ليست جميعها فوق مستوى الشباب ، فإن طبيعته النقية البريئة الأخيرة تجعلنا نفرض الطرف من سواه . فضلا عن أن هذا الصراع الدائر بين تصرفاته السيئة التي تمثل ظاهرها وبين طبيعته النقية الأخيرة التي تمثل باطنه يستولي على انتباه القاريء ، ويضفي على الرواية صبغة أخلاقية . والذي لا ريب فيه أن مسحة « هولدن » ترجع إلى أنه أدرك في سن مبكرة ونضوج سابق لآوانه طاب الانتقال من مرحلة المراهقة إلى مرحلة الرجولة .

لفظ الموت والحياة

وننتقل الآن إلى بعض ملامح شخصية « هولدن كوفيلد » الأساسية . فيتضح لنا من حديثه عن أخيه « أولي » الميت أنه مشتبك في أمور الدين والأخيرة - فهو يقول : « أنني أعرف أن جثته وما إلى ذلك مدفونة في القبرة » وإن روحه

إذا أعنت النظر في هذه الرواية أيقنا أنها مoulde في التشاؤم بالرغم من أن بعض أحداثها المرحية تثير فينا الضحك . ويكاد أحساس « هولدن كوفيلد » بالقرية في هذا الصائم أن يكون كاملا القرية عن أهله وذويه وأصدقائه ومن المجتمع بأسره مستحلا في المروسة التي طردته ، ولحياة الليل العريضة في مدينة نيويورك .

لماذا صودرت هذه الرواية ؟

بعد أن عرفنا من تلخيص أهم أحداث قصة « سالتجر » « المراهق المتعد » التي مرت بين الشباب الأمريكي سريان النار في الهشيم ، يجدر بنا أن نفحص الأسباب الرئيسية التي استند إليها بعض الناس في الهجوم عليها والنيل منها . وأن نحاول تفهيد هذه الأسباب التي تتسع في القيم الأخلاقية كي تبرز ما تمارسه من عنت وسفخ واضطهاد . وتخلص هذه الأسباب فيما يلي : -

أولا :

أن لغة الرواية فاضحة بذيئة فاضحة : ويمكن الرد على هذا الرأي بأن الصواب بجائنا - كما بيئت لجنة مكاتب وسكوتش التي سبق أن أقرنا إليها - إذا نظرنا إلى جزيئات العمل الفني ، وأهملنا كليته . فالحكم على أي عمل فني ينبغي على الأثر العام الذي يتركه في النفس . ولا ينبغي أن نصينا الفقرات أو العبارات الفاضحة من النسيج الروائي العام الذي قد يكون أخلاقيا بالدرجة الأولى . أضف إلى ذلك أن الأمانة الفنية تبجح للؤلف أن يستخدم ما يشاء من الألفاظ في رسم شخصياته . لـ « هولدن كوفيلد » مراهق متعذر حساس تقتضيه منه دواهي الواقعية وأسبابها أن يتحدث كما يتحدث أقرانه من المراهقين الأمريكيين . وليست لغة الشارع غير الرسمية التي يتحدث بها إلا تعبيرا صادقا وأمينا للغة الشباب الأمريكي في الخمسينات . وحتى إذا من لنا أن نفحص ألفاظ الشباب التي تسيل من فمه ، لادركنا أنها لا تعدو في حقيقتها الأمر أن تكون إحدى عاداته الميكانيكية في الكلام ، تصدر عنه دون وهي أو تفكير ، ودون أن يقصد بها الشر والإيذاء . بل أن تعدو « هولدن » على استخدام هذه اللغة الفحشية بلغ حدا يجعله يرددنا بطريقة آلية دون أن يفطن إلى ما فيها من غلظة وخشونة . ولفنت نظره « فيبي » أخيه مرتين إلى ما في حديثه من بلادة ، فلم يلق إليها بالا ، ولم يتوقف في حديثه كي يستر لها عما يدر منه من لفاظ نابية . وليس هذا نتيجة سوء الطبع أو خسة في اللطاف ، ولكنها عادة معلم المراهقين الأمريكيين في الكلام . والغريب في الأمر أن الألفاظ الفاضحة التي أثاربت حتى بعض الناس هي نفسها التي أثاربت ناثرة « هولدن » وأخرجته عن طوره

عندما قرأها على الجدران ، لأنه خشي أن تخدش هذه الألفاظ براءة الصغار . ومهما يكن من أمر ، فليس هناك من ريب في أن هذه الرواية تعتبر - في رأي علماء اللغة - سجلا

في السماء وما الى ذلك . ولكنني لا استطيع ان اتعمل هذا » .
وينصرف جانب كبير من تفكيره الى تأمل فنز الوت والحياء .
ولكنه بطبيعة الحال يمجز من ان يجلو اسرارهما . ويدرك
« هولدن » ، على أية حال ، ان الشر جزء لا يتجزأ من
الحياة ، وأنه ينبغي على الإنسان ان يتصرف له ، لا ان
يهرب منه . لأن معرفة الشر الرايبض في هذا العالم هي
السبيل الوحيد الى النضوج واكتمال فهم الحياة . ولعله
ليس من قبيل المصادفة ان هذا المراهق اليأس يولي أدب
الروائي الانجليزي المروف « توماس هاردي » القديري
المتشائم ابغى الاهتمام ، كما ان « هامليت » مأساة شكسبير
المروفة تروق في عينه .

ويتخذ « هولدن » موقفا يناسب السينما المدا . فهو
يمقت هولبود وكل من يتصل بها مقتا لا مزيد عليه . وليس
أول على ذلك من أنه كان ينظر الى أخيه الأكبر « دب »
- الذي نشر مجموعة من القصص القصيرة - نظرة ملؤها
التقدير والاحباب . ولكن أخاه الأكبر سلف من عينه عندما
تحول الى الكتابة للسينما ، فقد أصبح في نظره « عامراة »

مشكلة الصديق والزيف

وتلخص إحدى مشاكل « هولدن » الأساسية في أنه
يتطلع الى الاتصال بالناس ويتوق الى الحديث معهم .
ولكن زيفهم يصدده عنهم ويصعب عاجزا كل المجر من فهم
عالمهم . وسر سلالته أنه يريد من الناس ان يكونوا مطلقين
في كل ما يقولون . فعندما يسأله « صغر آنتولين » - زوجة
المدرس الذي بدأ أنه يراوده من نفسه - عن صحة والدته ،
فإنه يتوقع منها ان تشرح برقية حقيقية في الوقوف على
أحوالها الصحية . ومن لم ، فهو ييمت الكلام الذي يقصد
به صاحبه تفسية الوقت او مجرد الأدب الاجتماعي . ولكثرة
ما قابله من زيف ونفاق ، أصبح يعيش في عزلة تامة من
الناس . ولذلك نراه يمتنى أن يلتحق بشخصة إحدى محطات
البنزين في منطقة نائية مثل « كولورادو » ، لا يستطيع
أحد من معارفه ان يصل اليها . فضلا عن أنه يمتد العزم
على التظاهر بأنه لأكبر اسم حتى تجنب تبادل الحديث مع
أي انسان . وسيضطر الذين يرغبون في الاتصال به الى
الكتابة اليه . ولكنهم سيقلمون من ذلك في نهاية الأمر حين
لا يتلقون منه ودا . وفي دفنائه في قسم كل الوشائج التي
يربطه بالجميع يعلم « هولدن » بالزواج من فتاة مثله تؤثر
الصمم والخرس على السمع والكلام وهو لن يبادل زوجته
الحديث في أي موضوع من الموضوعات ، لأنها ستكتب اليه
كذلك كل ما يريد ان يقوله على نقطة من الورق .

ومهما كانت حيوب « هولدن » ومثاليته ، فإنه يتحلى
بخصال حميدة مثل الأمانة الفكرية ولطف العشر ودمالة
الخلق وحسن الطوية . ويرى بعض النقاد ان تشككه في الدين

لا يقلل من تعينه ، وأنه مسيحي بالرغم مما يهبط اليه من
ان كل اولاد مالهنة طمعون . ويتجلى تدنيه في افساله
ورغم انتفائه من أقواله . وهو لا يصر بشر لأحد ، ويضحي
بنفسه في مقاومة الشر والتصنيد له رغم ادراكه أنه يسيطر
على العالم . سيطرة كاملة . وأهم من هذا وذلك أنه يحب
الإنسانية حبا عاروا لا مزيد عليه بالرغم من خذلان العالم
له وقسوته عليه . وهو يقول في هذا الصدد : « ينبغي
طينا أن نصب بعضنا البعض والا هلكتا » . وهو يشيد
بالتسامح الذي كان المسيح يدعو اليه - والذي لقد مفزاه
عندما تسلم منه التلاميذ الرسالة . ويذكر « هولدن »
في هذا الشأن ان المسيح لم يرسل يهوذا الذي خانته وسلمه
الى جلاذيه الى الجحيم . في حين ان أي واحد من تلاميذه
- لو كان مكانه - لم يكن ليرتد في أن يفعل ذلك فورا .
ومن الواضح ان خاتمة الرواية تدل على حب « هولدن »
للشر وتسامحه معهم ، حتى مع المسيحين منهم اليه . فهو
يقول بعد ان بدأ ييرا من لولته أنه يشتاق الى رؤية كل
الذين صادفهم في حياته . يشتاق حتى الى زميله الماجن
« ستراد لير » ، الذي اشترك مع طالب آخر اسمه
« موريس » في الاعتداء عليه .

فكرة البحث

ولعل فكرة البحث التي نجدها في « الأوديسة » وفي
رواية « جيس جويس » المروفة « بوليسيس » دورا هاما
في « المراهق التمرد » فهولدن يخرج الى العالم باحثا
كما خرج « دلايدوس » و « بلوم » من قبل ولكننا لا نعرف
ما يبحث على وجه التحديد . هل يبحث عن الحقيقة او
المعرفة ؟ أم أنه يبحث عن برامته المخلوبة بسبب انتكاسه
اللايم والمحتوم من طور المراهقة الى طور الرجولة ؟ ومما
يكن من أمر هذا البحث ، فإنه لا نعرف على وجه التحديد ، يشق
« هولدن » عصا الطاعة على أهل بيته ومجتمعه ويمش
شريدا طريدا مدة ثلاثة أيام يتطلى بنار الغربة المحرقة .
ولكنه يقوب أخيرا الى بيته مدحورا مثقنا بالجرار منهنا
الجسد والروح . لأنه لا يقوى على مواجهة ضراوة العالم
ووحشيته . ولعل إحدى قصص « سالتجر » القصيرة التي
نشرها بعنوان « الى الفتاة اسمي - مع الحب والقذارة »
تلخص جوهر ما يسمى « ج.د. سالتجر » الى التبرير عنه
في روايته « المراهق التمرد » . فقد صر « سالتجر »
هذه القصة القصيرة بفقرة اعتفها من دستوفسكي يقول
فيها الكاتب الروسي العظيم : « أيها الأبناء والطغون ، اتنى
اتسائل : ما الجحيم ؟ أنه في رأيي المطلب الذي يشمر به
الإنسان عندما يلفد القذرة على الحب » .

وعيسى عوض

أزمة الشعر الجديد

والبكاء بين يرى زرقاء اليمامة

جلال العشري

أحداها بعد الأخرى ما يمكن تسميته بالشعر الكلاسيكي قديمه وجديده ، وذلك لفخوعهما لنفس مقاييس النقد الأدبي التي نادى بها الشيخ حسين الرضوي .. نأخذ الكلاسيكية الأولى ، جاءت مرحلة أخرى كانت بمثابة ثورة جيلدية شاملة على نظرية النقد التي تتطابق ومواصفات هذا الشعر ، وهي الثورة التي شنها العقاد على أمير الشعراء أحمد شوقي ، والتي استطاعت بحق أن تقيم حدا بين مهدين ، وأن تصحح الكثير من موازين الشعر سواء على مستوى النقد أو على مستوى الإبداع ، وأن تقيم أول محاولة منهجية متكاملة يتحقق فيها الانساق المذهبي بين نظرية النقد ونظرية الشعر . फिर أن ثورة العقاد على شعر شوقي كانت في حقيقتها ثورة مضمون أكثر منها ثورة شكل ، أعني أنها بمقدار ما قلبت التصور النقدي لمضمون الشعر ، بمقدار ما حافظت على شكل الشعر التقليدي سواء من حيث وحدة الوزن أو وحدة القافية .. فالقصيدة العقادية من هذه الناحية لا تكاد تختلف عن القصيدة الشوقية . وصحيح أن العقاد دعا في ثورته إلى وحدة القصيدة بعد أن كان الاهتمام منصبا على وحدة البيت ، ولكن ذلك ليس من قبيل الثورة بمقدار ما هو تصحيح لموازين الشعر ..

وإذا كانت ثورة العقاد على شعر شوقي في صحيحها ثورة مضمون دون أن تكون ثورة شكل ، فقد كان الشعر الجديد ثورة في الشكل والمضمون جميعا ، فالاتصاف على وحدة التفعيلة في الشعر الجديد ، ومحاولة جعل القصيدة كيانا مستقلا في ذاته يكمن مضمونه في لغته الحرة وسياخته الطليقة لا في محاولة تصوير العالم أو التعبير عن الذات ، هذا فضلا عن الأسلوب الجديد في الأداء الذي أصبح بما ينطوي عليه من تنافر وفضاء ، وللق وصراع ، وقطع وفجوات ،و الذي يلفت الانتباه

الظاهرة التي لا يخلوها الباحث الأدبي بعامة والناقد ولغة عابرة لحرارة الشعر بوجه خاص ، هي أن الشعر القديم وجديده أصبح هنا بلا نقاد ولا جمهور ! فثورة ولو عابرة إلى مجموعة الدواوين التي ظهرت في الآونة الأخيرة دون أن تعطى باهتمام النقاد ، ونظرة أخرى إلى المساحة الفسيحة التي تخصص لنشر الشعر في الإذاعة والصحف والمجلات ، ثم نظرة أخيرة سواء إلى القوة التراثية المحدودة التي تقبل على شراء دواوين الشعر أو إلى الكم الهائل المحدود الذي يقضي أصميات الشعر ونوداته ، هذه النظرات جميعا نطمئن على حقيقة على جانب كبير من الطغورة والخطأ هي انصراف النقاد عن نقد الشعر ، وانصراف الجمهور أيضا وبالتالي عن هذا الفن عن فنون التعبير .

رحلة القضاء الشعري

لبعد رحلة طويلة وشاقة عبر التأليف الإذاعي في الشعر ، منذ أن هادت الروح إلى جسد الشعر في مرحلة البيت ، وانبرى محمود سامي البارودي يحمل أواء البيت الشعري الجديد مستهدفا «أجيال سنة السلف» أو إعادة الحياة إلى الصورة التراثية للقصيدة العربية القديمة بكل ما تنطوي عليه من تصوير وديباجة وموسيقية ، إلى أن جاءت مرحلة النهضة التي كان أحمد شوقي هو أميرها بلا منازع ، إذ لم يقتصر على بيت الشعر من طريق التقليد والمحاكاة ، وإنما حاول إنباضه من طريق آخر ركيزته المحررتان هما التجديد والإبتكار ، سواء من طريق شعوره العميق بما ينبغي أن يكون عليه الشعر في عصره ، أو من طريق إيمانه الشديد بضرورة الانصراف من أبواب الشعر القديمة ، وفتح آفاق أرحب أمام القصيد الشعرى ...

أقول أنه بسبب هاتين الرحلتين في رحلة الشعر الطويلة ، مرحلة البيت ومرحلة النهضة اللتان تشكلان

● استطاع صلاح عبد الصبور بأصرار ولكن بأصالة أن يمكن لحركة الشعر الجديد في الوطن العربي ، وأن يثبت نهائياً وبملا لا يدع مجالاً للشك أن عمود الشعر الجديد قد أقيم ، وأن معبد الشعر التقليدي قد توارى ليبدل في ذمة التراث .

● النضوج الفكري والإصالة الشعرية
استطاعنا بحق أن يسفرا عن شاعر لا تطفؤه العين الفاحصة للكثرة الشاعرة من أبناء جيلنا ، فهنا شاعر واحد يستطيع بحق أن يكون أملاً جديداً للشعر الجديد .

الشعري ، وأن تصقل له الإمارة على شعراء العربية المحدثين ، ولم يقتصر الدور الذي قام به صلاح عبد الصبور على هذا وحده ، بل تعدى ذلك إلى نقل حركة الشعر الجديد من مجرد حركة تجديد نائية هناك على جناح الشعر العربي ، إلى حركة ثورية عامرة هنا في قلب الوطن العربي كله . حركة استجاب لها شاعر بعد شاعر ، وفتحت عليها أفئدة جيسل بأمره من الشعراء ، أولئك الذين يمكن تسميتهم بالفعل بجيسل ما بعد صلاح عبد الصبور .

العودة إلى الأرض

غير أن حركة الشعر الجديد بعد أن قطعت كل هذا الشوط في مسيرها الثورية الصاعدة ، أعيتها المرحلة وأنهاكها السير ، فلم تعد تقوى على تسجيل أرقام قياسية جديدة ، ولم يعد « الفارس القديم » ينهر بركوب الخيل ليصول ويجول في ساحة السباق ، وعادت ربة الشعر ترتدى ثوب العناد (فلا أبات أرفول « حابي » التي تتردد في جنبات الوادي تمزيها ، ولا عذب الأغاني التي ينشدتها الصغار من بينها تكفكف من دموعها) لأن صلاح عبد الصبور أكبر بنيتها وأمر بلاطها مخرجها بعد أن أوقمت ربة أخرى في شيكها هي ربة المسرح ، التي راح يبيت عندها مفتوناً بمملكها الأوسع وقمة والأرجب أفقا .

وتلك في تقديري هي أزمة الشعر الجديد التي بدأت باتجاه الكثرة من رواده الأول إلى شكل الشعر المسرحي بدلاً من شكل القصيدة الغنائية . ومهما كانت مبررات هذا الانزياح التحولي ، فالذي لا شك فيه أن هذا التحول بمقدار ما كان له تأثيره الإيجابي في فن المسرح ، كان له على الوجه الآخر أثره السلبي في حركة الشعر . هكذا كان انجلاء عبد الرحمن الشرقاوي إلى المسرح بمسرحيته الرائدة « مأساة جميلة » ومن بعدها مسرحيه.

أكثر من سواء ، حتى أصبح التباين بين أسلوب التعبير والشعر المبرر عنه من أهم قوانين الشعر الجديد .

أقول أن هذه الأبعاد جميعاً في شكل الشعر الجديد ومضمونه على السواء ، هي التي جعلت منه ما يمكننا أن نسميه بأنه ثورة على شعر العقاد ، ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها من تلك الثورة التي شنها العقاد نفسه على شعر شوقي ، فإذا كانت ثورة العقاد على شعر شوقي هي كما يقول الجديليون بمثابة ثورة النقيض على الدموي ، فإن ثورة الشعر الجديد هي بمثابة الثورة التي تخرج من النقيضين بمركب آخر جديد .

وكما كان الوطن اللبناني هو منطلق حركة التجديد الشعري التي تزعمها جبران وميخائيل نعيمة وجادت على ميماد مع حركة التجديد التي بدأتها مدرسة الديوان ، كذلك كان الوطن العراقي هو منطلق حركة الشعر الجديد التي حمل لواذها كل من السياب ونازك الملائكة ، وتردد صداها بعد ذلك في شعر الطليعة المصرية من الشعراء ، تلك الطليعة الشاعرة التي قادها عبد الرحمن الشرقاوي ، ومضى فيها تخطيط سرور إلى أن بلغت ذروتها عند الشاعر صلاح عبد الصبور الذي استطاع بأصرار ولكن بأصالة أن يمكن لحركة الشعر الجديد في الوطن العربي ، وأن يثبت نهائياً وبملا لا يدع مجالاً للشك أن عمود الشعر الجديد قد أقيم وأن معبد الشعر التقليدي قد توارى ليبدل في ذمة التراث ، وليفسح المكان واسعا وعميقاً كي يرتفع البناء الجديد ..

والواقع أن صلاح عبد الصبور بعد ديوانه الأول « الناس في بلادي » ، وبعد ديوانه الثاني « القول لكم » استطاع من خلال ديوانه الثالث « أحلام الفارس القديم » أن يبدل مرحلة النضوج الفكري ، وأن يقيم بناء هيكلي



ص . عبد الصبور

ديوانه الثاني « من دفتر الصمت » . بعد ديوانه الأول « ملايح من الوجوه الآتية دوليبي » لكشف بهما من موهبة شعرية أصيلة ودرجة عالية من النضوج الفكري ، باستثناء هذين اللحين الباكرين والباقيين أولهما من جيل صلاح عبد الصبور والآخر من بعده ، لا نجد سوى مجسومة من الشعراء وحيدى الديوان ، الذين لا يمكننا من خلال ديوانهم الواحد أو الوحيد أن نثبت من أصالتهم الشعرية ، ولا أن نتعرف على إبعاد ملهمهم الشعرى . من هؤلاء مثلا فتحي سعيد صاحب ديوان « فصل فى الحكاية » وكامل أيوب صاحب ديوان « الطوفان والمدينة السراء » وملك عبد الغنى صاحبة ديوان « قال المساء » وعبد القادر حميدة صاحب ديوان « أحلام الزدوت الفريق » ، ومجاهد عبد التتم مجاهد الذى أصدر ديوان « أغنيات مصرية » ، وكذلك أحمد كمال زكى الذى أصدر ديوان « أناشيد صغرى » ثم فوزى الصنيتل فى ديوانه « هير الأرض » ..

أما من الشعراء من جيل ما بعد صلاح عبد الصبور ، وهو الجيل الذى وجد طريق الشعر الجديد أمامه واسعا وممتدا بعد أن وصفه جيل الزواد وخاصوا من أجل وصفه الكثير من الممارك ، الأمر الذى ألقى شباب هذا الجيل من معاناة تجربة الشكل ومن التمزق بين كلا

« الفتى مهران » ثم اتجاه نجيب سرور هو الآخر بمرسحته « ياسين وديهة » و « آه يا ليل يا قمر » ، وأخيرا صلاح عبد الصبور بمرسحته الواعدة « عساة العلاج » . كان اتجاههم جميعا إلى المرح تعبيرا من الأزمة التى أخذت تلو جبين الشعر الجديد ، مهما قيل من مواكبة اتجاههم للانجساف المالى الماصر من حيث استبعاد المرح للشعر أو توظيف الشعر لخدمة النص المسرحى ، ومهما قيل أيضا من تطويعهم بالشعر الخالص من المرحلة الشكلية إلى المرحلة المينية أى المرحلة التى تصب فى قالب الدراما .

ولست تلك بطبيعة الحال من كل مظاهر الأزمة ، وإنما يضاف إليها أيضا توقف الكثرة المتسافرة من جيل صلاح عبد الصبور عند الديوان الأول أما لانصرافها من الشعر أو لمجزأها من الوصول إلى مجالات النشر ، الأمر الذى لا يمكننا من تقييم هؤلاء الشعراء تقييما نقديا متكاملا ، ولا يمكننا بالتالى من وضعهم فى مواقعهم الفنية الصحيحة من خريطة الشعر الماصر . فباستثناء أحمد عبد الحفى حجازى الذى صدر ديوانه الثانى « لم يبق إلا الاعتراض » بمسد ديوانه الأول « معذبة بلا قلب » واستطاع بفعلهما أن يحتل مكانته الحقيقية ككلمة واضحة ومتبصرة على طريق الشعر الجديد ، وكذلك محمد عفيفي مقرر الذى صدر

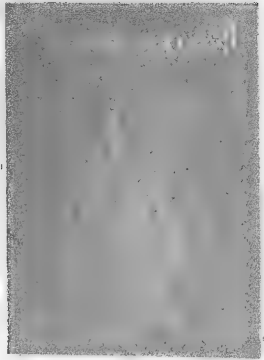


١ . فنقل

وصحيح أن هذا الشاعر الرائد كان بالضرورة المظلة الكبيرة التي استظل بها الشعراء من أبناء هذا الجيل ، ولكن الصحيح أيضا أنك لا تكاد تجد بينهم الشاعر الذي جرؤ على الخروج من تحت المظلة إلى حيث الهواء الخارجي لكي يفتح آفاقا جديدة أمام الشعر الجديد . وربما كان الاستثناء الوحيد هنا هو الشاعر الطالع **أمل فنقل** الذي صدر له منذ وقت قريب ديوانه الأول « البكاء بين يدي زرقاء اليمامة » فكتشف في هذا الديوان من نجم جديد يبرز ولكن من وراء الوجه الآخر للقمح ، أمضى أنه وإن انتمى إلى جيل ما بعد صلاح عبد الصبور إلا أن تأثيره بهذا الشاعر جاء ضمن تأثره بغيره من الشعراء بحيث يصعد في النهاية من حركة الشعر الجديد بعمامة ويبدأ مسيرته الشعرية بخطى واثقة وآمال غرائب ، فهو وإن يكن ربيب هذه الحركة إلا أنه وليد ذاته ونسج وحده .

وقبل أن نستطرد في تقديم هذا الشاعر من خلال ديوانه الأول ، يملو لنسا أن نضيف ظاهرة أخرى وأخيرة إلى ظواهر الأزمة التي يعانيها الشعر الجديد في واقعنا المصري المأسر ، تلك هي **ارتداد موجة التأليف الإبداعي في الشعر إلى كل من بيروت وبغداد** ، بعد أن نشطت الحركة الشعرية في الآونة الأخيرة نشاطا هائلا ، وعاد أعلام الشعر الجديد من أمثال **البياتي ، وأدونيس ، وبلند الحبيدي ، وغنيم حاي ، وأنس الحاج ، ويوسف الخال ، ومحمد**

الشكيلي . . التقليدي والجديد ، فالواقع أن أكثر أفراد هذا الجيل لا يشكلون فيما بينهم قوة شعرية دافقة صبر من تيار شعري أصيل يرتد بجذوره الأولى إلى جيل الرواد ولكنه يمتد بهذه الجذور إلى آفاق أوسع مدى ، فهم في أسعد الأحوال « قصائد » فردية متناثرة لا تكشف من شخصية شعرية فذة وعالم شعري فريد بمقدار ما تنشأ بالمصدر الذي صدرت عنه والمجى الذي تسير فيه . فالواحد منهم على حدة يكاد يكون صدى لجانب من جوانب صلاح عبد الصبور مع اختلاف في النسب وتفاوت في المقادير ، فبينما نجد شاعرا مثل **محمد مهران السيد** في ديوانه « بدلا من الكلب » يتأثر به في جانبه الفكري أو الأيديولوجي ، نجد شاعرا آخر مثل **بدر توفيق** في ديوانه « قيامة الزمن المفقود » يتأثر به في جانبه الفلسفي أو الميتافيزيقي ، وفي الوقت الذي يذكر فيه **كمال عامر** في ديوانه « أنهار الملح » بالوجه الاجتماعي أو الإنساني عند صلاح عبد الصبور ، يذكر **محمد إبراهيم أبو ستة** في ديوانه « قلبى وفاتلة الثوب الأزرق » بالوجه العاطفي أو الغرامي عند هذا الشاعر ، أما **حسن توفيق** فقد اكتفى من صلاح عبد الصبور بصورة الشعرية والألفاظ الصوفية ففسلا من إيقاع الموسيقى لمعالج بهذه الأدوات جميعا تهريماته العاطفية التي لا تنتمى .



اعنى انه لا يخوض تجارب الحياة بمقدار ما يتلقى معطيات الوجود فيحيلها الى ذاته ويأخذها على مانتة ليخرجها بعد ذلك رؤى فكرية ولكنها ليست رؤى خالية من وهج الوجدان . وليس معنى هذا أننا هنا بازاء شاعر فيلسوف يمر من تأملاته الفلسفية في الوجود والحياة ، وإنما معناه أن شاعرنا يتناول مشكلات سياسية واجتماعية بعينها ، ولكنه التناول الذى يتنقل بها من التجربة الجزئية الخاصة الى التجربة الكلية العامة ، وبذلك يرتفع بها الى مستوى قصايا الانسان العام .

والنطلق الفكري عند هذا الشاعر ، والذي نمبر من خلاله الى قصائد الديوان هو فكرة الصراع ، او فكرة التفكير الذى لا يسير فى اتجاه واحد ، كل فكرة تقابلها فكرة أخرى ، وكل شيء يعارضه شيء آخر ، وعلى ذلك فالتناقضات وان كانت سلبية فى ذاتها الا ان تبادل الحركة بينها هو الذى يخلق الشيء الموجب ، ومن لم كانت الحياة نفسها ايجابا يستفيد من هذه الحركة المتبادلة بين التناقضات ، وهذا ما عبر عنه الشاعر فى الديباجة القصيرة التى استهل بها قصائد الديوان :

آه .. ما اقسى الجدار

نمتعا ينهل فى وجه الشروق

دبما نلحق كل العمر .. كى نلعب لغرة .

الفيتورى يتنازعون مكان الصدارة ويغاثون الحركة الشعرية بالديوان اثر الديوان . هذا بالإضافة الى ظهور كوكبة جديدة من شعراء الأرض المحتلة من أمثال محمود درويش وسميح القاسم ونوفيق زباد وغيرهم ممن استطاعوا بتجاربهم البطولية المنيعة ومضامينهم الثورية المعاصرة أن يرفدوا الحركة الشعرية برافد جديد ، وأن يشكلوا تيارا شعريا جديدا يهب على حركة الشعر الجديد.

أمل جديد للشعر الجديد

وقبل أن أعود الى شاعرنا أمل تدقّل إبداع فاقول ان تقديم هذا الشاعر من خلال ديوانه الأول لا يعنى تقييمه تقييما نقديا شاملا او متكاملا ، ولا يعنى أيضا انه يمثل تيارا اضافيا جديدا او حركة ثورية جديدة ، وإنما هو ديوان على درجة عالية من النضج الفكري لشاعر على درجة ماثلة من الأصالة الشعرية ، هذان البعدان .. النضج الفكري والأصالة الشعرية استطاعا بحق أن يسفرا من شاعر لا نخطؤه المين الناحية للكرة الشاعرة من أبناء جليته ، فهو شاعر واعد يستطيع ان يضيف اضافة كيفية لحركة الشعر الجديد ، ان لم نقل انه يستطيع بحق أن يكون أملا جديدا للشعر الجديد .

النضج الفكري كما سبق أن قلت هو الطابع الغالب على قصائد هذا الديوان ، لانا هنا بازاء شاعر لا يصدر عن تجاربه الذاتية بمقدار ما يصدر من رؤاه الفكرية ، فهو لا يشعر من طريق النص ولكنه يرى من طريق الحمى،

ليمر التود للأجيال .. مره !

... ..

ربما لو لم يكن هذا الجدار ..

ماعرفنا قيمة الضوء الطيق !!

مركبة الخيل حين تسير الهوينى بنا ،

الصحبات ، النكات : -

بقايا من الزيد الى .. والرغوة اللاهية ؟ !!

« ترى هل نحن مولى .. ؟ ! » .

درامية التفكير الشعري

واذا كانت فكرة الصراع هي المنطلق الفكري عند هذا الشاعر ، فهو المنطلق الذي يقودنا بالضرورة الى اهم سمة من سماته الا وهي **النزعة الدرامية** .. « **ادناح الرب الخالق في اليوم السابع / لكن . لم يسترح الانسان** » . على انها ليست الدراما الاحادية التي تلقف عند مجرد الصراع بين الفكرة والفكرة أو بين الموقف والموقف ، ولكنها الدراما الشمولية التي تنظر للحياة نفسها على انها في طبيعتها صراع ، صراع الانسان مع الأتقى والأعظم .. « **من يقترب الصل الجائع / غير اللب الشبعان ؟** » وعلى ذلك فرحلة الانسان في نهر الزمن رحلة تبدأ من الموت في الميلاد الى الموت في الحياة على اعتبار أن الخطيئة الأولى جاءت بالموت الذي نسميه الميلاد أو نسميه الحياة . « **ظلك آت من مدينة الخراب / الموت ما يزال ملقيا على الأبواب** » . ومبنا يحاول الانسان أن يتفادى وجوده أو أن يتحاشى ملاتاة مصيره فالعودة الى الجنة الأولى ، الى حيث الرحم معناها الموت .. الموت قبل الميلاد ، وتشدان حيث النائية حيث نمى الفردوس معناها أيضا الموت .. الموت بعد الميلاد ، وعلى ذلك فشهادة الميلاد لا فارق بينها وبين شهادة الوفاة :

ماذا نخبئ في حقيقيتك الغتيلة .. أيها الوجه الصفيق

اشهادة الميلاد ؟

ام صك الوفاة ؟

والوجه الصفيق هو الزمن الذي لايد للانسان من أن يصارعه ولا يكف من مصارحته مادام يعيش في داخله ، يسبح في نهره ويظفر فوق سطح نهره .

الصراع والانسان وتناقضات الحياة اذن هي الأبعاد الرئيسية الثلاثة التي يشكل منها التفكير الدرامي عند هذا الشاعر ، والتي ولدت في شمره الاحساس الدرامي لا بالحياة ككل ولا كنا بزاوه فيلسوف لا شاعر ، ولكن بالحياة كمفردات وجزيئات ، ككل مفردة من مفردات حياتنا اليومية ، بل وكل جزيئية من جزيئات هذه الحياة هي في حقيقتها بنية درامية مضمرة تدخل في تركيب هذا البناء الدرامي الشامل الذي نسميه الحياة .

وجولانا في اللامى ،

اهتزازاتنا في الترام ،

تلاصقنا في فلام المداخل ،

ذبذبة النظرات امام المحارص والصابرات الرشقات ،

ومن هنا لم تكن القصيدة من قصائده مجرد قطاع طولى أو عرضي للحياة ، بل هي في الواقع لوحة مصفرة للحياة ، فلا تجد في الديوان ذلك الفصل التفسفى بين قصيدة في الصب وأخرى في الحرب وأخرى في الموت لم في الربيع أو الليل أو المرأة أو الله الى آخر هذه الأبواب ، أقول أننا لا نجد في ديوان أمل دنقل شيئا من هذا في قصيدة على حدة وإنما نجد هذا كله في القصيدة مرة واحدة ، **والطالع لقصائد الديوان الرئيسية لا يجدها قصائد في ديوان يمتاز بما يجد أن في كل قصيدة منها ديوان** .

وكما ينظر الشاعر الى الحياة على انها ليست شيئا في ذاته ، وإنما هي مجموعة من المفردات أو الوقائع الجزئية المتصارعة ، كذلك ينظر الى الأحياء لا على أنهم مجموعة من « **الدوات** » كل منها منزوعة عن الأخرى ، ولكن على أنهم مجموعة من « **الموضوعات** » تعيش في عالم موضوعي ، أو مجموعة من الدوات تتفاعل في هذا العالم مع دوات أخرى . وبذلك تسقط التفرقة الثنائية المألوفة بين الدلات والموضوع أو بين الأنا والآخر ، لتتحل محلها مجموعة من الملائكات الديالكتيكية التي تدخل في صنع نسج الحياة . وهكذا لا نكاد نجد في الديوان ذلك النوع من التعبير اللامى الصرف الذي يعبر فيه الشاعر عن ذات نفسه ، ولا تلك التجربة الوجودية الغاسقة التي مر بها الشاعر دون غيره ، وإنما ما يظنه الشاعر ذاتيا وخاصة نراه محتتملا في إطار البنية الدرامية للحياة الموضوعية العامة ، وهذه ورقة من يوميات الشاعر نطلع عليها لنجدها يومية عادية يمكن أن تحتويها مذكرة أى انسان :

جاءت الى وهي تشكو الفتيان والدوار

(.. اتلفت رالى على القرامى منع العمل !)

رفع تحوى وجهها المبجل .

تسألنى عن حل !

هتافى الطبيب ! حينما اصطحبها اليه في نهاية

التهار وجسوته أن ينهى الأسر .. فثار (واستندار

يتلو قوانين العقوبات على كى اكف القول !) .

التفكير بالأشخاص والأشياء

والواقع أن نظرة الشاعر الى الحياة على انها مجموعة من المفردات والى الأحياء على أنهم جماعة من الموضوعات ، هي التي وضعت كلنا يديه على اهم خاصية من خواص التفكير الدرامي ، وأضنى بها خاصية « **التجسيد** » ،

التجربة الإنسانية من جهة أخرى ، فالألفاظ على تصنيفات
أهل فنل أنها جميعا تكاد تكون تصنيفات واحدة الاتجاه ،
أعني أنها تختلف من لغة بعينها هي اللغة العربية ، ومن
تراث حضارى بعينه هو التراث القومى ، ولو أن شاعرنا
الغائب فتح نفسه لأكثر من لغة وأكثر من تراث لا تسع
لقلته وأولعت الى مستوى شاعريته ، وننتج عن اتساع
أفق الثقافة الاتساق اتساع افق الرؤية الشعرية .

أقول ان استغلال الشاعر لكافة وسائل التعبير الدرامى ،
وأهمها التعبير بالأشخاص والأشياء داخل عناصر الدراما
الرئيسية .. الإنسان والصراع وتناقضات الحياة ، هو
الذى مكّنه في النهاية من امتلاكه خاصية التجسيد القادرة
على بناء القصيدة الدرامية ، ومن تجنب الوقوع في هوة
التجريد بكل ما لؤدى اليه من غنائية وخطابية ومباشرة .
ومع هذا فلا يخلو الديوان من مقاطع يعن فيها الشاعر
الى نسج القصيدة التقليدية التى تقصد الى الفكرة
أو المعنى مباشرة وبشكل تجريدى كما كان الحال عند أكثر
شعراء العرب القدامى ، واستمرارهم عند التقليديين
من الشعراء المعاصرين ، اسمعه يقول :

المجد للشيطان .. معبود الزباج

من قال « لا » في وجه من قالوا « نعم »

من علم الإنسان لمزيق العدم

من قال « لا » .. فلم يمت ؟

وقل روحا عبقرية الآلم !

التعبير بالرمز والأسطورة

والذى يعيننا الآن هو ان التعبير عند الشاعر بالأشياء
والأشخاص أو من خلال الأشخاص والأشياء هو الذى قادهم
الى استخدام الرمز والأسطورة كأسلوب من الأساليب
الدرامية التى شاع استخدامها في تجربة الشعر الجديد ،
وإذا كان الرمز بطبيعته غنى ومثير سواء في المجال الدنى
أو العلوى والمجال العلمى أو الرياضى والمجال الفلوى
أو المنطقى المرف ، فهو أكثر غنى وثراء في مجال الأدب
بعمامة ومجال الشعر بوجه خاص . فالرموز الأخرى تشير
الى موضوعات خارج نطاقها باعتبارها مصطلحات يمكن
الرمز الشعرى الذى يرتبط بالموضوع الذى يشير اليه
والذى يدخل معه في علاقة حيوية ، أهني أن الرمز الشعرى
ليس رمزاً تجريدياً يشير الى ما وراءه ، وإنما هو رمز
تجسدي هو وما يرمز اليه شيء واحد .

وعلى ذلك فالرمز يكون بدلالته لا بطبيعته ، أعني انه
لا يكفى الشاعر أن يستخدم رمز القمر ليشير به الى الحب ،

فالدrama لابد لها لكي تكتمل عناصرها من وسط مادي
تتحرك فيه ، والوقائع المادية من ناحية والأشخاص
المحسوسين من ناحية أخرى هي أهم مكونات ذلك الوسط
المادى . لذلك ترى الشاعر يعمد الى التفصيلات المادية
ليجسم فيها مشاعره الوجدانية بمقدار ما يلجأ الى
الشخصيات الحية لجسد لها تجاربه الذاتية ، ومن لم
كانا للتفكير الشعرى عنده تفكيراً بالأشياء والأشخاص أو تفكيراً
من خلال الأشخاص والأشياء ، فهو يتكلم من أو من خلال
سيارلاكوس والحجاج وزرقاء اليمامة فضلاً عن عبد الرحمن
الداخل وأبى موسى الأشعرى وأبى الطيب المتنبي ، وفي
لنابا كلامه تتردد أسماء ذات دلالة مثل صحراء النقب
وسجن المزة ومقامى الأربيع ، ووقائع ذات صدى مثل
نكية البرامكة وحريق قرطاجة وقتل آدم ، وحكايات لها
رئين مثل حكاية مروس النبل وحكاية دموع أيزيس وحكاية
يوسف وزليخا في قصر العزيز . وأمانات في تجسيد الصورة
يربط الشاعر بين الوقائع اليومية الماصرة وبين أحداث
وشخصيات مستقاة من التاريخ والأساطير :

الملقى الخدياع ،

هذا زمن السكينة ،

« سالومي » تنفى ..

من ترى يعمل رأسى « المصعدان » ؟؟

ويلجأ الى أسلوب الحوار الداخلى لجسد التجربة
الدائنية في إطار موضوعي ، واقترباً من تشييد صورة
مشكاملة للحياة بكل ما فيها من صراع وتناقض وإنسان:

من أنت يا حارس ؟

أنى أنا الحجاج ..

عصيتى بالتأجج ..

تشرينها أنقاروس !

ومن أجل بلوغ هذه الصورة ينقل الشاعر قصائده
بكل ما يمكنه أن يصل اليه من وسائل التعبير الدرامى ،
فهو الى جوار أسلوب الكورس الذى اجراه على قصيدة
بأكملها هي قصيدة « أيلول » ، يستخدم أسلوب التضمين
لاكتساب صورة عمدا لتاريخيا أكثر عمقا وأشد موضوعية ،
ولاشعار القارئ، ان التجربة التى يعبر عنها ليست تجربة
فردية محدودة وإنما هي تجربة إنسانية مامة .. « والعام
عام جوع .. » ، « دون المساء راسك يا حسيين .. » ،
« نامت نواطيء مصر » ، « عيد باية حال عدت يا عيد » ،
« ما للجمال شتيها وليدا ؟! أجنلدن يعملن أم حبيبا ؟! »
غير أنه اذا كان أسلوب التضمين يعنى ان الشاعر قد وجد
في تجارب الآخرين ما يؤكد تجربته من جهة وما يؤكد وحدة



وَمَا يُقَالُ مِنَ الرَّمْزِ قَدِيمًا وَمَعاصرًا يُشَالُ مِثْلَهُ مِنَ
الْأَسْطُورَةِ ، فَالْأَسْطُورَةُ كَالرَّمْزِ لَا بُدَ لَهَا مِنَ السِّبَاقِ الشَّعْرِيِّ
وَالشَّعْرِيِّ الَّذِي تَرِدُ فِيهِ وَمِنْهُ تَسْتَمِدُّ دَلَالَتَهَا وَقُوَّتُهَا عَلَى
التَّأثيرِ ، وَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الشَّخْصِيَّاتِ الَّتِي دَخَلَتْ
الْأَسْطُورَةُ عَلَى سَرِّ الزَّمَنِ ، أَوِ الشَّخْصِيَّاتِ الْمَعْرِبَةِ الَّتِي
يُمْكِنُ أَنْ تَخْلُجَ عَلَيْهَا الرِّدَاءُ الْأَسْطُورِيُّ ، فَمَا الْأَسْطُورَةُ
إِلَّا مَجْمُوعَةٌ مِنَ الرَّمُوزِ الْمُتَدَاخِلَةِ الَّتِي يَحْكُمُهَا مُنْطَقُهَا
الدَّخْلِيُّ الْخَاصُّ ، وَالَّتِي يَجْسِدُ فِيهَا الشَّاعِرُ وَجْهَ نَظَرِهِ
الشَّامِلَةَ بِإِثَارَةِ الْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ .. عَلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ شَاعِرُنَا
قَدْ جَارَى فِيهِ مِنَ الشُّعْرَاءِ الْحَاصِرِينَ فِي اسْتِخْدَامِ
رَمُوزِ أُسْطُورِيَةٍ بَيْنَهُمَا مِثْلُ سِيزِيفِ وَسَالُومِي ، وَبِنُلوَبِ
وَهَاتِيْبَالِ ، وَأَحْمَسَ وَإِيْزِيسَ ، وَهَمُوزَ وَطُرُودَةَ ، فَضْلًا
مِنْ أَسْلُوبِ التَّبْعِيرِ مِنْ خِلَالِ شَخْصِيَّاتٍ تَارِيخِيَّةٍ كَأَبِي مُوسَى
الْأَشْعَرِيِّ عَلَى الْمُسْتَوَى الْفِكْرِيِّ وَأَبِي الطَّيِّبِ النَّشِيرِيِّ عَلَى
الْمُسْتَوَى الشَّعْرِيِّ ، فَالَّذِي يَحْسِبُ لِهَذَا الشَّاعِرِ حَقًّا هُوَ
أَنَّهُ اسْتَطَاعَ أَنْ يُضِيفَ إِلَى مَاوَرِدِ الرَّمْزِ الْأَسْطُورِيِّ وَمُوزَا
أُخْرَى جَدِيدَةً أَهْبِيسَهَا فِي تَقْدِيرِي وَمِنْ زِدْلَاهِ الْيَقِينَةَ الَّتِي
اسْتَطَاعَ الشَّاعِرُ أَنْ يُفَاعَلَ مَعَهَا شَاعِلًا حَيًّا ، وَأَنْ يَكْتَشِفَ
فِيهَا بَعْدًا وَمِزْيَا وَآلِمًا فِيهِ عَمَقُ الْفَرَى وَشُمُولُ الدَّلَالَةِ ،
وَفِيهِ الْقُدْرَةُ عَلَى الْإِرْتِفَاعِ مِنَ الْجُزْئِيِّ الْخَاصِّ إِلَى الْكُلِّيِّ

أَوْ رَمِزِ الْحِمَامَةِ لِشَيْءٍ بِهِ إِلَى السَّلَامِ ، أَوْ رَمِزِ النَّارِ
لِيُعْبِرَ بِهِ مِنَ الْحُزَنِ ، وَإِنَّمَا الرَّمْزُ يَسْتَمِدُّ قِيَمَتَهُ مِنَ السِّبَاقِ
الَّذِي يَرِدُ فِيهِ ، كَمَا يَسْتَمِدُّ قُوَّةَ تَأثيرِهِ مِنْ أَوْبِاطِهِ بِالتَّجَرِبَةِ
الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي يَمَانِيهَا الشَّاعِرُ . وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ الرَّمْزَ
لِكَيْ يَكُونَ لَهُ قُوَّةُ التَّأثيرِ الشَّعْرِيِّ لَا بُدَ لِلشَّاعِرِ مِنْ أَنْ يَجْعِدَ
اسْتِخْدَامَهُ فِي عِلَاقَاتِهِ الْمُقَدِّمَةِ ، وَمَنْ أَنْ يَفِيفَ إِلَى ذَلِكَ
أَبْعَادًا أُخْرَى جَدِيدَةً ، فَإِذَا كَانَ الرَّمْزُ قَدِيمًا كَانَ عَلَى
الشَّاعِرِ أَنْ يَرْبِطَهُ تَقْرِبًا وَعَاطِفِيًّا بِالتَّجَرِبَةِ الْحَسِيَّةِ الْمَعاصرةِ ،
أَمَّا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ جَدِيدًا فَعَلَى الشَّاعِرِ أَنْ يَرْكُزَ
فِيهِ سَحْنَتَهُ الْمَاطِفِيَّةَ وَالْفِكْرِيَّةَ لِكَيْ يَرْفُضَ بِهِ إِلَى مُسْتَوَى
الرَّمْزِ . وَهَذَا مَا وَفَّقَ فِيهِ شَاعِرُنَا أَمْلَ دَنْقَلِ سِوَاهُ مِنْ حَيْثُ
خَلَقَ السِّبَاقَ الشَّعْرِي الْخَاصَّ بِالرَّمْزِ الْقَدِيمِ كَمَا فِي رَمِزِ
إِبِلُولِ « مَا نَحْنُ يَا إِبِلُولُ لَمْ نَعْرِكَ الْفُتْنَةَ ، فَطَلَّتِ الْفُتْنَةُ
فِي جَيْلِنَا الْخَبُولِ » ! وَرَمِزِ الْقَيْسَرِ « لَا نَحْنُ بِمَعَالِمِ مَعِينِهِ .
فَطَلَفَ كُلُّ قَيْسَرٍ يَمُوتُ : قَيْسَرٌ جَدِيدٌ » . أَوْ مِنْ حَيْثُ
الْإِرْبَاطُ الْحَيَوِيُّ بَيْنَ الرَّمْزِ وَالتَّجَرِبَةِ فِي حَالَةِ خَلْقِ الرَّمْزِ
الشَّعْرِيِّ الْجَدِيدِ وَهُوَ مَا فَعَلَهُ الشَّاعِرُ فِي رَمِزِ الْفُتْنِ
« هَلْ يَصْلُحُ الطَّارُ » مَا أَفْسَدَ الْفُتْنُ « . وَفِي رَمِزِ
الْقَرَامِضِ مَنَعَ الْحِمْسِلِ « أَتَفَتَّ رَأَيْتِي عَلَى الْقَرَامِضِ مَنَعَ
الْحِمْسِلِ ! » .

العام . كذلك وجد الشاعر في شخص **سيان لاكوس** رمزا جديدا يجتمع فيه أكثر من مستوى من الدلالة والايحاء سواء على مستوى التجربة السياسية والاجتماعية المعاصرة ، او على مستوى التجربة الإنسانية بوجه عام .

واذا كانت هاتان الشخصيتان .. **سيارلاكوس** و**زورفاد** اليمامة تمثلان ما أضافه الشاعر الى مآثور الرمز الأسطوري في جانبه البشري ، فقد اضاف اليه أيضا في جانبه المادي او المعنوي ، وليست قصيدة « **السويس** » بما تحمله من شحنة فكرية وشعورية ، وما تتضمنه من مفزى واقسى ومفزى رمزى ، وما تؤكد به هذا كله من قدرة الشاعر على الارتفاع بالواقعة الفردية المعاصرة الى مستوى الواقعة الأسطورية ذات الدلالة العامة الاضافة للرمز الأسطوري في هذا الجانب الآخر ، وما يقلل من قصيدة « **السويس** » يقلل مثله أيضا من قصيدة « **أبولو** » التي عبر بشكليا « **الكورس** » الجديد من قدرة الشاعر على الارتفاع بالكلمة المادية المألوفة الى مستوى الكلمة الرمزية او الرمزية .

وبمقدار ما وفق شاعرنا أمل دنقل في التعامل مع الرموز القديمة واستدعائها لمعالجة واقعا الى المعاصر ، وكذلك في خلق الرمز الجديد القادر على الدخول في عالم الأسطورة ، **بمقدار ما خافه التوفيق في بعض قصائده الديوان من حيث استخدام الرمز قديمه ومعاصره** ، وسبب ذلك في تقديرى هو اقبال القصيدة بالكثير من الرموز التي لا تجد الجلال العجوى الملائم الذي تتمدد فيه ، ولا تجد بالتالى لدى القارئ القدرة على تعاطيها واستيعاب طاقاتها على التالى . من ذلك مثلا قوله في قصيدة « **الشمس** » **الأخضر** .

ساعة الحائط في مصيد « هاتور » انتهت دقاتها

وانتهت « طروادة » البكر .. على وهم الحصان !

.. أنا « أووريس » صالحت القمر .

ففى هذه الأسطر الثلاثة التي لا يخلو واحد منها من رمز أسطوري نجد أن حشد الرموز الأسطورية وتناوبها يعوق القصيدة من الغنى في سياقها الشعرى السليم ، ويوق القارئ هو الآخر من تمثل هذه الرموز تمثلا شعريا ، فهي تعطل إعجابه بالصورة الشعرية وتحيله الى عقل واع عليه أن يبحث عن المادلات الثقافية لهذه الرموز - وصحيح أن الرمز يعمق التجربة الشعرية ويوسع أفق الشاعر ، ولكن على الشاعر ألا يتعامل معه بشكل مباشر **وإلا أحاله الى رمز مقل أو مصطلح ثقافى** ، وأحال القارئ الى باحث من مقابلات في الخارج لهذه الرموز . وإنما يستمد الرمز قيمته وقدرته على التأثير اذا انفصل القارئ بالعبرة حتى وإن لم يعرف الأسطورة ...

كذلك مما يقلل من قدرة القصيدة على التأثير ، ويوتفها عن أحداث انزها الكلى العام ، تلك الأحداث الشخصية التي تعلق على صدر القصيدة ، فتحصرها في تجربة

شخصية محدودة ، تعطل معها القارئ من بلوغ هدفها الشمولى العام ، ومن حق الشاعر أن يفعل بأى موقف وأية تجربة فيبر عنها بالشكل الذى يراه ، ولكن إن يهس القارئ بالموقف أو التجربة من داخل البناء الفنى للقصيدة ، أفضل بكثير من تلك الثلاثة التي تعلق على صدر القصيدة - **سارخا** بأعلى صوتها : « **الى صلاح حسين** » او الى « **ماثون جودت أبو غزالة** » .

ما بين التراث والمعاصرة

مهما يكن من ثوبه فإن الكلام من الرمز والأسطورة او عن الرمز الأسطوري قديمه وجديده ، بقودنا بالضرورة الى الكلام من المشكلة التي تروق وجدان الشاعر العربي المعاصر ، وهي **مشكلة البحث عن الصيغة الملائمة التي تتعطق فيها أصواته من ناحية** ، **أعنى ارتباطه بترانه التقليدى القديم** ، **ومعاصرته من ناحية أخرى** ، **أعنى تعبيره عن روح العصر الذى يعيش فيه فضلا عن التزامه بقيمه وقضاياها** ..

ولا يمكن بأية حال فصل هذين الشطرين احدهما عن الآخر ، فالتنظر الأول منهما يستندى بالضرورة الشطر الآخر ، فلكي يكون الشاعر معصريا لابد وأن يعبر عن موقفه من التراث ، كما أنه لا يستطيع أن يعبر عن موقفه من التراث إلا من خلال فهمه لروح العصر . وليس معنى هذا أن كل شاعر بالضرورة أصيل ومعاصر ، فمن الشعراء المعاصرين من يعيش بالكثرة وتمسوراته في عصر آخر ، ومنهم من يصطنع شكل الشعر الجديد لى يصب فيه مضامين أخرى هي في الواقع مضامين الشعر القديم .

غير أن المطالع لقصائد هذا الديوان لا يشغل ذلك الشاعر الذى يكمن وراءه ، والذي يؤرقه تلك القضية فيحاول جاهدا أن يبحث لها عن حل ، وربما كان أهم ما في مضامونه هو أنه لم يلق بنفسه في تمسار الظواهر المعاصرة فيقرده في ديوانه قصائد بزبها من الآلة أو الصابوخ أو القنبلة الليرة أو المقسدة النفسية او المنيى جيب الى آخر هذه الظواهر التي يحفل بها تيار العصر ، والتي لا يقل الانتفاء بها والوقوف عندها الا على فهم مسالوج لحنى المعصرة ، أقول ان شاعرنا لم يحاول أن يسجل « **ظواهر** » العصر ولكنه حاول جاهدا أن يفهم « **روح** » العصر ، وأن يعبر عنه بقدر الامكان ، وصحيح أننا نجد في تضاعيف ديوانه ألفاظا من قبيل النفط والمدياع والكواكيب والآلة الكاتبة وفرايط التسجيل وفرشاة الأسنان وأقراص منع الحمل ، ولكنها الالفاظ التى يفرسها مفسمون التعبير من ناحية والتي تعبر عن رأى الشاعر بحساسية العصر وبهسه من ناحية أخرى ، وهذه مشظومة من احدى قصائده تبيين فيما هذا المعنى :

.. (.. الآن ستمطى)

ولقد سوف يوالها الطبيب - الموت والإجهاد -

هذا شهرها الثالث .. ولم الطرد النخال !

حتى أتت يا إفراس منع العمل !

ما من أحد في هذه الدنيا جدير بالأمان !) ..

» .. دون الماء واسك يا حسين .. » ..

الى ان يقول :

يا سما :

أكل عام : نجمة عربية تهوى .

وتدخل نجمة برج البرامك !

والكلام عن موقف الشاعر الماصر من تاريخه القومى
والإنسانى العام ، هو الذى يقودنا الى الكلام عن موقفه
من التراث ، وعن الكيفية التى يحقق بها تلك الماداة
الصعبة التى تجمع ما بين التراث والمعاصرة ، فهل يكتب
الشاعر بالنظر الى التراث من خلال منظور العصر ،
كما نلظر الى التاريخ من فوق أرض الواقع ؟ الزافع ان
شاعرنا أمل دنقل ، شأن الكثيرين من رواد حركة الشعر
الجديد ، رأى ان الجمع بين التراث والمعاصرة لا يتأتى
باحياء التراث ، ولا بتطويره الى المفاهيم اللوتية
والجمالية المعاصرة ، ولكن باستلهامه من موائفه الروحية
والإنسانية العامة . فليس المهم هو نقل التراث فى أشكاله
وقوائله ، وإنما المهم هو تمثله فى جوهره وروحوه العام .
وبذلك يستطيع الشاعر أن يدرك التراث فى أمداده
المتنوعة ، وأن يستلخه فى إبداعه الفنى الماصر .

والمطالع لقائد هذا الديوان يستطيع أن يعرف
على محاولة الشاعر الجمع بين بدنى التراث والمعاصرة
جمعا قوامه استلهام التراث فى مفواه التاريخى والإنسانى
وفى جوهره الفكرى والروحى ، فهو لا يعيش التراث
ولكنه يعايشه ، ولا يحاول أن يعييه بمقدار ما يحاول
أن يعياه ، على أنه إذا كانت عناصر التراث توزع بين
المأثورات والتراث التسميى والمواقف التاريخية فهى
جميعا مما تجد لها صدق فى هذا الديوان .. .

وإذا نحن تجولنا فى قصائد الديوان لاستوقفتنا نماذج
كثيرة تبين منها علاقة شاعرنا الماصر بتاريخه القديم ،
فهو عندما يقول :

... واحتفظت بسنناته ..

كل يوم إذا طلع الصبح : أخذ واحدة ..

ألف الشمس ذات الحيا الجميل بها .

وأرد : يا شمس ، أعطيك سنته الأولى ..

ليس بها من غبار . سوى نكهة الجوع !

رديه رديه . يروى لنا الحكمة الصائبة ..

تذكر على الفور الماداة الشمسية القديمة التى
لا تزال منتشرة فى قرى وصعيد مصر ، والتى تقول بأن
الذى أو الفتاة إذا قدت بسنناتها القديمة فى وجهه
الشمس ولتت تمويهه معينة عادت لها سنناتها القديمة
سنة أخرى جديدة ، والمعدة والآن الخلدت فى فلسفته
شكلا من أشكال التناسخ ، إلا أنها مربطة بمقيدة
المصرين القدامى فى اليمث من جديد والصودة الى

ولا تنف محاولة الشاعر فى فهم روح عصره عند
هذا الحد ، بل تمدها الى التعبير عن الوجدان
الجمعى بعامه ، على أعتبار أن الشاعر المصرى حقيقة
ليس هو من يقف عند التعبير عن مشاعره الذاتية البحتة
التى لا تهم أحدا سواه ، ولا يتردد صدامها فى ضمير
غيره ، وإنما هو من يشارك فى التجربة الجماعية بعامه
ويحاول أن يبلورها فى شعره ، وعة التجربة الجماعية
العامة لا مضمومة القيم والمبادئ والنقل العليا التى
تشكل ميراث الأجيال الماضية وتشكل فيها تجربة الإنسان
الحاضر ، وهذا ما نلاحظه بشكل واضح فى أغلب قصائد
هذا الديوان ، خذ مثلا القطع الأخير من القصيدة
الأخيرة « من مذكرات المتنبي » :

عيد بأية حال عدت يا بيد ؟

بما مضى ؟ أم لأرضى فيك تهويد ؟

« نأمت نواطير مصر » عن عساكرها

وحاربت بدلا منها الأناسيد ..

ولعبر الشاعر عن التجربة الجماعية العامة لا يفصل
عن محاولته استنكاه التاريخ وتفسيره فى ضوء الاحتياجات
اللحة التى تفرضها ضرورات العصر ، وليس استنكاه
أحداث الماضى مقصودا فى ذاته ، وإنما المقصود هو
الإفادة منها فى مساعدة إنسان الحاضر على تشكيل رؤيته
المصرية الجديدة ، هذا فضلا عن أن الإنسان الماصر
ليس مسئولا عن حاضره ومستقبله فحسب ، بل هو
مسئول أيضا وبشكل ما عن ماضيه ، فعلى عاتقه يقع
عبء محاكمة الماضى وإعادة تفسيره من جديد ، ومن هنا
كان حرص الشاعر الماصر على أن يربط فى شعره بين
العصر والماضى أو بين الواقع والتاريخ حتى تترايب
فى نفسه أحداث عصره . والواقع أن قصائد هذا الديوان
تكشف من تمتع صاحبها بحس تاريخى حاد فقيها يلتقى
سبارتاكوس مع زرقاء اليمامة ، والحجاج مع هانيبال ،
وأحمس مع أيزيس ، وسالومى مع يوحنا المعمدان ،
وأبو موسى الأشعرى مع ابن الطبيب المتنبي ، على أن
مجرد إيراد هذه الأسماء التاريخية لا يكشف عن حس
صاحبنا التاريخى بمقدار ما تكشف عنه هذه الأبيات :

والسياف يجلدها ! وماذا ؟ بعد أن فقدت بكتارتها ..

وصارت حاملا فى عامها الألفى من الفين من عشاقها !

لا النيل يفضل عارها القاسى .. ولا ماء الفرات :

حتى تزوجة نهرا الموى ،

والأموى يقيمى فى طريق التبع :

وينتسب النصح الذي تعامل فيه الشاعر مع التراث في معصوده التاريخي ، نراه يتعامل مع المصادر الرواية أو الأسطورية لهذا التراث ، ففي قصيدته الطويلة والجميلة معاً « الكهكاه بين يدي زرقاء الجماعة » التي جعلها عنواناً على الديوان ، يستدعي الشاعر الرواية القديمة من جوف الزمن ليتدفق بها في وجه العصر ، ولينظر إلى أحداث هذا العصر من خلال عيني زرقاء التي عاشت قبل الإسلام وكانت مضرب المثل في حدة البصر ، فلما أفارت جموع حسان بن تبع الحميري على قبيلتها ، وأتهم زرقاء من مسيرة ثلاثة أيام ، وأندرت قومها فلم يصمدتوها فطعت عليهم الكارثة . وهكذا راح الشاعر يبكى بين يدي زرقاء العصر ، التي طالما رأت بمسبي البصرة . ولم يصدها أحد :

أيتها العرافة المقدسة ..

ماذا قلتي للكلمات البائسة ؟

قلت لهم ما قلت من قوافل النصار ..

فألهوهم عيتيك ، يا زرقاء ، بالبوراء !

قلت لهم ما قلت عن مسيرة الأشجار

فاستحكوا من وهك التزار !

و حين فوجئوا بعد السيف : قايسوا بنا ..

واتمسوا النجاة والفرار -

شاعر الأسف الحزين

يبقى بعد هذا كله قضية ارتباط الشاعر المعاصر بقضايا عصره ، وهي القضية التي تأتي مباشرة بمسند قضية موقفه من شطري التراث والمعاصرة والملاحظ على قصائد هذا الديوان أنها تكشف عن شاعر مرتبط بأحداث عصره مشغول بقضاياها ، على أنه في ارتباطه وانشغاله لا يتخلل من الأحداث موقف المشاهد الذي ينظر ويرى ، ولا موقف الفرج الذي يسجل ويصف ، وإنما هو في الوقت الذي يعمل من نفسه شاعداً على أحداث عصره وقضاياها ، نراه يعيش تلك الأحداث وينفعل بتلك القضايا فهو ابن بيئته ولكنه مسئول عن هذه البيئة ، وهو ربيب عصره ولكنه شامد اليأس على هذا العصر . ليس هو القائل :

حالي خطر الله ، لا أمامه .. ولا خلفه

غير أن محاذاة خطو الله ، أعنى تحميس الشاعر مسئوليته بإزاء أحداث عصره ، قد تمضي في طريقتين أحدهما سلبي والأخر إيجابي ، أما الطريق السلبي فهو ذلك الذي يقف فيه الشاعر من الأحداث موقف الرضوخ والاستسلام ، أو موقف من يقول « نعم » باستمرار ، فهو لا يحاذي الخطر ولكنه يشي وراده وأما الطريق

الحبيسة . والمادة في ذاتها أو فلسفتها لا مضمينا وإنما الذي يمتينا هو استغلال شاعرنا المعاصر لها وتوظيفها لخدمة المضمون الثمري الذي يحاول أن ينقله إلى القاريه .. لقد انخلت المادة القديمة مسارا نفسيا آخر في تجربة الشاعر ، وأرتبطت في تجربته بمبدأ شمولي جديد . فهو لم ينقلها من التراث كنص من النصوص ، ولكنه ترجمها في ضميره كمسورة من الصور . وعندما يقول الشاعر في قصيدته « كلمات سبارتاكوس الأخيرة » .

الله لم يغفر خطيئة الشيطان حين قال لا !

والودعاء الطيبون ..

هم الذين يرثون الأرض في نهاية المعى

لأنهم .. لا يشعشعون !

نعود بنا للذاكرة إلى التمرن الكرم لنقف عند القصة القرآنية من ناحية ، ثم لننتقل منها إلى بعض الآيات الكريمة من البقرة ومن غيرها من ناحية أخرى ، والذي يمتينا هنا أيضا هو نوعية العلاقة بين رؤى الشاعر المعاصر وبين مصادر التراث ، فهو لا يقف من القرآن الكريم موقف المتقنيس للآيات يرددتها كما هي ، وإنما هو يميلها في خاطره لكي تتخذ في نفسه مسارا وجدانياً جديداً ، ولكي تشق في ضميره مجرى شموليا مغائرا ، وعلى ذلك فالشاعر هنا إنما يستثمر التراث لا لينقله بجمده التقليدي المألوف ، ولكن ليفجر ما فيه من طاقات وإمكانات فيصفي عليه أبعادا أخرى جديدة ..

وإذا كان ذلك هو موقف شاعرنا المعاصر من التراث في مصدره الديني والفولكلوري ، فهو أيضا موقفه من التراث في مصدره التاريخي أو الأسطوري ، فحينما يقول في إحدى قصائده :

الأرض تلهو في بساط « الخط »

تعملها السفائن نحو « القيصر »

كي تكون إذا تفتحت اللغلاف :

ورقعة .. وهدية لتزار في أرض الخطاء .

ندرك أن هنا تنويعا جديداً على الواقعة التاريخية المعروفة التي تروي من ذهاب كلوباطرة إلى روما لاستمالة القيصر ، وتحقيق حلمها في بناء إمبراطورية مصرية واسعة ، بعد أن أصبحت روما أقوى دولة في العالم في حين هوت مصر إلى الحضيض وكادت تصبح ولاية رومانية . فالشاعر هنا لا يقتبس الواقعة التاريخية بنصها ، ولكنه ينقل روحها ويثبت فيها النبض والحياة المعاصرين ، مستغلا أبعادها ودلالاتها القديمة ، مضيفا إليها من واقعته الفكرية والشمولي أبعادا ودلالات جديدة .

الإيجابي فهو ذلك الذي يقف فيه الشاعر من الأحداث موقف الناظر والمحرك ، أو موقف من يقول « لا » باستمرار ، فهو لا يحاذي الخطر ولكنه يمتص أمامة ، أما شاعرنا فقد أكثر أن يمدح في طريق ثالث لا يقول فيه « نعم » أو « لا » ، وإنما يكتفى بصيحة الأسف الحزين التي يطلقها في وجه الأحداث ، فهو لا يكتفى بالنظير والرؤية ، ولا يتخذ موقف القمل والثور ، ولكنه يؤثر الحزن والانفعال ومحاذاة خطو الله ، وهذا هو معنى قوله بعد أن حاذى خطو الله لا أمامة ولا خلقه :

عرفت ابن كلمتي الله

من أن تنال سيفه أو ذبحه .

والأنا استطرده شاعرنا في الكلام :

قلت - حيناً - وجهي العملة

حتى إذا ما انقضت الهلة

القيتها في البئر .. دون جلبه !

وهكذا .. فقلت حتى حلته وغصبه .

فليس معنى هذا أن الشاعر استوت أمامة الأطراف فلم يعد يمتصه شيء ، وإنما معناه أن شاعرنا آسف وحزين لأنه يرى القيم في عصره وقد ديس ، ويرى النمل وقد امتنعت ، ويرى أن الشيء واللاشيء أصبحا وجهان لشيء واحد ؟

صمت لل ميدان !

أنا الذي ما ذلت لهم الفسان ..

أنا الذي لا حول لي أو شأن ..

أنا الذي العصيت من مجالس الفتيان :

أدعي إلى الموت .. ولم أدع إلى الجلجلة !! ..

غير أن اضطراب القيم واختلال المايير في عصر فقد رشده ، هو الذي دفع الشاعر إلى الاغراق في الحزن والألم والمأناة ، وحتى الصيحة الأسفة . لم يعد يقوى على إطلاقها أو لم يعد يرغب في إطلاقها فالمالم في قلبه مات والكل باطل وقبى الربيع :

العالم في قلبى مات :

لكن حين يكف الاذباع ، وتطلق الحجرات :

أخرجته من قلبى ، واستجبه فوق سرورى

أسقيه نبيذ الرغبة

فلعل النصف يعود إلى الأطراف الباردة الصلبة

لكن .. تفتحت بشرته في كفى

لا يتبقى منه سوى .. جمجمة .. وعظام .

وبموت الرغبة في قلب الشاعر ، وتلفت العالم في

كفه ، يموت كل أمل في الغلاص ، فلا خلاص بالحب

ولا خلاص بالوقت ، ولا خلاص بأى شيء ، الخلاص

الوحيد هو « النوم » وفقدان اليقين ، فالمعصر ليس عصر

المعجزات : والطار لن يصلح ما أفسده النطق :

لم يبق من شيء يقال

يا أرضي :

هل يلد الرجال ؟

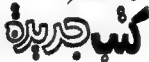
وما كنت أحب لشاعرنا الشاب أن تنتهى به صيحة الأسف الحزين إلى كل هذه التشاؤمية والقناتمة ، التي أخشى أن أقول أنها وصلت به إلى حد الصدمية ، بعد أن مات العالم في قلبه ، ولم يعد عنده ما يقال ، وهل يكف الشاعر من الكلام حتى يلد الرجال ؟ ألا يستفزه ما يحدث على الوجه الآخر من حالنا من بطولة وتضحية واستشهاد هناك في فيتنام وحنا في الأرض المحتلة ، ألا توقظه صيحات التحرير التي تطلقها كل الشعوب المناضلة التي أمنت بحقوقها في الحياة وهم يطش القراصنة وعصف أعداء الحياة ، كلا يا شاعر أن البطولة في الاستمرار وليست في الفرار ، وفي مصرنا الجريح المثار الذي يحكه منطق الصراع وتقلب عليه روح المأناة يبقى الكثير مما يقال ، بل أن أبوع الكليات وأعظمها تلك التي لم تقلها بعد ، وأروع الأعمال وأعظمها تلك التي انجبتنا ثائر مثل جيفارا

جلال العشري

تهنئة وتحية

وافتنا الأنبا ، والممد مائل للطبع ، بفوز الأستاذ الكبير يحيى حتى ، رئيس تحرير الزميلة « المجلة » بجائزة الدولة التقديرية في الآداب . و « الفكر المعاصر » إذ تهنئ سيادته بهذا التقدير الكبير ، ترحو له مزيداً من النجاح في حياته الأدبية المشرقة .

رئيس التحرير



غير أنه لابد أن نذكر أن البحث في مجال الفن لم يكن بالآمر الهين .. ذلك لأن الظاهرة الفنية ظاهرة مركبة ، تتطوى على عناصر نفسية ، واجتماعية ، وصورية .. الأمر الذي يجعل مهمة الباحث في هذا الصدد شاقة للغاية ، وعلى جانب كبير من الصعوبة ، والتعقيد ، ومع هذا ، فإن تاريخ الفن إنما يدين بوجوده وبقائه لهؤلاء الباحثين الذين لم يدخروا وسعاً من أجل إراثه ، وتعميقه ، وإضافة كل جديد إليه . وواضح أن مهمة المؤرخ هنا لا تقتصر على الوصف الخارجى للأنماط الفنية التى جاءت على توالى العصور ، بل فراه يقوم أيضا بتطليل الأنماط المركبة ، واستنباط عناصرها البسيطة التى تتألف منها ، تماماً كما يقوم الكيميائى بتطليل الماء الى عناصره الأولية . وهو يخرج من وراء ذلك كله مجموعة من الحقائق ، والتصورات التى يصوغها صياغة تاريخية ، ويسوقها اثباتاً فى سياق ينسجم بالترايط ، والاتساق .. وبذلك يمكنه أن يصنع لنفسه طريقة يتكئ بها من تطور الأنماط الفنية . وما يصيب بها من مؤثرات داخلية ، وخارجية فى مجرى التاريخ .

ما وراء
فلسفتہ
تاریخ
لفظ

ಶಿವಮೊಗ್ಗ: ೨೦/೦೭/೨೦೧೭

سعد عبد العزيز

● لا يمكننا أن نجرد النتائج الفني من سيالته التاريخية المتصل ، ولا يمكن أن يتحقق إلا في ضوء تلك الإرهاسات التي تمثل مزاجا من القديم والحديث .

● أن سعى الفنان في سبيل استرداد الماضي إنما هو سعى في سبيل الحقيقة ، كما أن اكتشاف طريق الماضي معناه القيام بالوظيفة الإبداعية التي يمارسها الفنان .

الفن والفكر الأيديولوجي

وجدير بالذكر أنه من المشاكل التي يبرها المؤرخون في تاريخ الفن ، مشكلة تفسير الأنماط الفنية في ضوء الفكر الأيديولوجي ، وكيف أن هذا الفكر يكتفي بالنظر الى هذه الأنماط من زاوية واحدة ، مسقطا من حسابها جميع الزوايا التي لا تؤيد وجهة نظره ، وكيف تؤدي هذه النظرة الجزئية الى عدم استيعاب ما يحل به الفن من طاقات خيالية ، وشمولية ، وصورية .

كذلك نجد مشكلة « الشكل والمضمون » تأخذ حيزا كبيرا من تفكير الفلاسفة ، والنقاد في هذا المجال .. فلاحظ فريقا منهم ينادى بمبدأ « الفن من أجل الفن » ومن ثم فهو ينظر الى الشكل على أنه يمثل الحقيقة الموهوبة في العمل الفني ، فتمنعه أن ما يريد الفنان أن يبرهن عليه ، يبدو كأنه لا وزن له ازاء الطريقة التي يحاول أن يتوصل بها الى تلك البرهنة ، وبالتالي ازاء معمار العمل الفني ، ورومة بنائه .. أما الفريق الذي يناقض هذه النظرة ، فهو يرى أن الفكر أساس كل تصور ، ولهذا يعتبر الفكر سابقا على الصور الفنية ..

وهناك مشكلة « الصدق الفني » ، التي يخلف بصورها باختلاف اتجاهات الفن .. ومن هذه الاتجاهات ما يرى أن الواقع الخارجي لابد أن يكون أساسا للصدق الفني .. ومنها ما يرى أن الصدق لا يتحقق إلا في ضوء بناء وتشكيل العمل الفني الذي يمثل عالما صغريا ، مستقلا ، مكتفيا بذاته .. ويمكن أن نلمس مثل هذه المشاكل وغيرها في ثنايا كتاب « فلسفة تاريخ الفن » للفكر الناه «أوتولد هاوزر» وهو يعتبر من عداد المفكرين القلائل الذين ضربوا بسهم والمقر في تاريخ الفن .. وممروف عن « هاوزر » أنه مجرى الأصل ، وقد تحنس بالمتنسية الإنجليزية عام ١٩٤٨ .. وجدير بالذكر أنه قد تلقى دراسته في الأدب ، والفلسفة ، وتاريخ الفن في جامعات بودابست ، وباريس ، وبرلين ، وقد أقام في إيطاليا عدة سنوات توس خلالها الفن الإيطالي القديم ،



والحديث، كما قام بتفريس تاريخ الفن في جامعات بودابست، وفيينا، ثم تسنى له خلال عام ١٩٢٨ أن يتولى التدريس بجامعة «ليدز» بإنجلترا .. وفي عام ١٩٥٧ نزح «هاوزر» إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما يزال يعمل هناك استاذاً لتاريخ الفن في جامعة «براديس» .. وكتاب «فلسفة تاريخ الفن» يعرض لتأرجح التأريخ للفن عموماً ما يمكن أن يحققه المنهج العلمي من نجاح .. سواء كان منهجياً نفسياً أو اجتماعياً .. كما يتضمن الكتاب دراسة وأقية للفنون الشعبية .. يتلوه في النهاية بدراسة تتناول مفهوم الأصالة في الفن .

هاوزر وفلسفة تاريخ الفن

وتركز دراسة «آرنولد هاوزر» في هذا المجال على الآثار الفنية على وجه الخصوص، فهي محور بحثه وتفكيره في جميع لموسر الكتاب .. وينظر «هاوزر» إلى الآثار الفنية على أنها بنائيات شاملة يمز عليها بلوغها، وأنها نوع من التحدي لا نستطيع في تفسيرنا له إلا أن نستند إلى أهدافنا، ومحاولاتنا الخاصة .. فنحن لا نتجه إليه مباشرة وإنما نطرق حوله ونومر .

وفي داي متفكرنا أن كل جيل من الأجيال يرى النتائج الفنية من زاوية مفارقة، وبمنظرة جديدة .. ومن ثم فما أحرانا إلا نؤم أن وجهة النظر المتأخرة إنما هي الأفضل من سابقتها، أو أن الجديد في الفن هو أصوب من القديم .. ذلك لأن النتائج الفنية لا يمكن أن نجرده من سياقها التاريخي المتصل .. ولا يمكن أن يتحقق إلا في ضوء تلك الإرهاصات التي تعكس مزاجاً من القديم والحديث .. فإذا كان الأمر الفني يتميز بجذبه، فهو في الوقت ذاته يتسم بسماحة بعضها متعارف عليه، وبعضها الآخر أصيل .. فهو ليس جديداً صرياً حتى لا يستمعي على الفهم .. وإنما يعمل في جوفه صراخاً بين السابق واللاحق .. أي بين القديم والجديد . ويرى «هاوزر» أن الفنان ليس نقلاً للطبيعة، كما أن الفن ليس مجرد نظير للطبيعة .. فالفنان لا يهتم بالطبيعة بقدر اهتمامه بالابتكارات الفنية .. فمؤلاً نجد الموسيقى لا يلتقي بالانفرد بالبلابل، بل أن اهتمامه ينصب أساساً على فن الموسيقى ذاته، ولا يهتم الشاعر بمنظر الأصل وإنما يوجه اهتمامه إلى جمال أبيات الشعر .. كما أننا نلاحظ أن المصور التشكيلي لا يغير التفاتاً إلى المناظر الطبيعية، بل يجده يشق اللوحات الفنية الخلاقة .

ومن ذلك نتضح لنا أن للفن، عند «هاوزر»، لغة فريدة يختص بها .. أنها لغة الرموز التي يستعشى بها عن الأشياء، فالرمز هو صورة من صور ذلك التحليل غير المباشر الذي لا يسمى الشيء باسمه .. والفنان يستعين بهذه الرموز من أجل تخصيص أبداعه، حيث تتداعى عنده هذه الرموز لكي تعبر عن صوره الشعورية واللاشعورية،

وحيث أن عدد الرموز يقل دائماً من عدد الأشياء، فلا سبيل أمام الفن لتجاني التمثيل، والآخر بالأشياء الثابتة إلى حد ما .. ذلك لأن الفنان يصعب القرب إلى الفهم كما أصبحت وسائله الخاصة في التعبير القرب إلى الصيغ الثابتة .. لكن لا ينبغي أن يقتصر تصورنا لعملية الإيصال على كونها تطبيقاً للصور المتراضة عليها .. بل علينا أن ننظر إلى كل أثر فني على أنه تجسيم لتجربة صراع بين الأصالة والتقليد .

ومن المؤكد أن «آرنولد هاوزر» يمتاز بحس دقيق ووعي كامل بطبيعة العمل الفني .. فهو لا يجد غضاضة في أن يكون الفنان على دراية واسعة بتكتيك فنه، وشروط إبداعه، لكنه لا يسيء في الوقت ذاته أن يتسلط هذا الجانب على ذهن الفنان بصفة مستمرة حتى يصبح أسيراً له .. فهو بذلك يقدح حرته وخلقاته، ويستحيل الإبداع عنده إلى نشاط ميكانيكي مصطنع .

من أجل ذلك يأخذ «هاوزر» على المذهب الكلاسيكي القديم للفن تمسكه الشديد بتحقيق الوحدة المضوبة للعمل البدع .. وقد يكون ذلك أمراً ضرورياً من أجل تنظيم المادة الفنية، واتساق تكوينها، لكن ذلك يصبح مستهجنًا حين يتحول الفن في ضوءه، من حالة إبداعية إلى ضرب من ضرب الصنعة التي لا تحتفل التغيير أو التبدل. ويستشهد «هاوزر» في هذا الصدد بأعظم الفنانين الذين لم يكونوا بأبهون إلا في القليل بالوحدة أو التكامل الصوري لأعمالهم .. فقد كانوا أكثر حرصاً على بث الحياة والقوة والكمال في هذه الأعمال .. ومن ثم نجد أعمال شكسبير تتسم بعدم الاتساق في متبناها العام، فقد كان حريصاً على أن يبت في كل مشهد على حدة، أقصى حد ممكن من الحيوية والتأثير الدرامي، من طريق الخلافة في إبراز التناقض والأضداد حتى لو كان ذلك على حساب السياق الكلي .

ولا تتحقق السمات الجمالية للأعمال الفنية عند «هاوزر» إلا إذا تحقق عنصر التوافق الوظيفي للشكل والمضمون لهذه الأعمال .. فلا ينبغي أن يكون هناك افراط في جانب، أو تفريط في جانب آخر .. فقد يتميز الشكل بالاعطية، والجدابية، والكمال، لكنه يصبح عديم الجدوى إذا فصلناه عن مضمونه، أي عن مضمونه الذي يرمي إلى تأكيده .. كما أنه لا قيمة للمضمون إذا جردناه من الشكل الذي ينتفع به، والذي يضيئ عليه ملامحه، ويؤكد قيمة تشويهه، وتجميعه.

وفوق ذلك، يرى آرنولد هاوزر أن النتاج الفني ليس مصدراً للتجربة الذاتية المركبة فحسب، بل أنه ينظري كذلك على ضرب من التعقيد، ذلك لأنه مركز انتقاء مسارات عديدة .. فهو يصلح - على الأقل - من ثلاث من الحالات المختلفة: نفسية، واجتماعية، وتشكيلية .. وإذا كان «هاوزر» يرى أن الفن لا يتحقق اكتماله إلا إذا توفّر لديه

ثوى من التوازن بين هذه العناصر الثلاث ، فانه مع هذا ، لا ينكر قيمة الأعمال الفنية ذات الصيغة الاجتماعية ..
ففى رايه ان الفن انما يعبر عن الاهداف الاجتماعية بأسلوبين مختلفين : أحدهما يتمثل في صورة مجاهرة صريحة ، ودعائية مباشرة لأحدى القضايا الأيديولوجية .. وهذا اللون من الفن - فى رأى آرنولد - انما هو ادى الى اثاره النفور .. وانتهىما ما نلسمه من تعبير قد ينطوى على دلالة اجتماعية مقننة ، لا يظن اليها التلقى بطريقة مباشرة ، الأمر الذى يجعل هذا التعبير أكثر فاعلية ، وأعمق أثرا .. وفى ضوء ذلك ، يلاحظ « هاوزر » أن مسرحيات هينريو ، وليسنج ، وأبسن من المسرحيات الهادفة السافرة ، بينما يجد نقىض ذلك مثلا فى مسرحيات سوفوكليس وشكسبير وكورنى ، فهم أصحاب أسلوب يعتبر أشد افصاحا ، وأظم كشفا .. كذلك لا يستحسن « هاوزر » الأعمال المليو درامية السياسية الصادرة عن سياتر ، وأوزبورن ، وبريشت . ف هؤلاء الكتاب - فى نظره - لم يقدموا شيئا ذال ، أو غير معروف وكان أولى بهم أن ينظروا الى واقعهم الاجتماعى على أنه أكثر انساغا ، وأشد تركيبا ولعقيدا .

الفن مرادف للمعرفة

وفى ضوء ماسبق يتضح لنا أن مفكرنا انما ينظر الى الفن على أنه مرادف للمعرفة الحرة .. تلك الحرية التى تقوم على المشاركة بين ذائية الفنان ، وذائية الآخرين .. ومن خلال تلك المشاركة ، يقترب الفن من الواقع ، وبالنسبة يقترب من صدق التعبير من هذا الواقع .. وعلى هذا فالفن فى راي هذا المفكر لا يستطيع أن يؤدي وظيفة الأيديولوجيا ولو فعل ذلك فلن يصبح فنا على الاطلاق وانما يصبح فلسفة ايديولوجية .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلن نتعربنا الدهشة حين نجد آرنولد يبرز من خلال نقده وتقييمه لتأهيج البحث فى تاريخ الفن عدیدا من المآخذ .. فهو يرى أن تفسير التأهيج الملحية للظاهرة الفنية انما هو تفسير منقوص مبسر لا يسع جميع الأبعاد التى تتضمن هذه الظاهرة .. فمن الواضح مثلا أن المذركات التى يستعين بها أصحاب المنهج الاجتماعى فى تفسيرهم للفن انما تبدو عاجزة عن مواجهة الصور الفنية ، وما تنطوى عليه من لراء وتكوين .. «لنفوتات التى تحدثت عن الفن البورجوازى أو الراسمالى أو التقليدى أو التحرورى أن هي الا متولات معدودة ، يطلب عليها طابع التنظيم ، والصرامة حتى انها لقصر عن أن تفى بحق الصور الفنية من الاجلال والتقدير .. صحيح أن « هاوزر » لا ينكر هنا تأثير الخبرة الاجتماعية على الفنان .. وصحيح أنه يؤمن بأن التاريخ الاجتماعى للفن لا يقوم مقام تاريخ الفن أو يبطله .. فكل منهما يصدر من طاقة مختلفة من الحقائق والتيم ، لكنه مع هذا ، يرى أنه من الاستحالة أن تكون وجهة النظر الاجتماعية فى الفن هي التيم الوحيد المشروح ، كما أنه من الاستحالة أيضا أن يرتفع الفنى الاجتماعى ويسمو على جميع القيم فى العمل الفنى ، حتى القيمة الجمالية له .

ومع ذلك يعمنا أن نذكر أن « آرنولد هاوزر » لا يتفق من الطابع الأيديولوجى لتفكر موقف الفزمت التمنت ، بل تجده على العكس من ذلك ، فهو يرى أن جميع الأيديولوجيات على اختلاف اتجاهاتها ، انما تمثل سمة بارزة من سمات العصر .. وأن مهمتها الأساسية تجلج فى مطالبتنا أن تكون ملي بيته من دخيلة انفسنا ، وعلى وى بتلك الأحوال التى شكلت شخصوسنا ، وفكرنا وارادتنا . فلا غرابة أن يقدر هذا المفكر ، « نظرية التحليل النفسى » ، وأثرها العميق فى الفن .. وعنده أن أروع الإنجازات التى حققها « فرويد » ، وأعظمها نفعا ، تتمثل فى التصور الديناميكى للشخصية .. وبمعنى آخر تصور الكائن الذى على خلاف دائم مع العالم ، ومع نفسه ، فهو مسوق من الداخل والخارج ، وهو أسير تلك الدوافع التى تخفى غالبا عن مشوره .. فهو لا يكاد يشبه الى وجودها .. أنه كائن يسمى فى سبيل اشباع حاجاته ، طالبا للامعية ، والهروب ، والعبية ..

وفى راي « هاوزر » أن جوهر ما أسهمت به « نظرية التحليل النفسى » فى سبيل فهم الفن ، لا يقوم فى واقع الأمر على تعريفها البيولوجى للفن ، وكشفها من أصله الشبكي ، وافصاحها من الرمزية الجنسية وما تنطوى عليه ، بقدر ما يقوم على نظرها الى النشاط الفنى بوصفه جزءا من مخطط عام يستهدف التبرير المنطقى ، والتسوين الذاتى .. ولكن أهمية هذه النظرية من الوجهة التاريخية ، فى أنها تعتبر أول نظرية فى علم النفس تمثل المحاولة الأولى لمعالجة الشخصية بمتجه يمكن مماوسته بوصفه أسلوبا علميا وضميا .. وفى راي فرويد انه ليس من اختصاص هذه النظرية الكشف عن البنية الشكلية للنتاج الفنى ، فالشكل الفنى - فى نظره - يعتبر عديم الجدوى فى حد ذاته .. أى أنه مجرد لون من ألوان الافشاء یرمى الى فتح شسبة التلقى .. ويذكر « هاوزر » أن أحكام « فرويد » فى الفن انما تركت أساسا على أن الفنان شخص انطوائى ، يبحر بسبب دوافعه القويزية المفرطة من التجاوب مع متطلبات الواقع .. فليجبا من أجل اشباعها الى عالم الوهم حيث يجد فى ذلك بدلا من أرضاء وفياته .. ويكشف فرويد من خلال هذه النظرية ، عن الدوافع الكامنة وراء مضامين الصور الفنية ، فهو يرى أنه غالبا ما يكون الصور الملحية وخاصة فى الشعر معنى خاف لا نستطيع أن ندركه ادراكا مباشرا ، كما أن الشاعرا قد يولد هذا المعنى بطريقة لا مشورية لا يجد لها تعليلا .. ويتضح من ذلك أن الفنان قد يضمن عمله أكثر ما تصل اليه مداركه ، كما أنه يستمد مادته من مصادر تستطيع « نظرية التحليل النفسى » أن تدلنا على أقصر الطرق اليها .

لفن ونظرية التحليل النفسى

ويواصل « آرنولد هاوزر » عرضة لنظرية فرويد ، فيحدثنا من ظاهرة الافصاح ، والتمويه فى هذا الصدد ذلك أن « نظرية التحليل النفسى » تنادى بأن كل ابتكار شمرى أصيل لابد أن يصدر عن أكثر من دافع كامن فى نفس الشاعر



فلا بداع الفن هنا اشبه بعملية تنقيب في باطن ارض الذاكرة تنقيب من حياة الفرد ، ووجوده الاصيل اللذين ينسب استردادهما من عالم اللاشعور .. فالفنان يريد عن طريق ابداعه - ان يسترد ما اضاعه ، وما يبدو **مطمورا** تحب حطام الماضي .. وينظر آرنولد هاوزر الى هاريسيل **بروست** على انه اصدق صورة لما تدركه في ضوء « نظرية التحليل النفسي » من اسرار وحقائق .. وبالتالي يعتبر **بروست** مثلا حيا لمنى فقدان الحقيقة ، وطريق العودة اليها .. ذلك لان الابداع الفني في نظره ، كان يعني اساسا السعي الحثيث من اجل استعادة الزمن الضائع واسترداد الماضي الذي يكشف - ملي نحو اشد صدقا - من الحقيقة الواهمة .. **وان سعى الفنان في سبيل استرداد الماضي انها هو ، بلا شك ، سعى في مسييل الحقيقة .. كما ان اكتشاف طريق الى الماضي ، معناه اللبثام بالوظيفة الابداعية التي يمارسها الفنان ..**

واذا كان آرنولد هاوزر يشيد كل الاشادة بنظرية التحليل النفسي في الفن ، فانه مع ذلك لا يقوه ان يذكر بعض الهنات التي جاءت ضمن هذه النظرية .. فهو مثلا لا يستطيع ان يقتنع بما يقدمه فرويد من الاكتشاف في ادراكنا للفن على انه صورة معكوسة للدوافع السببية او البيولوجية ، ويرجع عدم اقتناعه هنا الى جهله

كما لا بد ان يوزع الينا باكثر من تفسير ومن ثم فان الفن لا يد صورة للكشف ، والاتصال فحسب ، بل انه ايضا صورة للاخفاء والتمويه ، وان الصور الفنية لا تبكر من اجل ان تكون صورة للرؤية الذاتية ، والاتصال فحسب ، بل ايضا لكي تكون صورة للاخفاء ، والابداع الذاتي والايهام .. وهذا ما يمكن ان تمثله في تعليق فرويد على اعمال جونته حيث يقول : « انه اتخذها جميعا وسيلة للتخفي الذاتي » .. وواضح ان هذه الملاحظة عند فرويد انما تنطبق على جميع الصور الفنية .. فالشعر الحديب مثلا يعبر فنانا يخفي وراءه الدوافع التي تجار في نفس الشاعر .. كما انه يعبر من ذهن هذا الشاعر في حالة نشاطه ، وحركته، وصراعاته ومثابره على الكفاح .. كذلك يمكن ان نلاحظ ان ازدواج المعنى ، والغموض ، والتعميد ، واساليب التعبير الاسماري ، ونبد السهل المصعب ، ليست الا وسائل تعبيرية من اجل الحفاظ على ديناميكية الحياة ، وتحاشي الاغراط في تبسيطها حتى تنأى عن الركود والاساتيكية . **ويعتقد آرنولد هاوزر ان « نظرية التحليل النفسي » قد امدتنا بابعاد جديدة في تفسيرها لمفهوم الفن .. واهم هذه الابعاد هو ما يمكن ان نسمله في « اللاشعور » ، الذي يعتبر مددا خصبيا لتشكيل الفن الرومانسي .. وحسين تسليط نظرية فرويد الضوء على « اللاشعور » فانها بذلك تكشف من سر هذه الطاقة التي تفرز هذا اللون من الفن ..**

وفولفيلين هنا يجرّد الفن من جميع المؤثرات النفسية والاجتماعية ، والمقنّدية .. كما يزلّه أيضا من الفنانين ، ومن الأوهام الفردية ، ومن كل مظاهر الصدفّة المصنّاء . وكان فولفيلين هنا يقتضى بذلك ، إلى أصحاب النظرة المثاليّة من مفكرى القرن التاسع عشر الذين ينادون بأن يكون ، التاريخ الصام ، بلا أبطال ، ودون زعماء .. وبالتالي فهم ينكرون دور الأفراد ، وتأثيرهم في التاريخ .

ويرى هذا المفكر أن الصور الفنية إنما تنفصل بمضى الوقت عن أصلها الحقيقي ، وتشرع في تطوير إمكاناتها النظرية الخاصة .. أما الأفراد الفنانون هنا ، فهم يستجيبون إلى دواى الإبداع وكأنهم ينفذون تكليفًا مساويًا فائقًا على الطبيعة الفردية ، أو كأن القدر قد فرش عليهم أن يقوموا بإداء هذه المهمة الإبداعية .. وعند فولفيلين أنه مهما بلغ عظم الدور الذى تلعبه المهمة الفردية في سبيل خلق نمط فنى ، فمن المؤكّد أن كل الأنماط الفنية إنما تستمد جذورها من الانبياء العام للنمط ، ومن الطريق التى مهدتها له الأنماط الفنية السابقة .. وعلى هذا يرى فولفيلين أن هناك « **مركبات كلية** » سابقة على المركبات الجزئية .. أى أن الكلى يمتد في نظره ، سابقا على الجزئى ، وبالتالي فإن النمط النمذجى لا بد أن يكون سابقا على الأنماط الجزئية الخاصة التى يمر بها تاريخ الفن .. كما أن هذا النمط النمذجى يصبر متقدما على أهداف الفنانين .

ويرى « هاويز » أن فلسفة فولفيلين في تاريخ الفن إنما تعبر من نظرة مثالية توهم الينا بأن الفن يتطور تطورًا ذاتيًا وفق قوانين كلية باطنية .. فصور النمط هنا تبدو على أنها بنائيات مثالية ، يمكن النظر إليها بمعمل من الشخصية الفردية .. ونساية ما ترمى إليه نظرية « **تاريخ الفن بلا أسماء** » ينبتل على وجه التحديد في أن كل مرحلة من مراحل التطور إنما تتعدد وفقا للمرحلة السابقة عليها ، وأن كل مستحدث جديد متوقف على شيء سابق عليه ، وأن الأحداث تأخذ مجرى يصده سلفا قانون باطنى فيها .. ونظيرة « **تاريخ الفن بلا أسماء** » .. وبذلك استطاع فولفيلين أن يختط لنفسه منهجيا للكشف عن التطور الدائم للنمط في مجال الفن .. لكن « هاويز » يرى مع ذلك أنه لم يستطع أن ينبج في التبدليل على أن تطور الفن إنما يظل دائما من ظاهرة عدم الإنساق والتجانس في مسار تطور الفن .. فواضح أن الفن يتأرجح في مسار تطوره - دون انقطاع - من انتضادات .. فقد يحدث أن تزدهر أنواع من الإنماط في عصر ما .. وقد يجهور عليها الأول في عصر آخر - وقد يحدث أن يتطور الفن من النمط الصارم إلى النمط الحر ، أو من البسيط إلى المركب . لكنه لا يواصل سيره على هذا الخوال دائما ، فصرنا ما يقوم بتقفره إلى الواء فبيدة من جديد بأسلوب صارم ، أو تقليدى أو كلاسيكى ، ومن لم لهذه الإرتدادات إنما يتسلم تفسيرها في ضوء قانون

بالأسباب الداعية إلى أن يسفر دافع واحد يعينه إلى فعل جنسى طورا ثم إلى نشاط فنى طورا آخر .. كما أنه لا يرتضى التسليم بقبول فرويد أن الفن في معرض صراع الإنسان مع الحياة ليس غاية في حد ذاته ، بل هو وسيلة لتحقيق غاية .. ويختلف « هاويز » مع هذا العالم السيكلوجى في تصوّره للفنان على أنه يستوى في طبيعته مع المصنّاب ، بدعى أنهما يشركان معا فيما يظهر عليهما من أفعال اللواعق ، وعدم القدرة على التكيف مع هذا الواقع .. وبذلك يصبح الفن وليد الإحساس بالأحباط ، والخسران ، والاضطهاد .. كذلك يأخذ « هاويز » على « نظرية التحليل النفسى » تصوّرها الضيق المحدود لمفهوم الفن .. وكان في إمكانها أن تمتى هذا التصور ، وتطوره حتى يصبح أقل نوكيدا ، وأكثر شمولًا ، فمثلا في إمكانها أن تخفف من تأكيدها لواقف أوديب في مجال الأدب ، لو أنها اسماعلت في ذلك بمفكرات تسم بالمرثية ، والديناميكية ، كما أن في استطاعتها أن تتحول من مبدأ الوجود الثابت للذوائف إلى النظر في ديناميكية هذه الذوائف ، ولتعد صور الاستجابة لها .

على أنه من الضروري أن نذكر أن فرويد لم يكن على علم بهذه النقائص التى تقع تحت مسمى « **آرنولد هاويز** » وهو لا يعتقد أنه قد جانبه الصواب في اسخلاص النتائج إلى توصل إليها .. فلهذه النتائج ستقيم تماما مع سياق تفكيره العام ، خصوصا إذا عرفنا أن فرويد قد حذف الجانب الإجتماعى في تصوّره للشخصية ، فالإنسان عنده لا يمدو أن يكون مجرد كائن بيولوجى « **كائن غير اجتماعى** » .. ومن ثم فلا غرابة أن نفقد نظرية فرويد كل معنى يمت بصلة إلى الناحية الاجتماعية .. ذلك لأن منهجه هنا إنما ينسج بالطابع الاناريسى .

تاريخ الفن بلا أسماء

وإذا كان « **آرنولد هاويز** » قد عرض للمناهج العلمية في تاريخ الفن .. تلك المناهج التى تقوم بتفسير الفن ، وتقييمه في ضوء اتجاهاتها الأيديولوجية المتطرفة ، وإذا كان أهم ما يأخذ به على هذه المناهج هو نظرتها الجزيئية الموحطاطية التى لا تتفق وطبيعة الأنماط الفنية ، فإنه - إلى جانب ذلك ، لا يفته أيضا أن يركز الضوء على تلك النظرة التى تنادى باستقلال النمط الذى من الشخص الذى يكسفه ويصوغه .. ذلك لأن حقيقة هذا النمط إنما تنبش إلى نظام من القوانين المستقلة استقلا ذاتيا ، وعلى هذا ، ينبش أن ينظر إلى النمط الفنى على أنه محاكاة لنمذج متالى .. وبالتالي ينظر إليه كما لو كان « **منزلا** » من السماء .. وكان مبدعه هنا لا يزيد على كونه مجرد وسيط يحمل هذا النمط الذى يبدو في شكل بنية صورية مكتفية بذاتها .. ذلك هو نحوى نظرية « **تاريخ الفن بلا أسماء** » التى يؤمن بها « **هنريش فولفيلين** » .. وهى نظرية تتضمن من التصورات الفلسفية المثالية ما يناقض طبيعة الأيديولوجيا الهادفة السائدة في تاريخ الفن ...

العملية الذي يعتبر أحد دعائم فلسفة فولفلين ، وفوق ذلك ، يرى « هاوزر » أن تصور فولفلين للتطور التاريخي للفن إنما يتفق مع مفهوم النمو العضوي ، لكن هذا المفرد يعتبر مديم الجدوى في مجال التاريخ ، وإن كان قد ثبت نفسه ، وسلاحيته في مجال علم الأحياء .. **ذلك لأن علم الأحياء يتناول الكائن الحي يعزول عن بيئته إلى حد ما ..** في حين أن كل ماسميه « تريخا » إنما يبدأ وينتهي بالملافة بين الإنسان والبيئة المحيطة به .

وفي ضوء ما سبق يتضح لنا أن فولفلين لم ينجح في علاجه لمشكلة الفن نهجا تكامليا يحتوي جميع أبعاد هذه المشكلة فهو مجرد صور الفن هنا من أطوارها التاريخي ، ويسلخها من سياق ظروفها المؤثرة المختلفة .. وهو يبالغ في نزوعه التجريدي إلى الدرجة التي يفكر فيها دور الفنان الذي قدمت يداه هذه الروائع من الفن .. وإذا كانت هناك مدركات كلية تعتبر أساسا لحقائق للفن ، فإن هذه المدركات لا يمكن أن تصل إلى ادواتك إلا من طريق الفرد الفنان ، الذي لا يعترف به « **هترش فولفلين** » .. ويتلو قيمة هذا الفرد بحق ، في أنه يمثل القوة الحقيقية التي تقوم بتجسيم المدركات المثالية التي ينشأ بها فولفلين .. وبالتالي فهو يمثل الدفاع الحقيقي لتجسيم حركة التاريخ .. **فأكبره .** **الكل هنا لا يمكن تحقيته إلا من خلال المدركة الجزئية ..** **أي خلال العامل المولى الوحيد في التاريخ .**

وعلى هذا ، يمكن أن نلاحظ أن مدركات فولفلين الكلية إنما هي مدركات آلية سطحية ، تنأى من مجال الخبرة التاريخية .. ولما كان الفن لا يتحقق إلا في ضوء طرائق الحياة ، ووسائل التعبير التي توفرها التقاليد الجارية .. فلا غرابة أن يقول « هاوزر » أن مدركات فولفلين لا يجوز أن تعتبرها مدركات تاريخية .

الفولكلور والفن

ويولي آرنولد هاوزر الفن الفولكلوري اهتماما بالغا وهو يمثل منة لمررة دراسة وألية .. ويرى هاوزر أن الفن الفولكلوري إنما يستمد مادته من روح الشعب .. فلا غرابة إذا رأينا تأثير الفرد هنا يكاد يهبط إلى الحد الأدنى .. فالتأثير الفردي فيما يتعلق بهذا الفن لا يكاد يبين إلا في أضيق حدود . فمثلا يمكن أن نمثله في أغنية فولكلورية من إبداع فرد معين .. لكن هذا الفرد لا بد أن ينصهر نشاطه الإبداعي هنا على ذوق جماعته .. فهو في الحقيقة لسان حال مجتمع بعينه .. فواضح أنه على الرغم من أن الوجهية تعتبر فردية إلا أنه لا يمكن تحقيق هذه الاعتمادات الجمالية التي يتميز بها الفنان إلا في ضوء الخبرة الفولكلورية .. **على أنه لا يتحتم بالضرورة أن تكون آثار الفن الفولكلوري مجهولة المؤلف ..** **لكن ينبغي أن يكون لهذه الآثار على الدوام ، طابع لا شخصي .**

وفي رأي « هاوزر » أن خالتي الفن الفولكلوري لا يمانون من صواب تصرف مشاكل التنيك والشكل ، مثلما يعاني أصحاب الفن الرفيع .. فهم مثلا لا يهتمون به مشكلة التحديد في الشكل .. وأمل هذا ما يفسر الحقيقة الماثلة في

أن التعبير الذي يطرا على طرز الفن الفولكلوري إنما يسير وتيدا ، بطيئا ، على خلاف الحال مع طرز الفن الفردي .. فكل شيء في الفن الفولكلوري إنما يتحرك في نطاق من التقاليد الثابتة الزائرة ، في حين نجد طرز فن المثقفين يتجدد باستمرار ، لأنها تمتاز بصيغة ديناميكية ديكاتيكية . وإذا كانت أعمال الفن الفولكلوري لا يتحقق اندراجها غالبا تحت البنود النمطية إلا في ضوء من الصعوبة وأنه يستلزم ، في أغلب الأحيان ، إثبات تاريخها .. وإذا كان مسار التطور في الأنماط الفولكلورية يسير بطيئا ، وأكثر اضطرابا وتخطيا منه لدى الصور الفنية الأخرى ، فإنه من الخطأ أن نتصور أن الظاهرة الفولكلورية لا يمكن السيطرة عليها ، أو أنه ليس في الإمكان تشكيل مادتها تشكيلا منهجيا .. وقد يتبادر إلى الأذهان أن التطور التدريجي البطيء الذي يتعرض له النمط الفولكلوري قليل بأن يدفعه بالثبات والحدود .. وبالتالي فهذا النمط لا يجوز عليه الزمن أو التاريخ .. لكن هذا يعتبر غير صحيح في نظر « آرنولد هاوزر » فهو يدفع إلى أن التطور البطيء ذاته لا يعدم أن يكون ذا صفة زمنية وبالتالي فإن النمط الفولكلوري لا يفلت من بين أصابع التاريخ التي تطبع آثارها عليه ..

ومن الضروري أن نذكر أن المسرح إنما يعتبر من الأشكال المعنية الفولكلورية الأثيرة منذ « هاوزر » . ففي رأيه أنه ليس هناك من فن يحمل الطابع الفولكلوري في وضوح وجلاء مثل فن المسرح الذي كان سائدا في العصور الوسطى .. ويمكن القول بأن هذا المسرح قد استمد أصوله من المسرح الإيمائي اليوناني .. فقد كان تأثير الجماهير وأقبالهم على هذا المسرح في العالم القديم عميقا للغاية .. ولم ينفرد المسرح الإيمائي الفولكلوري بإقبال الجماهير عليه فحسب ، بل كان ينسحب ذلك أيضا على الأنماط العليا من التراجيديا التي نشأت من رقاصات مناصرة معبرة عن المعتقدات الدينية الفولكلورية .. ورغم أن العنصر الديني الذي تطوى عليه هذه الرقصات لا يرد إلا جزئيا إلى أصول فولكلورية ، فإن تلك اللذة التي تستمد من التصنع ، والتشعر ، والمحاكاة ، لتتطوى على طابع فولكلوري شمسي بحث .

ومما يذكر « هاوزر » في هذا الصدد ، أن الشعر الفولكلوري الإيمائي الذي كان مزدهرا آنذاك كان يحمل في جوفه كل الصيد .. فقد انبثقت عنه النشائية الأدبية ، والملاحاة اليونانية ، والمسرح الهولي الذي عرفه اليونان برمته .. وقد ظهر هذا الشعر قبل ظهور التراجيديا بزمن طويل .. وقد ظل راسخا أصدا بعيدا حتى كان أخسر ما استسلم من مظاهر العالم القديم ، وأندمج ضمن القيم الخلقية المسيحية التي سادت العصر الوسيط .

ويذكر « هاوزر » أنه كان هناك نوعان من المسارح في ذلك العصر : **أولهما المسرح غير الأدبي الخاص بالمثليين الإيمائيين .. وثانيهما المسرح الأدبي الذي تزلزل ..** **الطقوس ، والأفكار اللاهوتية .** **وحين يعددنا « هاوزر » عه عصر النهضة يشير إلى روح الفتور والاشمئاط التي أصابت الفن الفولكلوري في ذلك العصر .. لكنه لا يفوته أن يذكر**

الفن الفولكلوريين الجائئين القليلة الحظ من التعليم .. وذلك ما جعلها تروج ، وتنتشر بين الجماهير .. وعلى هذا اكتسبت طابعا شعبيا خلال الهود التي انصهرت فيما بين العصر البطولي ، والعصر البلاطي القروس . أما القصيدة الغنائية ، فتكاد تنتزع الإعجاب كله من « هاوزر » . فهي عنده لا تمثل ذلك النوع الذي يقسم أقفر مبدعات الفن الفولكلوري فحسب ، بل تعتبر أيضا أرقى هذه المبدعات ، وأجلاها شأنًا .. فتمتد أن القصيدة الغنائية إنما تتسم صورتها بالبساطة ، والمرونة إلى حد بعيد ، كما أنها تنبج للشاعر الفولكلوري أعظم قدر من الحرية ، وأرحب مجال للتصير من نفسه .. فواضح أنها غزيرة في مضمونها ، إذ تحتوي على النواحي القزلية ، وأهازيج الأعراس ، والمراثيات الجنائزية ، وأناشيد الحرب ، والترانيم الدينية .. ويذكر « مفكرنا » أن الأغنية الفولكلورية تعتبر حديثة النشأة .. وليس هناك من أغنية معروفة بمؤلفاتها إلى ما قبل أعمار الروبازور الغنائية ، التي لا تعد أحد موارد هذه الأغاني وفرة فحسب ، بل لقد كانت - فيما يبدو - المصدر الأصلي لها .



وبعد فملنا نستخلص ، في ضوء ما سبق ملامح الرؤية التي يستعين بها « آرنولد هاوزر » في التعرف على طبيعة الفن ، ومراحل تطور صوره ، وأشكاله في ثنايا التاريخ .. ولعلنا قد لاحظنا أن هذا المفكر لم يكف في دراسته لأنماط الفن بمنهج السرد والوصف والتقرير .. وإنما وإبناء يستعين ببصرته النافذة في تحليل وتركيب هذه الأنماط مستنطحا منها الصورات ، والمفاهيم التي تزينها وحيا بها ، وتصق أدراكنا لها .. وهو وإن كان شديد الحرس في تأكيد موقفه الموضوعي من المنهج العلمية التي تعالج الفكرة الفنية ، إلا أنه من المؤكد أنه يقف من الفن موقف النصف اللقي ينحاز إليه ويتعاطف وأشكاله جميعا .. فتمتد أن الفن له السبق على جميع المنهج الأيديولوجية التي تعرض له .. وبالتالي فينبغي أن يكون الفن متفوتا على جميع الشروط ، والأفكار التي تأتي من بعده . ذلك لأنه يقوم أساسا على الحرية ، والتلقائية .. وحسبنا دليلا على صدق هذه النظرة ، أن الفنان لا يكاد ينفث في إبداعه إلى مثل هذه المشاكل التي تثيرها مدارس الفن على اختلاف نزعاتها .. فهو لا يبدع عمله الفني بضيق أن يضع حلولا ، أو علاجا لهذه المشاكل .

ترجمة هذا الكتاب

بقيت كلمة أخيرة ينبغي أن نقال في هذا الكتاب العميق الفكرة ، الرشيق المبراة ، الواضح الأسلوب ، مؤداه إنه إذا كان قد قدر لنا أن نقرأ هذا الكتاب في الحرية بهذه الإبداع جميعا ، فالفضل في ذلك يرجع إلى مترجمه الأستاذ «مزي جرجس» الذي بلل مجهودا غير عادي في ترجمة هذا الكتاب غير العادي وفي تقديمه إلى القاريء العربي بهذه الصورة المشرفة حقا .

سعد عبد العزيز

أنه قد حل محل هذا الفن في بورجوازي ساعد في ظهور حفنة من الخبراء بالفنون ممن كانوا على درجة عالية من الثقافة والنوعي .

وكلما امتد الزمن ، ازداد الفن الفولكلوري أفوا ، وبذولا ، حتى إذا جاء القرن الثامن عشر ، لم يعد ممة وجودا لما نسميه عادة بالفن الفولكلوري .. وذلك يصديق على وجه الخصوص على البلاد الانجلو سأكسونية .. ذلك لأنه لم يعد لجماهير المدن الصناعية ، ولا للفئات التي تعمل بالزراعة أي علاقة مشتركة بينها وبين هؤلاء الذين يرجع إليهم الفضل في أحياء الفن الفولكلوري .

ويرجع « هاوزر » سبب ذبول الفن الفولكلوري في الغرب إلى سرعة انتشار الثقافة ، وسرعة تصيرها باستمرار إلى الحد الذي لا يتاح فيه للشعب أن يطور تقاليده الخاصة ، أو يبدل ما يخلقها بما يتفق وهذه التقاليد .. ومع هذا فإن «هاوزر» يعتقد أن هذا الذبول الذي يصيب الفن الفولكلوري لا يمكن أن ينسحب على جميع أنماطه وأشكاله .. ومن ثم فهو يؤكد - من ناحية أخرى أن الشعر الملحمي ، والغنائي إنما يعتبر نمطا نموذجيا فريدا لأبحاث الفولكلور .. فماتزال آثاره حية في نفوسنا وباقية حتى يومنا هذا ..

وينظر « هاوزر » إلى القيمة الفولكلورية على أنها معادلة للملحة البطولية . وجدير بالذكر أن اللامح كانت في الأصل أغنيات البطولة ، وقصائد المديح لدى طبقة من الأشراف المحاربين .. وقد يرى البعض أن هذا قد بني بها عن الفن الفولكلوري .. لكن الحقيقة أن المادة الملحمية القديمة قد انتقلت من أيدي منشدي البلاط ، إلى أيدي

بنية ماجرييت

والواقعية السحرية

الواقع لا يقف عند حد ، الواقع لا يعرف
بداية ولا نهاية ، وإنما الحلم وصوت
الفنان هو من الواقع ، ولا حدود قاطرة
بينه الواقع والعمل الفني .

د . نعيم عطية

سكف بيت الأسرة . ولا ينسى
ماجريت منظر الرجال وقد مفسوا
يجرون البلون الذى لم بعد منفضها
الا فى ثلاثة ارباعه نازلين به السلم ،
لم منظرهم وهم يجرونه عبر الفناء
كجثة كبيرة متلفعة . كان منظرها
انهر به الصبى ماجريت وظل
يذكره على الدوام . وفى عام ١٩١٢
حلت بالبيت كارثة شديدة الواقع ،
فقد انتحرت الام على الرطوبة
عصبية ملقية نفسها فى نور
قريب ..

فى شهر فبراير عام ١٩٦٩ ودع
العالم واحدا من القدر مصورى
القرن العشرين ، ومن اكرهم - على
حد قول سالغادور دالى - الالة
للاصجاب والعصية . ودع العالم
رئيسه ماجريت الذى قال عنه
اندرية برتون « ان اجسرادات
ماجريت التشكيلية المبنية على
التزام الرؤية البصرية ارسى
دعائم السريالية منذ عام ١٩٢٩ » .

أعوام الشباب

التحق ماجريت بكلية الفنون
البحيلة ببروكميل حيث واصل
دراسسته حتى عام ١٩١٨ . وفى
عام ١٩٢٢ تخرج من فناة شابة كان
قد التقى بها فى صباه باحسد
الموالد الشمسية ، وفلت رفيقة
حياته حتى النهاية . ومن أجل
كسب قوت يومه تنقل ماجريت بين

ولد رنيه - فرنسا - جيزلين
ماجريت فى الحادى والعشرين من
نوفمبر عام ١٨٩٨ فى ليسين باعماى
الريف البلجيكي ، ويعدنا ماجريت
من اقدم ذكريات طفولته فيروى ذكرى
ذلك اليوم الذى جاء فيه جنسود
يرتمون الضوذا لىستردوا غلاف
احد البللونات التى سقطت فوق



بعض « الداديون » من باريس .
 وقد تسنى بفضل ذلك أن يدخل
 ماجريت ورفاقه في علاقات مع
 زملائهم الباريسيين وفي ذلك يقول
 ميسينس : أننا مثل السرياليين
 الفرنسيين كان بهمنا أن نطرق
 أكثر من مجال من مجالات النشاط
 الانساني . وقد تجمعا لا لكي نشر
 الاغصين فحسب ، ونقوى من
 عزائمهم بل لكي نشر انفسنا ونقوى
 من عزائمنا نحن ايضا . وفي
 أكتوبر ١٩٢٦ زاد تقارب الجماعة
 البلجيكية من الجماعة الفرنسية
 بفضل لويس أراجون .

وفي عام ١٩٢٦ تعاهد ماجريت
 مع « جالري سانون » في بروكسيل
 فتمكنه منذ ذلك الحين أن يكرس
 وقته كله للتصوير . وسافر في
 أغسطس ١٩٢٧ الى فرنسا حيث
 مكث حتى عام ١٩٣٠ وتشارك في

حب « فائرت فيه اشد التأثير ..
 وقد ظل شغفه بغيره ملازما له
 طوال حياته . فيها هو ماجريت
 يصور عام ١٩٢٨ راسا من الرمر
 على حافة نافذة ، وقد سالت على
 احد جوانبه قطرة من الدم الاحمر ،
 ولا شك ان الاجسام الصاربه
 البيضاء بعيون خاوية التي تكرر
 في لوحات ماجريت نذكرنا بغيره
 على الدوام .. بل ويقول ماجريت
 انه بفضل المصور الايطالي امكنه
 في عام ١٩٢٤ العثور على اول موضوع
 له « نافذة من الداخل » امامها يد
 تحاول الاسلاك بمصفر يطر .

وقد اصدر ماجريت مع صديقه
 ميسينس عام ١٩٢٥ مجلة طليعية
 بعنوان « ايسوفاج » ثم يصدر
 منها سوى عدد واحد ثم اردفها
 بنشرات نصف شهرية صدرت
 ثلاث مرات ، وقد ساهم فيها

العديد من الاعمال المضجرة التي
 كان يقبلها على مضض ، مثل عمل
 الاعلانات ورسوم الدعاية والورق
 اللصق على حوائط المنازل للزينة ،
 اما اوليات فراغه فكان يقضيها في
 التصوير الزيتي .

ذات يوم حمل اليه صديقه
 ميسينس من باريس كتيبات ونشرات
 تتحدث عن تيار فني جديد هو
 « الدادية » ما لبث أن استهواهما
 فالغا في بروكسيل جماعة فنية
 صغيرة تعهدت لقصيد فيليب
 سوبوبول ايلوار وللوحات ماكس
 ارنيست . وكان يجري أن يردد
 الانضمام الى هذه الجماعة اختيار
 عليه فيه ان يترجم انطباعاته
 واحاسيسه امام عمل من اعمال
 ماجريت . ثم التقى ماجريت
 عام ١٩٢٢ بلوحة للمصور الايطالي
 جورجيو دي كريكو بعنوان « اغنية



زعرتهم عن المص في حياة باردة
فاترة رتيبة نتيجة لقيامها على
مسلمات متواترة متواتر عليها بغير
مناقشة ..

وقد بحث السرياليون عن
الوسيلة التي توصلهم الى احداث
هذا الأثر المزعوم فوجدوا مرتعا
خصباً لهم في اللاشعور والمغفل
الباطن حيث توجد صور الاشياء
على نحو غامض مبهم ، وتترابط
ترابطاً تابعاً عن عالم آخر غير عالم
الواقع . فلذا أخذ الفنان على
عاقبه أن يستكشف مجاهل هذا
العالم بموجوداته ورؤاياه والوانه
وخطوطه فله سيقدم للجمهور
فناً جديداً يثير الدهشة المطلوبة
وحب الاستطلاع الرغوب فيه
للوصول الى مناقشة العالم
الواقعي ، وعدم الاعتداد بغيرهم

محلها رؤى غير معقولة . او بمباراة
أخرى طالب بالبحث على التساؤل
عن اصل الاشياء ومفهومها من خلال
انكار منطقيتها مبدئياً ، أي البحث
على التشكيك في كل شيء وعدم
التسليم تسليماً ساذجاً بأن كل
شيء في مكانه المنطقي ، لأن الوصول
الى قيم جديدة وحقائق قديمة
يتأتى من تعظيم الروابط النسبية
بين الاشياء فهذا يوصل في النهاية
اما الى ارساء اليقين ببعض
الحقائق الموجودة او الى التوصل
الى حقائق جديدة . فهمة الفن
الأولى هي اختبار متانة الروابط
بين الموجودات بمحاولة زلزلة
كيانها ، وذلك بإظهار كل شيء في
غير مكانه الطبيعي الأمر الذي يثير
الدهشة لدى الجمهور ، ولكنها
دهشة ستخلف في ضمائرهم الأثر
الذي ينشده السرياليون ، ألا وهو

نشاط الجماعة الباريسية .
وانكب على العمل بحماسة بالهـ
فاتح في سنة واحدة ستين لوحة
وهو رقم ملحوظ لما تسمته كل
لوحة من فكرة جديدة مبتكرة ..

حركة ما وراء الواقع

والذا كانت «المدارية» او « حركة
اللاشعور » قد اجهدت نفسها على
الاخص في التآليف بين جزئيات
الانفاس المتخلفة عن تعظيمها للقيم
المعارف عليها فان السريالية
أز حركة ما وراء الواقع قد اخلت
على عاقلها أن تجري تجاربها على
القوامى التي يفرزها اللاشعور ،
وأن تحرر الحسى في الوقت ذاته من
ريقة المسلمات المتيقنة ، ولذلك
فهمنا نشر اندريه برتون « اعلان
السريالية » في عام ١٩٢٤ طالب
بأن تتسح الرؤى المعقولة وأن تحل

بمجرد مسلمات متواردة جيلا بعد جيل كعش هامة ..

الفوتوغرافية والالتصويرية

وقد نهج السرياليون في سبيل الوصول الى بفتحهم منهجين متميزين ، « نهج غير تصويري » اى لا يهاكى الواقع . وهذا النهج يحقق هدف السريالية في الخضوع لسلطان الحلم من خلال شرود الفكر وتحرره من القيود التى تكبله في حباله الوعى . وتعتبر من هذا الأسلوب المفضل تصوير أعمال انديه ماسون . ويبدو لوحات ماسون كما لو كانت فرشاته تجرى على اللوحة بتفالية لا تجعلها سواها شعورية ، فيده يطلق لها العنان دون أن تخضع لاسمالات من العقل الواعى .

اما النهج الثانى فهو « النهج الفوتوغرافى » وفيه يبدو كل شئ في اللوحة كما لو كان قد التقط بالة فوتوغرافية سحرية ذات عسة دقيقة ، حتى ولو كانت هذه الأشياء - كما هو الحال بالنسبة الى ايف تانجى - لا وجود لها في الواقع قط ، وادخل عليها تصوير ما دون القصد على ماهيتها المميزة ، كما هو الشأن في الساعات المنصهرة عند دالى ، ودخلت في علاقات جديدة كما هو الحال بالنسبة الى دينيه ماجريت . ولى هذا النوع من الميسريالية نجد كل عنصر من عناصر اللوحة - بغنى النظر عى مدى غرابته - قد ترجم بواسطة فوتوغرافية ، مما يحقق الهدف الأول للسريالية وهو مزج الواقع بالواقع .

لقد حاول مصورون آخرون ارساء السريالية عن طريق زجعة الأساليب والاعادات التصويرية حتى يتسنى لهم اظهار المشاهد المخولة ، فخطفوا بذلك عوالم وكائنات جديدة ، واجواء غير معروفة من قبل .. ولهذا كان بإمكان العقلاء ان يرفضوا هذه الصوالم والكائنات والأجواء غير المشروعة ، وان يتكروها محتجين بالنظم ومقاييسه الدقيقة . اما لوحات ماجريت فقد رسمت بتواضع تام في الوسائل . والتزمت بالألوان المفرقة في الواقعية ولكنها في الوقت ذاته مقلقة ومهيرة للغاية .

ان بداية المعرفة هو الانبهار بشئ . والانبهار قريب من الفزع على أى حال ولهذا كانت الصرفة انبهارا لا يخلو من الهلع . وهو الاحساس الذى ينتاب المرء عندما ينتزع من عالمه المألوف ليجد نفسه امام عالم لم يألفه . فالإعجاب يدعو الى تجاوز الشئ المحبب به .. ولما كان من الصعب حقاً ان نتحمل احساس الإعجاب المشوبة بالفزع مدة طويلة كان المصالح أن تنصدها الى الحلم والألفة .. ويبدو الحلم في يومنا هذا كرد فعل للفرابة الرغبة المخوفة بالإنسان ، فقد قدم الحلم للشرية مناهج لتفسير تنصير نرياقا - مكن بالتحكم على كثير من الدقائق الفاضلة - من بث الطمأنينة والألفة - النسبية على أى حال - في أعمال الإنسان .

بين المعقول والألمعقول

ولكن الفن قادر على الدوام أن يخلق مصادر جديدة للمعرفة مثيرة

للإعجاب والهلج ، وبأن العقل بعد ذلك بأساليبه ليضع القوانين الشارحة والوضحة .. على أن هذا السيلك الأبدى بين العلم والفن لا يجد مكانا عند ماجريت فقد آلى على نفسه - مثل الرواى ه . ج . وايز - أن يبارز العقل بأسلحته . ولهذا فقد عمد ماجريت الى محاولة التلطيف من التفساد السافر بين المعقول والألمعقول . فتبدو لوحاته مثل رؤى الأحلام التى تكون في بعض الأحيان على جانب كبير من الدقة المزعمة . وقد أثبت ماجريت أن التزام الدقة في النقل وسبيلة قوية لتجسيد منابع الإعجاب والأفراح . وتتمتع لوحاته بجماعة غريبة ضد هجمات العقل لهدمها . انه لا يتقضى الاعاجيب عن طريق المعجزات مثل التنقلية أو الأوتوماتية ، ولكنه يلجأ الى العقل ويلتزم مناهجه .

ان الراس الإنسانية ، ليست سوى شئ ضمن الأشياء الأخرى ، ولكن هذا الشئ انما يطلق كل الأشياء الأخرى في هذا العالم . بل وقد تمسك البعض بان هذه الأشياء الأخرى ليس لها من وجود حقيقى الا بوجود العقل . ولبنشاء لوحة سريالية لا يفصل ماجريت سوى ترجمة هذا الموقف الى أعمال تشكيلية .

ففى لوحة « الحركة المسنعة » نرى شخصاً يرفع قبضته فوق راسه . واحد جوانب هذه القبة عبارة عن رأس الشخص ذاتها رفعت مع القبة من على رقبته ،



لا يقف عند حد . الواقع لا يعرف بداية ولا نهاية . وإنما العلم وصورة الفنان هو من الواقع ، ولا حدود فاصلة بين الواقع والعمل الفني . لا حدود بين الواقع والعلم المرئي في اللحظة أو الكساف ، بل أن ما نراه في الواقع قد يكون حليماً . قد يكون صورة على قائم أمام نافذة مفتوحة على عالم بعيد رحيب إلى ما لا نهاية أيضاً مثل « الوضع الإنساني » أن ماجريت كما في لوحته هذه وفي غيرها أيضاً يؤمن بالامتداد والانفتاح والوحدة . وحدة الواقع كوجود ولا وجود ، الواقع الذي تنقله أبصارنا كشهد وكصورة ، فقد وضعت اللوحة على نحو تحل فيه حلولاً كاملاً ودقيقاً محل الجزئية الواقعية التي تصورها اللوحة ، اللوحة داخل اللوحة ، الحقيقة وصورتها ، كلها في وحدة بسيطة ومركبة .

جورجيو دي كريكو من قبل وذلك من خلال « اللوحة داخل اللوحة » فقد نعى ماجريت هذا الكشف وقدم لنا تنويعات أريسة للفكرة . وفي لوحته « الوضع الإنساني » عام ١٩٢٤ نرى نافذة تتفتح على مشهد طبيعي . وأمام النافذة داخل الغرفة نصب قائم للفنان ، وقد استندت إليه لوحة منحجرة لذات المشهد الطبيعي ، فيبدو المشهد الطبيعي امتداد للرسوم على اللوحة ، دون أي فاصل سوى الحد الرفيع الرفف للوحة المستندة أمام النافذة المفتوحة كما لو كانت اللوحة الصورة مجرد لوح من زجاج يستشف الناظر من خلاله الجزء المنطبع عليها من المشهد الطبيعي الخارجى . ولا يجسد أن يتجر ذلك من قبيل خداع النظر أو محاولة الإيهام ، بل هو تعبير عن موقف فلسفى . الواقع

ماذا ؟ لأن العالم ليس إلا امتداداً لما يدور في أذهاننا ، أو ربما لأن أذهاننا ليست سوى امتداد للعالم الخارجى .

ونعنى أزاء « الحركة المستمرة » كما هو الحال أزاء لوحات ماجريت كلها في تساؤلات لا تفرغ . إذا كان حفا أن ما في أذهاننا هو تصورات للعالم الخارجى أو أن شئنا الواقعى ، فهذه الحقيقة تتحول فوراً إلى أكثر من حقيقة . هناك العالم الواقعى وهناك عالم التصورات ، ولكن هناك أيضاً العلاقة بين الواقع وتصور الواقع . وهكذا يمكن أن يستمر التمسك وتكاثف الحقائق بلا نهاية ، كما لو كنا نصنع مرآتين وجها لوجه ..

مناعة ناتجة عن التكرار اللاهائى للثنائى الواحد . وإذا كنا قد اتخذنا بهذه الحقيقة الخفية عند



الحلم داخل الحلم

ان « الواقع الانساني » يستحق منا الاعجاب الذي تستحقه « الحركة المستمرة » كما تثير فينا ذات الغزع ، ومرة أخرى في لوحته « نعية الى المنطق » عام ١٩٢٧ نرى على واجهة أحد المنازل نافذة مفتوحة تبين من خلالها في داخل البيت ذات الواجهة وقد اغلقت كل نوافذها . « فتح هيدوميروس نافذته الكبيرة على مشهد الحياة » على ساحة الحياة ، لكنه كان يجب ان ينتظر ، فلم يكن امامه سوى الحلم ، بل والحلم داخل الحلم » .

ولندكر قولاً آخر لماجريت : لمة احساس مألوف بالرهبة من بعض الأشياء التي يمكن ان نصفها بالقموصي ، ولكن قمة الاحساس بالرهبة يمكن ان يتأتى من الأشياء

التي ليس من المألوف ان نصفها بالقموصي .. الأشياء العادية .. بل ان ذهنا .. تفكيرنا ذاته .. قد نمودنا الا نخاف منه ، فهو امر عادي بالنسبة لنا ، بينما وبينه ألفة ، وإى شيء أكثر تصامها بنا من عقلنا ، ومع ذلك فإن هذا العقل ، عقلنا ، عملية التفكير ذاتها يمكن أن تتحول إلى آلة جهنمية تشير فينا من الرعدة ما لا تثيره أشد الوحوش هبولا . ولهذا فقد تحول ماجريت بعد عام ١٩٢٠ إلى اجتاز لوحات غاية في « القمصوح » و « الوضادة » و « الصفاء » ، ومع ذلك فهي على غاية من « القموصي » تنضج بالاحاجي والافاق ومن ورائها تسلسل في قلب المتفرج رهبة مثلها في لوحته « العالم المرئي » عام ١٩٥٢ .

وليس من الصعب أن نتلقى عن أشكال خيالية ، من مسوخ ومردة،

عن أشباح وروى خرافية ، ولكن الصعب حقاً هو التوصل إلى كشف النقاب عما ينبض في الضياء وراء كائنات العالم المرئي . والواقع ان اكتشاف الجانب الخيالي في منظر بومي ليس فيه من الخيال شيء هو أمر أكثر صعوبة من تصوير الأشباح والمسوخ لأن الشيء الصعب حقاً هو بلوغ السر الخفي وراء الأشياء العادية غير المستبـه فيها . وهذا ما نراه في الروايات البوليسية حيث يكون الجرم هو أكثر الأشخاص اتساع بفتاع البرادة ، والقائل من يكون أبعد الناس عن الجريمة . واكتشاف غير المادي تحت المظهر المادي هو ما تعلقه لوحات ماجريت وذلك عندما يربط أجزاء المنظر المألوف على نحو يفضح روابط غير عادية بينها ، أو عندما تشير الأشياء - بمعنى عن واقعيتها المادية -

امامات الى ما ليس في ظاهرها .
وذلك ما نجاهه فعلا في التكوينات
البرينة الربية عند ماجريت . فمن
التجو الذي تتلاقى عليه الاشياء
المالوفة تنور الفسوف فيما يخفى
وراء هذه التلاقيات .

يقول ماجسريت « ليس
الامر ان نهش شيء » بل ان
نهش كوننا نهش من شيء ..
ونعتبر الواقعية بصفتها عاملا مولدا
للدهاشن احد المصادر الرئيسية
لفيالات هذا المورد ، كما لو كان
مؤمنا بان الواقعية الحققة هي ان
ننهش الوضوح الجلي ، ان نتفقل
تحت القشرة ، ان نفحص الخشب
والحجر ، وان نخش « امراضه
العقلية اقتداء - على حد قول
مارسيل برون في مؤلفه « الفن
الخيالي » - بفكرى الهندو الذين
حدوثوا من « سيكو - بالولوجيا »
التيات الذي يمكن ملأجه بالسمكات
واكتوا ان الآلات ذاتها يمكن ان
تصاب فجأة ولغسوة من الوفت
« بنوبات من الصراع والغبال »
اي ان النفس ليست للانسسان
وحده ، والروح ليست فاصرة على
مظوق دون غيره ، فالجمادات ذاتها
لها من الروح ما يوجب علينا ان
نتفقل تحت السطح الظاهري
لنكتشفه ونستمع الى حديثه .
واذا كان يتأبنا الفلق امام الاشياء
الواقعية التي يصورها ماجسريت
فلانه قد علمنا الا نطعن الى القيم
التي الف الناس استخدامها على
كلمات مثل « الواقع »
و « الموضوع » وان تحمل بالصور
حتى نستمتع الى المادة ونفسر
احلامها .

الفن الميتافيزيقي

ولد مارس ماجريت التصوير
- على حد قول بريتون - على انه
دراسة شاملة للأشياء . ومن هذه
الزاوية شيد ماجريت « الصورة
الموتية » متدا من خلالها بالعلاقة
الموتية بين اللغة التشكيلية والفكر
الانساني . وجعل ماجريت اللوحة
بذلك منفذا للروح تترك من خلاله
نظام الحقائق الواقعية التي
تسجنها لتنتقل الى جوانب اخرى
من الوجود لازالت محاطة بالموضوعي .
لم يعد الامر عند ماجريت ان نعرف
لحن الحقائق الظاهرية فحسب بل
ان نعيث اللثام عما رواها . ان
الجميل حقا هو ان تصور ابتكارا .
ابتكارا ليس اصطناعا لعالم مقلد .
ان علينا ان تكشف الحجاب عن
اجزاء من اللامعروف في الحقيقة
اليومية ، فيعكس التصوير سمات
العالم المجهول من خلال الحقيقة
اليومية . ليس الامر في التصوير
ان تنقل شكل الاشياء ، بل ان
تستخلص الكوامن في هذه الاشياء .
وبهذا المعنى يمكن ان نفهم
لماذا سميت لوحات كريكو - ولوحات
ماجريت الى حد ما ايضا -
تصويرا ميتافيزيقييا رغم انها
لم تتضمن أفكارا فلسفية ، وذلك
لانها أكثر اللوحات إحصاء بعالم
آخر من خلال مظهرها المادي
اليومي ...

ان لوحات ماجريت - مشد ،
التصوير السريالي بصفة عامة -
تتميز بعدم الوقوف عند هذه الحالة
الراكدة الجافة حيث يقف الذاتي
والموضوعي لبعضهما بعضا كضمين

غيبين ، كماين يستحيل
تخليهما . ان السريالية تصمد في
المقام الأول الى تنمية التداخل بين
العالمين بحيث يصبح كل منهما
امتدادا للآخر . على ان ذلك يجعل
لوحات ماجريت مستقلة على افهام
اولئك الذين لا زالت عقولهم تعمل
من خلال قوانين تفشى بان للأشياء
معاني محدودة تستقي على الأخص
من خلال استخدامها النفعية ،
ويصل بهم الامر الى رفض رؤية
الشيء في غير معناه المسبق وفي غير
طوائفه النفعية المادية ..
اما السريالية فانها تتركى الرؤية
الى الأشياء على حسب الحالة
الدائية للناظر دون اعتماد منه بأية
موضوعية للعالم المرئي ، والا كيف
يفسر مفهوم الطفل مثلا لذات
الأشياء التي يراها الكبار ،
واختلافه من مفهوم لها ؟ والأشياء
في الطم الا تبدو بفسر معانيها
الاسلمية ايضا ؟ وكذلك فان العين
المحدرة ترى ما لا تراه العين غير
المحدرة . بمعنى ان الرؤية عرضا
ومقاما تختلف باختلاف وضع
الرائي . واذا كانت رؤيتنا للأشياء
محدرة وقاصرة فلذلك راجع الى
جمود الدولات المعيارية التي تكونها
لأنفسنا من خلال العلاقات اليومية.
ان الرؤية عمل ، والعين ترى مثملا
تمسك اليد ، وعيوننا المفتوحة تقع
على العديد من الأشياء اليومية ،
ومع ذلك تبقى مخفية ، ولذلك فان
العين تحتاج الى دربة مستمرة لترى
ما ليس فيه وجود .

ولد فلت عينا ماجريت مفتوحين
على « الشيء » او « الموضوع » على
الأخص . فقد كان اهتمامه كبيرا

« بالشيء » « الشيء موضوع العلم »
 « الشيء ذى الوظيفة الرمزية »
 « الشيء الواقعي » « الشيء الاحتمالي »
 « الشيء الصامت السان »
 « الشيء الشبح » « الشيء الصانع »
 و « الشيء الذى عشر عليه »
 والغريب أن الاكتشافات العلمية
 مثل الميكروبات نعت الجبر وطبقات
 الارض والتصميمات الهندسية التى
 نراها مصورة فى المجالات والطبوعات
 العلمية كثيرا ما تبدو قريبة الشبه
 بالاشياء السريالية . وهذا الشبه
 ليس مصادفة بل ان القرابة وطيدة
 بين مفهومات الفيزياء ومفاهيم
 العلم ، بين العالم الموضوعى
 (العلم) والعالم الذاتى
 (السريالى) .

وقد كان هدف ماجريت هو أن
 يبرز أسرار التبادل الأبدى بين
 الذاتية والموضوعية . ومن المضحق
 أن لغة تصورات داخلية للعالم
 الخارجى على الدوام ، وإذا كان
 التصوير الأكاديمي يقضى - خطأ
 منه - أن الإنتاج الفنى هـذه
 الذاتية إلا أن السريالية تصمد
 الى اندراج الذاتية كثيرا فى العالم
 الموضوعى باعتباره أنه ليس لغة
 فواصل حاسمة بين اللوات
 الفردية والوجود الموضوعى .
 ومنهما أوغل التعبير الداخلى فى
 الذاتية فإنه لا يخلو من شذرات من
 العالم الخارجى . وإذا كان من
 تعاليم « التصوير الروتيني » أن
 يتعاضد الذاتية فى التعبير الفنى وان
 يحو الجوانب الذاتية فى المصل
 التشكيلى فإن السريالية تنهاز
 الى هذه الجوانب الذاتية وتعيئنا
 على الظهور فى حصف التميزات

الموضوعية التى لا تنكر السريالية
 وجودها . فإن الذى يهم السريالية
 بالقام الأول هو استخلاص اللطائف
 والمظاهر التى تتجلى فيها باقى
 فاعليتها القوى الخفية للروح ..
 ولهذا كانت السريالية بعيدة عن
 « التجريد » بقدر ما هى بعيدة عن
 « الواقع » وإذا كانت السريالية
 قفزة الى ما بعد الواقع فتعيا
 لا توغل بعيدا حتى تصل الى عالم
 اللاشئ الذى هو عالم غير موجود
 فى نظرها ، فتضى فى ذلك الصائم
 اللاشئ توجد انعكاسات الشيء
 واصداؤه . وإذا كان الشيء غير
 موجود فى عالم التجريد فإن لالاه
 تمتد الى هناك . ولا يمكن كسر
 الصلة تماما بين الإنسان والوحيد
 الشئى ، طالما كان الإنسان جزءا
 من هذا الوجود يتعكس فيه ويعكس
 عليه . وليس بممكن تكرار العالم
 الخارجى ، لهذا عمل لا معنى له
 ولا دأى له ، ولن يكون ذلك
 تفرطا فحسب فى أبجدية لقصة
 مشتركة بين الفنان ومتلقى فنه ،
 بل سيكون ذلك جهلا بالملامح
 الوثيقة فى أعماق النفس البشرية
 بين الذاتية والموضوعية ، فمن
 المستحيل أن تتيق رؤيا ذاتية
 دون سند من العالم الموضوعى .
 وقد سجل برتون أن أكثر الأعمال
 السريالية تطرفا لا تغلو مع ذلك
 من « بقايا بصرية » ولا تتجلى
 عتريه ماجريت ورفاقه السرياليين
 فى الأشياء التى يعالجونها فهذه
 موجودة فى العالم الخارجى ، بل
 تتجلى فى الطريقة المبتكرة التى
 يفهمون بها الأشياء ويفسرون بها
 روايت العالم الوجود والذى يصمم

إضافة جديد اليه ، لكل جديد
 هو موجود ، ولهذا فإن عملية
 الخلق الفنى ليست سوى عملية
 تنقيب وكشف ، ومن لم تركز
 جهود السريالية ومن أسهلها
 الأولى على العمل على زيادة وسائل
 التخفف الى أبعد أعماق العقل
 الإنسانى . وتطلب أن يكون الفنان
 صديرا وقادرا على « الرؤية »
 الحقيقة ، وأن يكون مستمدا
 لاستخدام أقصى طاقاته فى هذا
 القام .

ثورة العين

قد يقال أن ماجريت لم يات بجديد
 فى مجال الوسائل التشكيلية
 والحق أنه قد بقى على بلانه
 للفرشاة وقنع بأن يتقن صنعه ،
 ذلك أن ماجريت رفض بشدة مبدأ
 الفن للفن واتزم بالتعبير عن حقيقة
 عصرية تجسد فى ثورة العين .
 وهذا هو السر الكامن وراء تلك
 النظرة الولهانة المسحورة التى
 يلقيها على الوجود .

ويتصدى اندرية برتون فى مؤلفه
 « السريالية والتصوير » (طبعة
 جاليمار ١٩٦٥ ص ٢٦٩ وما بعدها)
 للدفاع عن ماجريت قائلا أن أولئك
 الذين يهاجمون أسلوب ماجريت
 بأنه متخلف عن الابتسكارات
 التشكيلية العصرية إنما يكشفون
 عن سوء فهمهم هم . أن تصويريته
 فى الواقع تجرى على مستويين ،
 وأولئك الذين يسيئون فهمهم هم من
 لا يتبينون إلا أكستوى الظاهرى
 فحسب ، بينما أن الفهم الصحيح
 لماجريت يقتضى القفوس الى

رفض التصوير الأدبي

ولكن ليس معنى ذلك أن يرفض التصوير خالصا للادب فلا يفصل سوى تزيين دواوين الشعراء ، فيتردى في هوة « التصوير الأدبي » فيصبح تابعا للادب همه أن يحكى قصة أو يسجل مشهدا ، وهو ما يجهل التصوير الحديث . كلا ، ولكن لا يمكن أن يقادح « التصوير السريالي » بما يسمى « بالتصوير الخالص » فقد رفض برنون ورفاقه إمكان التسليم بوجود مثل هذا التصوير الخالص أو المجرد كما رأينا . كما أن السرياليين إذا كانوا قد وافقوا على عدم « تبعية » التصوير للادب « إلا أنهم تمسكوا بضرورة قيام أخوة وطيدة الصلة بين الادب والتصوير واعلنوا بوجود اتحاد الفنون والآداب جميعا من أجل هدف واحد كبير هو استغلال غوامض الوجود . وبذلك يسهم التصوير لا بصور أدبية بل بتلك النزعة الشعرية التي يجب أن نروى كل أشكال الفن قبل أن نغرق الى فروع التعبير المختلفة التي بإمكانها أن ترفع فنون عصرنا الى أبعاد طيبة وجديدة ..

كثيرون استسلموا من درس ماجريت وساروا على نهجيه نذكر منهم راوشنبرج وأرمان وجاسر . جوستل ومارتال رايس وأولندرج ومارل إيمانز وأوجست مامور .. كان رائدهم - مثل أساتذهم - على الدوام « الواقع يتعدى الخيال » وأن « يظهر العاصر على أنه قفز مطلق » ..

نعيم عطية

رقم الإبداع بدار الكتب

١٤٠ سنة ١٩٦٩

طوب استحاتت الى اوراق شجر خضراء .. سحب صخرية ، سماوات غطيت بورق الحائط الخرف ، جلع امرأة بلا رأس ، آلة نفخ نحاسية ، مقعد من القش والخشب تبدو مثل شباب مكث مشجون بأحداث العاصفة . أشياء ضخمة ثقيلة الموطاة في سماء صافية عند الأفق فوق بحر وديع مثل نمر اليف (لوحة الزمن المهدد) عام ١٩٢٨) امرأة رخامية عارية ، جسدها دعوة وعيناها عينا تمثال ، وعلى كتفها حطت حمامة بيضاء (لوحة السحر الأسود عام ١٩٣٤) لوحة على حامل لم يرسم عليها سوى سحب شاردة في سماء صافية الزرقاء (لوحة « ثورة » ١٩٢٨) اسود حوتها أعناقها بالكافيل الأزهر الأحمر ، وفيتات رشقات عاريات يداعين حماله استقرت على أطراف أصابعهم ، سحب بلا لقل ، إبعادات البحر البعيد ، تفاحات مفتحة ، أشجار تفتح جلوعها عن بيوب استقرت بداخلها ، وجذور شجرة بلوط تمسك بالبطقة القاتلة التي هطفت جيلهما ، برج مائل سنده ريشة ، رجل يغف بين سمكة ونسر .. عين كمنه الكعرا فيها كل ما في الأجسزة الحديثة من دقة وحساسية .

ان التصوير السريالي يعاق من كل تعريف استيطقي وتكتيكي فهو حر في أن يستخدم أى شكل وأي إجراء من إجراءات التشخيص . انه فحسب عجلة في يد قوة خارقة تاني بالقلال الشمرية .

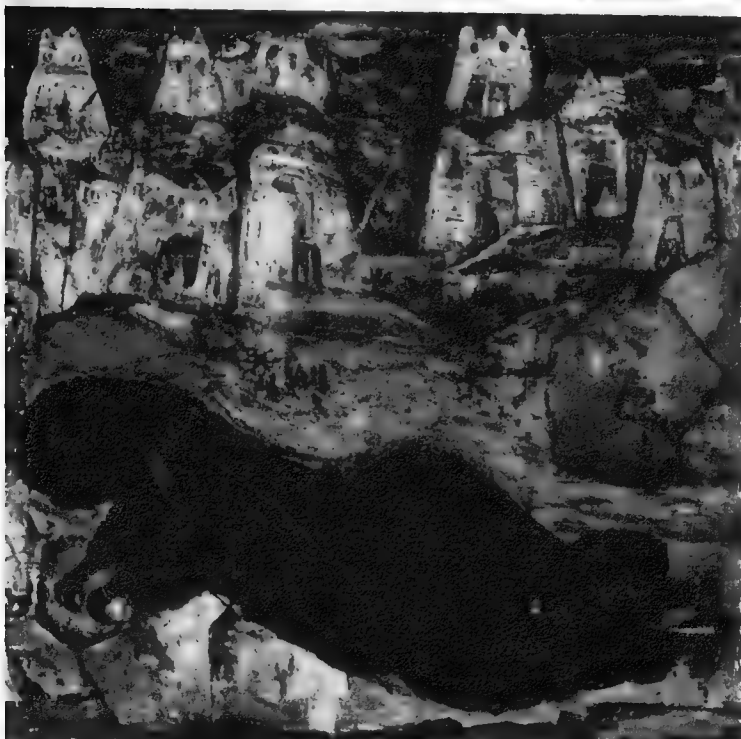
المستوى أو البعد المستتر .. انه بمسور - ولا شك في ذلك - الأشياء والأماكن والأشخاص وكل ما يحيط بنا في الحياة اليومية ، ويحتفظ باللامع والتفاصيل باماته بالقة .. ولكنه أيضا - وهنا يتمثل اسهام ماجريت الأصيل - يدعونا بتصاوره ان نفخ عيوننا وتنبيهه الى الحياة الغلبة للأشياء والأماكن والأشخاص بالإشارة الى الروابط بينها . ان التسجيل الدقيق المكنى لأشياء هذا العالم المرئى بالعين إنما هو فطرة الى عالم مرئى بالفكر ، انه تحول من المعنى الحرق الى المعنى المجازى للشئ ، ولعل الأبقاء على هذين المعنيين مما وعلى قدم المساواة في أعمال ماجريت هو الإبداع الذى أبى به هذا الفنان وهو الذى سيبنى لوحاته طلالا على للانسان القدرة على الرؤية والقدرة على التخيل معا . انه لا يفسز بنا الى هوة الخيال مباشرة بل هو يعاود الواقع وينحصدى قوانينه ويصور حولها ويخبرها حتى يتجسح في أن يخلق عالما مجازيا له قوانينه الفنية المحكمة الخاصة به و « تدن له السريالية بذلك بعدد من أبعادها الأولى والنهاية أيضا » .

اشكال واضحة تثير الكثير من التساؤلات . باب يتفحس على المساء مثل قطيعه بتعمجية مطرزة يبدد وليد استقر على ذبالة شمعة فارعة الطول . مركب شراعية يحكى أسفارها الى حورية براس سمكة - شجرة ذات عين بشرية نرقم من بعيد كوسيا من الصخر وخلفه جبل فتح جناحيه مثل نسر



الفكر المقامح

العدد ٥٤ أغسطس ١٩٦٩





مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير:

د. فؤاد زكريّا

مشاررو التحرير:

د. أسامة الخولى

أنيس منصور

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

مكتبة التحرير:

جلال العشرى

المترن الفنى:

صفوت عباس

تصدر شهرى عن:

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والنشر

ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١١٩٧ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١٦٤٨

- ٤ د. فؤاد زكريا علم جديد للشباب
- ١٢ أسعد حليم البول النامية
- ٢٠ أمير اسكندر هجرة العقول .. خطر يهدد
- ٢٧ سمير كرم الفلسفة المفتوحة والمجتمع
- ٢٤ حسين اللبودي المفتوح
- ٣٦ محمد عبد الحميد فرح مشكلة الاغتراب بين
- وليين
- ٣٤ حول المهرجان الثقافي الافريقي
- ٣٦ الزنجية .. ملامحها .. قصاها
- كتب جديدة :
- ٤٢ تحليل : شوقي جلال الأصوات والاشارات
- ٥٢ عرض : رضوي عاشور البياني في تجربته الشعرية
- اتجاهات الفن الحديث :
- ٥٦ د. سمحة الخولي مولد فن جديد
- ٦٢ محمد شفيق تحية حليم .. والمصرية في
- ٧٤ د. محمد عبد الرحمن برج الفن
- الجديد في موضوع التاريخ
- لقاء الفكر :
- ٧٩ اعداد : محمد السيد شوشة مع .. الدكتور حسين فوزي
- ٨٢ يحيى عبد الله مشكلة الاعتقاد في الادب المعاصر
- ٨٩ سمير احمد ندا جان جينيه .. المهرج والشهيد
- ازرا بلوند .. ابو الشعر
- ٩٣ ماهر شفيق فريد الحديث

• كانت ثورة الشباب ثورتين : ثورة على اوضاع معينة تسود المجتمع البشرى ، وثورة على قدرة العصر الحاضر على فهم الظواهر الانسانية والسيطرة عليها • • بدأ أحيانا أن حركات الشباب تتجاوز نطاق الانقسام الايديولوجى الى معسكرين ، وأن الشباب مثلما يريدون من المجتمع الراسمالى أمورا معينة ، فانهم يريدون من المجتمع الاشتراكى بدوره أمورا أخرى • • من أركان الرسالة التي يأخذ علم الشباب على عاتقه تحقيقها ، أن يعمل على رد اعتبار الإنسان في عصر سيطرة التكنولوجيا الا من أجل إيقاف التقدم ، بل من أجل ضمان خدمة التقدم لأهداف الإنسان •

لو سئلت عن اهم الاحداث التي أثرت في العالم على المستوى الانساني في العامين الأخيرين • لما ترددت في القول انه حركات الشباب • ففي وقت واحد تقريبا ، انفجرت في أماكن شتى من العالم أحداث عنيفة مثيرة ، تلتقى كلها - مهما اختلفت تفاصيلها - في أن صانعيها من الشباب ، وفي أن هؤلاء الشباب ساطقون ثائرون ، وفي أن العالم وقف أذمها حائرا مشدوها •

ولعل حيرة العالم ازاء هذه الأحداث هي أول وأبرز ردود الفعل التي أثارته حركات الشباب ، ذلك لأننا نعيش في عصر التحليل والوضوح الفسكرى ، ونزعم أننا قادرون على تفسير كل شيء ، بل نزع أن عصرنا هو الذى استطاع أن يكشف السر عن تلك الظواهر التي كان الناس من قبل يظنونها أمورا لا تفسر ، ويقولونها على علاتها ، ويستسلمون لها دون محاولة لفهمها ومن ثم للسيطرة عليها • وفي مجال السلوك السياسى ، على وجه التحديد ، اتخذت محاولاتنا للتفسير طابعا يتسم بمزيد من الثقة بالنفس ، حتى أصبح عالم السلوك السياسى واضحا أمام أعيننا ، وأصبح الفهم يبدو لنا شيئا ميسورا • ولما كان الفهم هو الشرط الضرورى للسيطرة ، فقد بدا لنا أن الأمور موشكة على أن تصبح في متناول أيدينا ، وأن العالم يسير في اتجاه سياسى واجتماعى يمكن تحديد مساله ورؤية تفاصيله بوضوح • صحيح أن هناك عقبات تحول دون تحقيق الغاية المأمولة ، ولكن كل ما تستطيعه



د. فؤاد زكريا



بذلت للسيطرة على هذه الثورة والسريتها في اتجاهات يعدها الكبار « صحية » ، أو يعدها الثوريون التقليديون « واجبة » ، وظلت ثورة الشباب نسلك طريقها الخاص ، لا الطريق الذي أراده لها مختلف القوى المعروفة والمحسوبة في المجتمع .

وهكذا كانت ثورة الشباب ، في واقع الامر ، ثورتين : ثورة على اوضاع معينة تسود المجتمع البشري ، وثورة على قدرة العصر الحاضر على فهم الظواهر الانسانية والسيطرة عليها . ولم يقتصر التحلى على مواجهة نظم اجتماعية سائدة ، بل أن التحلى الأكبر كان موجها الى علم الانسان ، وإلى العقل الذى ظن حيناً من الدهر أن ظاهرة الثورة أصبحت خاضعة لتفسيراته ، داخلية في اطار تحليلاته .

وفي اعتقادي أن هذا الوضع يمهّد لظهور محاولة جديدة في مجال العلوم الانسانية - أعني محاولة لاقامة علم جديد ، يسد الثغرة التى كشفت عنها حركات الشباب بوضوح ، ويعيد تنظيم معارفنا المتعلقة بالإنسان على النحو الكفيل بايجاد مكان لظاهرة الشباب - بمختلف جوانبها - وسبب مجموع الظواهر القابلة للفهم والتحليل العلمى . إن الحاجة الى قيام علم جديد للشباب واضحة جلية . وفي ميدان الشباب تظهر اليوم علامات مماثلة لتلك التى أدت الى قيام علوم أخرى في لحظات ماضية من تطور الفكر البشرى ، كعلم

هذه العقبات هو أن تؤخر النتيجة الحتمية ، لا أن تمنع حدوثها . فاتجاه الاحداث واضح لا لبس فيه ولا غموض ، وإن كان تحقيقها في حاجة الى جهد ، وكفاح ، وصبر ، وانتظار . ومن أبرز هذه الاحداث في عالمنا ، الثورة السياسية والاجتماعية : فهي ظاهرة بدا لنا أن معالمها محددة كل التحدد ، وإن أسبابها معروفة ، ونتائجها معروفة أيضاً ، وأن العلم والفهم والتفسير يستطيع أن يجد لنفسه طريقاً واضحاً وسط هذا الحشد الهائل من العنف والسخط والصخب والغموض والمد والجزر ، الذى تكونه أية ثورة .

ثم جاءت ثورات الشباب ، فإذا بالعلم والفهم يقف مشدوها ، وإذا بالعقل ينظر حوله غير مصدق ، وإنهالت المواد المكتوبة تصف الاحداث وتحاول شرحها ، ولكن ألوف الصفحات التى كتبت لم تزد الأمر الا غموضاً ، وبدا كأن الظاهرة الحقيقية قابضة تحت ذلك الكوم الهائل من الأوراق المكتوبة ، بحيث لا تزيدها ضخامة الصحائف المتراكمة الا خفاء . وكان شعورا اليأس دون شك ذلك الذى أحس به مفكرون اعتادوا أن يخضع كل شيء لتحليلاتهم ، ويدخل في اطار النسق طامعا مختاراً ، حين وجدها ظاهرة تستعصى على الفهم وتأتى الدخول في الاطوار ، وتقف متحدية في مواجهة كل محاولات التفسير . أما التحكم والسيطرة اللذان يرتكزان على الفهم ويفترضان سلفاً ، فكانا في حالة هذه الظاهرة الفريدة مستحيلين : إذ أخفقت كل المحاولات التى

كذلك فإننا نعلم جميعاً تلك التشبيهات التي دأب علماء الاجتماع الأوائل على أن يقرّبوا بواسطتها بين علم الاجتماع وبين العلوم الطبيعية ، حتى لقد تصور الكثيرون منهم أن المنهج الأمثل في العلم الجديد هو المنهج المتبع بنجاح في العلم الطبيعي . كما أدى كشف نظرية التطور إلى إعطاء قوة دافعة جديدة لهذا الاتجاه ، بحيث أصبح علم الاجتماع في نظر المتحمسين لآراء داروين مجالاً جديداً تسرى عليه نفس القوانين البيولوجية التي اكتشفها علماء التطور وفلاسفته . ولم يبدأ العلم الجديد في سلوك طريقه المستقل ، واثبات وجوده كعلم قائم بذاته ، إلا منذ اللحظة التي أخذ فيها العلماء يدركون الخصائص المميزة للظاهرة الاجتماعية ، ويعالجونها بوصفها موضوعاً متميزاً عن غيره من موضوعات العلوم الأخرى .

ومن الواضح أن شيئاً من هذا القبيل يحدث الآن بالنسبة إلى تلك الظواهر التي تنتمي إلى مجال الشباب . فهناك علوم كثيرة يحاول كل منها أن يكون وصفاً على طواهر الشباب ، ويدعى لنفسه القدرة على اجتذابها إلى مجاله الخاص . ولكننا نستطيع أن نتبين منذ الآن مظاهر اخفاق هذه المحاولات ، وحسبنا دليلاً على ذلك أن المشكلة ما زالت قائمة دون حل ، بل دون فهم كاف .

إن علم النفس ، مثلاً ، قد كرس فروعاً كاملة منه لدراسة مراحل معينة من عمر الإنسان دراسة متعمقة متخصصة . فهناك مثلاً علم نفس الطفل ، وهو فرع أصبح له كيانه المستقل على يد «بياجي» رائد المدرسة السويسرية . وعلى الرغم من أن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن هذا الفرع قد استطاع تقديم صورة كاملة للحياة النفسية للطفل ، فإن أحداً لا يشك في أن هذا هو الطريق الصحيح ، وفي أن كل محاولة لفهم سلوك الطفل ينبغي أن تندرج ضمن نطاق هذا العلم الجديد . كذلك قام علم النفس بأبحاث رائدة لاستكشاف أبعاد مرحلة المراهقة وخصائصها المميزة ، واهتم - في الجانب السلبي - بالأحداث الجانحين وألقى أضواءً مفيدة على مشكلاتهم ، كما أجرى بحثاً على الشيخوخة حتى أصبحت هذه البحوث موضوعاً لفرع علمي قائم بذاته هو علم الشيخوخة وهكذا كان لعلم النفس دور في بحث مختلف مراحل العمر الإنساني ، فلم لا تكون مرحلة الشباب بدورها موضوعاً للبحث مستقل يدخل في إطار علم النفس ؟

النفس وعلم الاجتماع . ذلك لأن العلوم الإنسانية تنشأ عندما تتضح مجموعة من الظواهر يمكن أن تؤلف ميداناً للبحث مستقل ، ولا يمكن تقديم تفسير كاف لها في إطار المعرفة القائمة فعلاً . ولقد استخدمت في الجملة السابقة لفظ « تتضح » بدلاً من « تكتشف » ، إذ أنه كثيراً ما يحدث أن تكون الظواهر المؤدية إلى قيام علم جديد موجودة بالفعل منذ عهد بعيد ، وإن لم تكن قد ميزت بوضوح ، وبصورة واعية ، إلا في الوقت الذي تدعو فيه الحاجة إلى قيام هذا العلم . وقد تكون ظواهر الشباب بدورها من هذا النوع ، إذ أن الشباب - بصفات التمرد والثورية المميزة له - ليس وليد سنة أو سنتين . ولكن الأمر المؤكد هو أن الفترة الأخيرة هي التي شهدت تطور هذه الظواهر وتجدد معاملها على نحو يكفي للحكم عليها بأنها خارجة عن إطار العلوم الإنسانية التقليدية ، وبأنها تؤذن بقيام علم جديد له كيانه المميز .

ولقد سبقت ظهور كل علم من العلوم الإنسانية الأخرى مرحلة كانت تبذل فيها محاولات لتفسير الظواهر المؤدية إلى قيام العلم الجديد بواسطة العلوم القائمة بالفعل . فعلم النفس ، مثلاً ، كان معروفاً منذ قرون عديدة قبل استقلاله بالفعل ، ولكنه كان عندئذ جزءاً من الفلسفة ، وكان الاعتقاد السائد هو أن المنهج التأمل الفكري المستخدم في الفلسفة قادر على تقديم تفسير كاف لكل الظواهر النفسية المعروفة بل أن محاولات ضم الظاهرة النفسية إلى محاولات أخرى ظلت تبذل حتى بعد ظهور العلم الجديد ، إذ أن قدراً كبيراً من جهود علماء النفس الأوائل كان منصرفاً إلى تفسير الظواهر النفسية من خلال علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) أو علم الأحياء (البيولوجيا) ، وكان لا بد من مضى بعض الوقت حتى يعترف العلماء باستقلال الظاهرة النفسية وبطابعها الفريد الذي لا يرد إلى غيره .

من المسلم به أن هناك خصائص نفسية معينة لمرحلة الشباب تضيء على حركات الشباب طابع الاندفاع والعنف المقترون بالبراءة والمثالية ، وتجعلها تجمع على نحو غريب وفريد بين حب السلام وحب التدمير . وفي استطاعة علم النفس أن يلقى ضوءاً مفيداً على ظواهر الشباب في عالمنا المعاصر ، باتباع مناهجه الخاصة في دراسة هذه الخصائص وتحليلها . ولكنني أعتقد أن كل ماسوف يتمكن علم النفس من الوصول إليه في هذه الحالة هو وصف وتعليل الاتجاهات التي ستتخذها حركات الشباب بعد أن تكون قد ظهرت بالفعل . أما أسباب ظهورها فهي ، في رأيي ، خارجة إلى حد بعيد عن نطاق قدرة علم النفس . فهذه الحركات أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية لا يستطيع علم النفس أن يستوعبها . وليس معنى ذلك أن يقف علم النفس مكتوف الأيدي ، إذ أن هذه الحركات التي تظهر بين الشباب تفتح له ، دون شك ، آفاقاً جديدة للبحث . فهي ، على سبيل المثال تتيح لعلم النفس فرصة لاستكشاف السمات المميزة لمرحلة الشباب عنه من مرحلتى المراهقة والنضوج بزيادة من العمق وإذا كانت معظم الأبحاث المتعلقة بالشباب قد ظلت حتى الآن محصورة في نطاق مرحلتى المراهقة والنضوج ، اللتين تتصاقبان مباشرة دون واسطة ، فقد آن الأوان لاستطلاع آفاق تلك المرحلة التي أثبتت ، في الآونة الأخيرة ، أنها تتميز عن المراهقة وعن النضوج معا . ومع ذلك فإن ظاهرة الشباب في مجموعها ، وبأبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، أوسع نطاقاً بكثير من أن تندرج كلها في نطاق أبحاث علم النفس .

ومن جهة أخرى فإن الكثيرين قد نظروا إلى ظواهر الشباب على أنها منتمة إلى مجال علم الاجتماع . ومن المؤكد لتلك الظواهر علاقة وثيقة بموضوعات مثل التغير أو الثبات الاجتماعي ، ومكانة السلطة في المجتمع ، واحترام النظم الاجتماعية ، وغيرها من موضوعات الضبط الاجتماعي ، فضلاً عن ارتباطها بمشكلات القيم الاجتماعية ومدى الاعتراف بها أو إنكارها . ومع ذلك فإن علم الاجتماع لا يناقش تفاصيل الحياة السياسية ، على حين أن لهذه التفاصيل دورها الهائل في كل حركات الشباب . وحتى لو التزمنا المجال المعروف لعلم الاجتماع فسوف نجد هذا العلم عاجزاً عن تفسير كثير من مظاهر سلوك الشباب في عصرنا الراهن . ولاخرب لذلك مثلاً

واحداً : فمن المؤلف أن نجد الشباب طاقة متحمسة تنقاد لتوجيه السلطة في المجتمع دون مناقشة ، على حين أن الناشئين هم الذين اعتادوا أن يناقشوا أوامر هذه السلطة ويتحددها إذا لزم الأمر . وهذا أمر مألوف في أزمان الحروب بوجه خاص : حيث تسير جموع الشباب إلى ميدان القتال لا تقودها إلا طاعتها وحماستها المتدفقة ، دون أن تتساءل عن سبب القتال أو جدواه ، على حين يتمرد بعض الناشئين على هذه المجازر البشرية ، ويشككون في القيم التي يستند إليها دعاة الحرب (برتراند رسل في الحرب الأولى - سارتر في حرب الجزائر - مسيوك في حرب فيتنام) . على أن العالم قد شهد منذ القرن التاسع عشر تياراً آخر ، ارتبط فيه سن الشباب بفكرة التقدمية والثورة على الأوضاع ، وكان لهذا التيار دور كبير في تحديد مجرى الأحداث في ذلك القرن ولا سيما في البلاد التي كانت تغلي بالثورة وهكذا رأينا منذ قرن أو يزيد تلك الفئة المتميزة بغربة المجلس والمعاداة ونمط الحياة ، تحيا من جهة حياة « بوهيمية » تبدو في الظاهر عابثة مفتقرة إلى المسؤولية ، ولكنها في حقيقة الأمر تحمل على اكتفائها من مسؤولية التفكير في المستقبل أكثر مما تحمله الفئات الأخرى كلها مجتمعة . ويمكن القول إن هذا التيار بلغ ذروته في عصرنا هذا : إذ أن مجتمع الكبار هو الذي يأخذ كثيراً من الأمور قضايا مسلماً بها ، ويساير النظم والمؤسسات الاجتماعية السائدة دون أن يتساءل عن جدواها . أو يشكك في قيمتها ، على حين أن حماسة الشباب وطاقته المتدفقة أصبحت موجهة إلى التشكيك في النظم القائمة ، وأصبح من الصعب أن تتقبلها السلطة الاجتماعية لتكون وقوداً لحرب لا تروى عيوبها ، أو أداة لتنفيذ سياسات لا تقتنع بها . وعلى أية حال فإن التضاد بين طريقة تفكير الشباب وطريقة تفكير الكبار

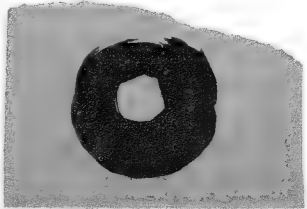
الدراسة ستؤدي عندئذ الى هدم المفاهيم الشائعة لهذا العلم السياسي، والى مراجعة شاملة للخدمات التي يركز عليها .

ولنتحدث أخيراً عن الجانب التربوي الذي ظهر واضحا في كثير من حركات الشباب في العالم ، ولا سيما في فرنسا . فقد بدأت الحركة هناك مستهدفة اصلاح نظم التعليم الجامعي ، ثم نظم اتعليم كلها . ولا جسدال في أن الربط بين حركات الشباب وبين علم التربية يحقق فائدة متبادلة للطرفين معا : ذلك لأن حركات الشباب قد اتخذت في الحالات التي أشرنا اليها طابع الدعوة الى مراجعة النظم التعليمية مراجعة شاملة . ولمسا كان من المعترف به أنه ليس في العلم مقدسات ، ولا أصنام معبودة ، فمن المؤكد أن المهتمين بشئون التعليم والتربية يكتسبون الكثير من تلك الافكار الثورية التي تدعو الى اشتراك الطلبة في ادارة الجامعات وفي اختيار البرامج ووضعها . ولست اعني بذلك أن هذه الافكار قابلة للتطبيق العملي في كل الاحيان ، بل اعني انها تمثل تيارا جديدا من الفكر الناضج بمرارة الحياة ، يذيب جهود الافكار التقليدية في التعليم والتربية ، ويكشف بجلال - لأول مرة - عما يشعر به أولئك الذين توجه اليهم تعليمنا ، نحو ما توجهه اليهم من تصاليم ، وما تنميه في هذا التوجيه من النظم . ومن جهة أخرى فان الربط بين حركات الشباب وبين عملية التربية يفيد حركات الشباب نفسها : إذ أن هذه الحركات دليل على وجود أخطاء أساسية في طرق التربية الشائعة ، سواء منها التربية في الأسرة أم في المدرسة أم في المجتمع الواسع . وفي استطاعة المستغلين للتربية لو تنبهوا الى هذه الأخطاء أن يساعدوا ، على الأقل، على عبور الهوة الواسعة التي أصبحت تفصل جيل الكبار عن جيل الشباب .

ومع ذلك فان ماقبله لا يعني على الإطلاق أن من الممكن حصر المشكلة كلها في نطاق التربية ، وذلك لاسباب متعددة ، أهمها صعوبة التوفيق بين فكرة التربية وفكرة الثورة . ذلك لأن التربية في أساسها هي حفظ واستمرار لقيم المجتمع ، وهي محاولة للمحافظة على تراث المجتمع ونقله الى الأجيال الجديدة . فمن طريق التربية تستمر الاجيال في توارث القيم الاجتماعية ، ويتحقق امتداد هذه القيم عبر التاريخ . ولست اعني بذلك أن التربية عملية تبتسم بالجمود والتجهر ، إذ أن مضمونها - كما هو معروف -

عامل حاسم في تحديد الطابع الذي تتخذه حركات الشباب ، ومثل هذا التضاد يعرج بدوره عن نطاق أبحاث علم الاجتماع .

ومن المؤكد أن للعامل السياسي دورا رئيسيا في أحداث الشباب على مستوى العالم أجمع . ومن ثم فقد يتبادر الى الذهن أن الدراسة المتخصصة للشباب ينبغي أن تكون فرعاً من فروع العلوم السياسية ، يتناول العوامل المؤدية الى نمرد الشباب على الأوضاع السياسية القائمة في العالم ، ويكون جزءاً من عملية التحليل السياسي التي تستهدف - آخر الأمر - تقدم المجتمع البشرى . على أن الظاهرة الملفتة للنظر هنا هي أن كثيراً من حركات الشباب قد تجاوزت نطاق الأساليب الشائعة - حتى التقدمية منها - في تحليل اسباب الثورات في المجتمع المعاصر . فقد بدا أحيانا أن هذه الحركات تتجاوز نطاق الانقسام الأيديولوجي الى معسكرين ، وأن الشباب ، مثلاً يريدون من المجتمع الراسمالي أموراً معينة ، فانهم يريدون من المجتمع الاشتراكي بدوره أموراً أخرى . وأحسن الكثيرون بأنه لا يكفي أن تفسر هذه الظواهر الجديدة الفريدة في ضوء المفاهيم التقليدية المتعلقة بالصراع الطبقي ، أو كفاح الطبقات المحرومة ضد الطبقات المالكة ، أو السخط الاجتماعي والاقتصادي على النظم الاستغلالية وعلى الرغم من اختلاف الآراء في تحديد طبيعة هذا البعد الجديد الذي أضافته حركات الشباب الى فهمنا للمجتمع المعاصر ، فان هناك شبه اتفاق على أن هذا البعد الجديد موجود بالفعل ، وعلى أنه يحتم علينا ألا نقصر على المفاهيم التقليدية للثورة الاجتماعية في تفسيرنا لحركات الشباب . ومن هنا فانه ، حتى لو أمكن أن تسدرج دراسة الشباب تحت باب العلم السياسي بمعناه الواسع (وهو ما يبدو أمراً يصعب تصديقه ، نظراً الى وجود عوامل نفسية لا يمكن إنكارها في حركات الشباب) ، فان هذه



جمع بين عناصر تنفخى الى مجالات مختلفة لما استطاع أن يفسر من الظاهرة المعقدة التي يتناولها بالبحث شيئا . انه لا بد أن يكون منها مركبا واحدا ، يضعها في إطار جديد . هذا الإطار الجديد ربما كان أهم ما يجب أن يتميز به مثل هذا العلم : **اذ أن الفهم الصحيح لمواقف الشباب لا يقتضي أقل من مراجعة شاملة للخصارة التي نعيش فيها ، وللمسلمات التي نقبلها دون مناقشة .**

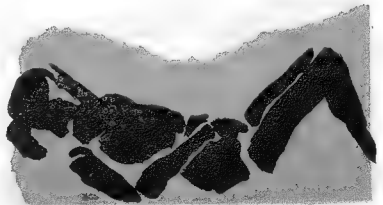
خذ مثلا ظاهرة واحدة مثل الحرب . ن الإنسان المعاصر لم يناقشها بعد ، وبالرغم من كل ما أحرزه في الميدان العقلي من تقدم ، فانه مازال يأخذ الحرب - في ذاتها - كأحدى المسلمات . ولكن أغلب الظن أن انسان المستقبل سينظر الى تلك الأجيال التي شهدت «عصر الحروب» على أنها أجيال بدائية عاشت حياة كلها جاهلية . فالحرب ، ببساطة ، ظاهرة غيبية ، واستمرارها حتى اليوم في المجتمع البشري يدل على أن النوع الانساني مازال يتسم بالغباء ، والامتنياز في الحرب لا يدل على شيء ، وليس اثباتا لأي تفوق . ومع ذلك فمازال التفوق في الحروب يعد الى حد بعيد ، مقياسا للنهضة والامتنياز ، ومازالت نتيجة هذا الاختبار الوحشي الباطل ، اختبار الحرب ، تتحكم في تحديد مقدار ما يناله الانسان من فرص الحياة وامكاناتها في العالم الذي نعيش فيه . فاذا ما أتى الشباب ، بهيئتهم الرثة ولحاهم الطويلة وعيونهم الزائفة ، ووصفوا عالمنا هذا بالجنون ، ألن يكون من حقهم اصدار هذا الحكم ، أم أن غرورنا وجسود تفكيرنا ، وتمسكنا بالشكليات والمظهريات يجب أن يدفعنا الى أن نلصق بهم هم أنفسهم تهمة الجنون ؟

وما الحرب ، على أية حال ، الا مثل واحد - هو قطعا مثل درامي صارخ - لتلك المسلمات التي يأخذها عالمنا المعاصر على علاتها ، ووراء الحرب ألوف الافكار والقيم الاخرى ، كالوطنية والمجد والشرف والفضيلة والعفة (بمعانيها التقليدية) ، يستطيع الانسان أن يعيد النظر فيها على نحو جدير لو أنه توقف قليلا ليعمل الفكر فيها دون فروض مسبقة . ومن المؤكد أن علم الشباب لن يكتمل الا اذا جعل من أسسه الأولى مناقشة هذه «البدعيات» ، لا أقول من أجل هدفها ، فكثير منها لا يستحق أن يهتم بها تقيرت نظرتنا الي

في تغير مستمر ، وذلك تبعا لتغير مضمون العلم من عصر الى عصر . وفضلا عن ذلك فان هناك مجمعات ثورية قادرة على أن تثبت في نفوس أجيالها الجديدة - عن طريق التربية - تعاليم ثوراتها المتحررة . ومع ذلك فان التربية ، حتى في هذه الحالة الأخيرة ، تظل تتسم بقدر من روح المحافظة ، أعني المحافظة على تعاليم الثورة ذاتها ، وتحويل هذه التعاليم الى نوع من التراث الذي اكتسب ، عن طريق التربية ، قدرا من الثبات والافتقار الى المرونة . ومن هنا فاني لا اعتقد ان فكرة التربية ذاتها تنمى معهود التمدد الشامل التي تبسدت في حركات الشباب الأخيرة . ففي هذه الحركات من النزوع الى التحرر من القيم المتواضع عليها في المجتمع ما لا تحتمله ، فكرة التربية من حيث المبدأ .

ولسنا نود أن نستطرد في هذه المقارنة بين دراسة مشكلات الشباب في عالمنا المعاصر وبين العلوم التي يمكن أن تضطلع بمثل هذه الدراسة ، ولكن من الواضح ، في ضوء مناقشتنا السابقة ، أن أية دراسة حقيقية للشباب لا يمكن أن تدخل في إطار واحد من العلوم الانسانية الحالية . ومعنى ذلك ، بلغة العلم ، أن الظواهر التي تمثلها حركات الشباب هي ، في تعقدها وتنشاتها ، ظواهر جديدة مغايرة لتلك التي تبحثها العلوم الانسانية القائمة . وهذا هو المبرر الاول لظهور دراسة جديدة ، أو علم جديد ، يختص بالبحث فيما تنفرد به هذه الظواهر من صفات مميزة .

مثل هذا العلم ينبغي أن يضم بالضرورة عناصر من العلوم السابقة كلها ، ولكنه لو كان مجرد





ذلك لان مجرد المعرفة النظرية لن يتيح الاحاطة بكل جوانب مشكلات الشباب ، ولعل قدرا كبيرا من الارتياح الذي يبديه الشباب نحو الكبار راجع الى اعتقاد الاولين بأن الكبار انما يريدون أن يجعلوا منهم موضوعا للتفكير والتحليل فحسب، دون أن يحاولوا إضافة طابع عملي على أفكارهم ، ودون أن يبذلوا أى جهود من أجل جعل هذه

الامور ، ولكن من أجل وضعها في اطارها الصحيح ، وتغيير المعاني الباطلة التي ارتبطت بها في أذهاننا دهورا طويلة .
وفي اعتقادي أن هذا العلم ، اذا قام على أسس صحيحة ، سوف يتمكن بحق من عبور الهوة بين البحث النظري والسلوك العملي ، أو بين المعرفة البحتة والتطبيق الاجتماعي والسياسي .

الافكار قابلة للتنفيذ • ويبدو أن جيل الشباب المتورد يشك في هدف المعرفة النظرية الحاصلة ذاته ، ولا يقبل أن يجعل من نفسه قطعة في متحف يقطع إليها ويعلق عليها الرائع والغادي، بل يود أن يفهم الناس وجهة نظره ، فإذا ما اقتنعوا بها كان عليهم أن يعملوا كل ما في طاقتهم من أجل تحقيقها •

ولا جدال في أن الظروف التي أحاطت بقيام حركات الشباب تحت إعطاء علم الشباب هذا طابعا عمليا ، لا يعترق عما فيه من جوانب نظرية • فمثل هذا العلم ، لو قام • فلن تكون دواعي قيامه مجرد مشكلات نظرية ، أو ظواهر شاهدها علماء معابدون واستندعت إقامة ميدان جديد من ميادين المعرفة ، بل ان دواعي قيامه صرخات واحتجاجات ومظاهرات يقوم بها جيل لم يستطع السكبار أن يفهموه بعد ، وحتى لو حاولوا فهمه من أجل السيطرة عليه و«احتوائه» فلن يؤدي ذلك الا الى زيادة المشكلة تقاعسا •

وهذا نجد أن هذا العلم الجديد لابد له أن يتمرد على المثل الاعلى للعلم التقليدي ، وهو فهم الظواهر بوظئة للسيطرة عليها والتحكم فيها • فإذا كانت الجمود التي نبذلها من أجل تحقيق فهم علمي للشباب تستهدف ارجاع هذه الفئة الناشئ الى حظيرة النظام والمقرولية الاجتماعية ، ففي وسعنا أن نتنبأ منذ الآن بأن هذا العلم لن يحقق من أغراضه شيئا • **وانما الواجب أن يسكون علم الشباب هذا علما ودعوة في أن معا ،** أعني أن يكون معرفة وفهما لاسباب احتجاج الشباب ودوافع تمرده ، ويكون في الوقت ذاته دعوة الى الكفاح من أجل صنع عالم أفضل ، قد لا يكون هو العالم الذي يدعو اليه الشباب بكل تقاصيله، ولكنه على الأقل عالم يخفى منه الميت والجئون الذي يدفع زهرة كل مجتمع أن الى تعيش في حالة احتجاج وتمرد دائم •

ولو استطاع هذا العلم أن يفي بهذين الفرضين : غرض الفهم النظري والدعوة العملية، فربما كان فيه انقاذ للعلوم الانسانية ذاتها من أزمته الراهنة : ذلك لأن العلوم الانسانية لا تنفك عن الشكوى من طغيان التكنولوجيا في عصرنا الراهن ، وهي تكاد تعلن عن عجزها ازاء هذا المارد الجبار الذي لم يعد في استطاعة أحد أن يوقفه عند حد ، والذي أصبح له منطقة الخاص ومطالبه الخاصة ، حتى وصل به الأمر الى الخروج عن سيطرة صانعيه • ولعل قدرا كبيرا من احتجاج الشباب يتصب على تسلط منطق

التكنولوجيا الخاص - أعني منطق التجديد لأجل التجديد ، دون نظر الى حاجات الانسان ، وتسخير كل عبقرية العقل البشري من أجل التفوق في منافسات لن تفيد منها الانسانية شيئا - على عقل الانسان المعاصر ، وعلى عقول الكبار المسيطرين على مقدرات الدول بوجه خاص • وهكذا يكون من أركان الرسالة التي يأخذ علم الشباب على عاتقه تحقيقها أن يعمل على رد اعتبار الانسان في عصر سيطرة التكنولوجيا ، لا من أجل إيقاف التقدم ، بل من أجل ضمان خدمة التقدم لأهداف الانسان • فإذا استطاع علم الشباب أن يحقق هذا الهدف ، لاصبح بالفعل عاملا أساسيا من عوامل استرداد كرامة الانسان في عالم يوشك أن يكون الانسان فيه منسيا •

انني ، على أية حال لا أود أن أسترسل في محاولة تحديد معالم هذا العلم الذي لم يظهر بعد • فكل ما أردت أن أقدمه لا يعدو أن يكون تنبؤا يظهر علم جديد • أما أبعاد هذا العلم وحدوده فلن يقدر على تحديدها الا رواده الذين لم يظهروا بعد • ولكن هؤلاء الرواد ، على أية حال ، لن يكونوا من بين أولئك الذين لا يفقون اليوم عن كتابة المقالات والمجلدات التي تقضي كلها الى نتيجة واحدة : هي أننا لا نفهم جيل الشباب ، ولا ندرى كيف نرضى هذا الجيل ، ولا نعلم لماذا يفضب ، وعلى أي شيء يتمرد • هؤلاء (اللاادريون) لن يستطيع واحد منهم أن يكون من رواد هذا العلم ، بل سيكون هؤلاء الرواد ممن يخترمون مشاعر الشباب - بوصفه أعلى مراحل النقاء والثالية في حياة الانسان - ومن يخترمون العلم في الوقت ذاته • ولكن الاهم من هذا وذلك أنهم سيكونون بلورهم من ينشدون تغير العالم الى ما هو افضل •

ولعل التنبؤ الذي أقوم به لن يكتمل الا اذا اوضحت أننا ، حين نؤكد الحاجة الى هذا العلم ، فلن يكون تأكيدنا هذا راجعا الى أن هناك ظاهرة مستعصية على الفهم فحسب ، أو الى أن عقلنا المرتب المنظم يأبى أن يهزم في هذا الميدان ، كما أبى من قبل أن يهزم في غيره ، بل انني لمي نقّة من أننا لو استطعنا أن ننظر الى صميم عقول الشباب وقلوبهم ، فسوف نؤدّد عندئذ فيها لأنفسنا ، ولعالمنا ، وسوف نعمل جادين - لأول مرة - على أن تكون افرادا في انسانية لا تخاف المستقبل •

فؤاد زكريا

هجرة لعقول

خطيرهد الدول النامية

أسعد عليم

● ان وجود مراكز الجذب وفي مواجهة
مراكز الطرد هو الاساس الذي قامت عليه حركة
الهجرة ذات الاتجاه الواحد : من الدول النامية
الى الدول المتقدمة ، ومن دول العالم القديم
الى دول العالم الجديد .

الذين ترسلهم الولايات المتحدة يجوبون أنحاء أوروبا بحثا عن خبراء وأخصائيين يتعاونون معهم وكتب، مقالا عنيقا في مجلة « العلم والحياة » جعل عنوانه « العلماء الفرنسيون ليسوا معروضين للبيع .. حتى الآن ! »

وتتم عن هذه الاوضاع ان دارت كثير من المناقشات حول « هجرة العقول » في الصحف ، وفي الدوائر البرلمانية ، وفي المحافل الدولية ، وقامت بدراساتها كثير من هيئات الأمم المتحدة المتخصصة ، مثل اليونسكو ، والمجلس الاقتصادي والاجتماعي ، واللجان الاقتصادية الاقليمية ، وغيرها .

ورغم ما اولته الهيئات الدولية للمشكلة من اهتمام فان حجم هجرة العلماء والفنيين لم تتحدد بدقة حتى الآن ، والاحصاءات المتوفرة لا تؤلف

نتج عن الثورة الصناعية والتكنولوجية زيادة في الطلب على العلماء والفنيين في العالم كله ، مما ترتب عليه احداث تغيير ملحوظ في اتجاهات الهجرة البشرية . ولم تكن هذه الظاهرة لتثير اهتماما خاصا لو انها اقتصرته على الزيادة الرقمية في اعداد المهاجرين او على زيادة نسبة الفنيين بين مجموع المهاجرين . ولكن الذي يثير الاهتمام حقا أن الاتجاه الاساسي للهجرة في عالم اليوم هو هجرة الفنيين والخبراء من الدول الأقل تقدما الى الدول الأكثر تقدما . وقد أصبحت هذه الهجرة ظاهرة عالمية يسميها الباحثون « هجرة العقول » بل ويسمونها البعض أحيانا « استنزاف العقول »

وكانت هذه القضية - لحسن الحظ - منارة لسلسلة من المناقشات في الفترة الاخيرة داخل الجمهورية العربية وقيل انها طرحت على مجلس

الوزراء . غير انها ليست بحال مشكلة عربية خاصة بل ولا مشكلة من مشكلات الدول المتطلعة الى اللحاق بركب التقدم وحدها فقد اثارت هذه القضية نفسها نقطا كثيرا بين الدول الواقعة على شاطئ المحيط الاطلنطي ، اذ انتهت دول العالم القديم ذات يوم لتجد أن نصيبها من « العقول الراقية » في تناقص مستمر ، ولتجد أن ثمة عملية توزيع ظالمة تجري ضدها ، لا في الموارد المادية فحسب ، بل وفي الموارد الذهنية أيضا ، ووجدت دول أوروبا أنها في هذا المجال هي التي خسرت الحسارة الأكبر ، رغم أنها اتخذت ازاء الدول النامية نفس الموقف الذي اتخذته الولايات المتحدة منها .. وبنفس الكيل الذي كالت به كيل لها !

استيراد العقول

من ١٩٥٧ الى ١٩٦٧ - عشر سنوات - زادت خلالها هجرة العقول من أوروبا الى الولايات المتحدة ستة أضعاف . وكان طبيعيا أن تشعر العواصم الأوروبية بالانزعاج ، ووقف وزير الصحة البريطاني ، وكان يوما كنيث روينسون ، يقول بمرارة ان بريطانيا لا تستطيع أن تمضي في تعليم الأطباء وتدريبهم لجرد تدعيم جهاز الخدمة الطبية في الولايات المتحدة . كما وقف وزير البحث العلمي الفرنسي ، موريس شومان ، يندد بالسماحة

صورة كاملة . ومع ذلك فهناك بعض الحقائق المؤكدة : اولاهما ان الولايات المتحدة هي أكثر الدول « استيرادا » لهذه العقول . ففي الفترة بين عامي ١٩٤٩ و ١٩٦٤ استقر في الولايات المتحدة من ٨٥٠٠٠٠ من العلماء والإطباء والمهندسين الأجانب ، وبين هذا العدد نسبة كبيرة من القادمين من الدول النامية . ويكفي أن نذكر أن من بين ٤٦ عالما أمريكيا حصلوا على جائزة نوبل في الطبليات أو الكيمياء خلال الاعوام الستين الأخيرة ، هناك ستة حصلوا على الجائزة قبل حصولهم على الجنسية الأمريكية و ١٣ ولدوا في الخارج وتلقوا تعليمهم في بلاد غير الولايات المتحدة . بل أن بين أعضاء أكاديمية العلوم الأمريكية (وهي تضم ٦٥١ عضوا) نجد ١٥٢ عضوا من المولودين في الخارج و ١١٧ عضوا آخر ممن تلقوا تعليمهم في الخارج .

واذا راجعنا احصاءات هجرة الفنيين الى الولايات المتحدة في الفترة بين ١٩٦٢ و ١٩٦٦ نجد - لدعشنا - ان نحو ٤٠٪ من هؤلاء الفنيين قد خرجوا من الدول النامية . وقد قامت هيئة اليونسكو بدراسة بين « الفنيين » الهنود العاملين في الخارج فتيين لها أن ٣٠٪ منهم من العلماء و ٥٤٪ منهم من المهندسين ، كما تبين أن نسبة هؤلاء وهؤلاء بين العاملين المصريين في الخارج

تصل إلى ٥٨٣٪ ، ونسبتهم بين أبناء الأرجنتين
تصل إلى ٤٧٪ ، وذلك أمر شديد الخطر .

وتؤكد احصاءات اليونسكو أيضا أن عدد
المهندسين من أبناء إيران وكوريا الجنوبية
وفرموزا ممن يعملون في الولايات المتحدة
أكبر من عدد من يعملون منهم داخل بلادهم نفسها
وهناك نسبة من الأطباء المتخرجين حديثا في الفلبين
وإيران وتركيا وكوريا الجنوبية وبعض دول البحر
الكاربي تتراوح بين ٣٠٪ و ٥٠٪ تهاجر إلى
الولايات المتحدة سنويا .

**وفي نيويورك وحدها نجد أطباء إيرانيين من
خريجي الجامعات الأمريكية أكثر مما نجد في
إيران بأسرها .**

وهناك احصاءات أخرى تبين أن بلاد أمريكا
اللاتينية تفقد كل سنة ٨٪ من خريجي جامعاتها
عن طريق الهجرة التي يتجه معظمها نحو الولايات
المتحدة .

ثم تأتي بريطانيا في المقام الثاني بعد الولايات
المتحدة في « استيراد » الفنيين من دول العالم
الثالث . وبينما ترسل بريطانيا إلى الخارج
سنويا نحو ٣٠٠٠ أخصائي فإنها تستورد من
الخارج نحو ٥٠٠٠ من الفنيين الأجانب ، أكثرهم
من المشتغلين بالمهن الطبية ، والنسبة الغالبة
بينهم من أبناء الدول النامية التابعة للكمونولث
البريطاني .

أما فرنسا فإن موقعها يختلف بعض الاختلاف
بل أن الميزان بينها وبين الدول النامية يميل
بوجه عام لصالح هذه الدول الأخيرة . ولعل
مرجع ذلك إلى العدد الكبير من المدرسين الفرنسيين
الذين ينتقلون للتدريس في دول أفريقيا الناطقة
باللغة الفرنسية . غير أننا سنجد أيضا
أن بعض دول العالم الثالث ، مثل توجو وداوموي
ترسل إلى فرنسا خبراء ومهنيين أكثر مما تتلقى
منها .

ونجد الميزان يميل مرة أخرى ضد مصلحة
الدول النامية في علاقتها بكل من ألمانيا الغربية
والنمسا ، وكندا ، وعدد آخر من الدول الغربية
الصغرى .

أخطار هجرة العقول

وإذا كان لا بد لنا من الحذر في استخلاص
النتائج العامة ، إلا أن البيانات المتوفرة تتيح
لنا أن نقول - دون شطط - أن أخطار « هجرة
العقول » تزايد بصورة مطردة .

فاحصاءات اليونسكو تبين أنه خلال ١٥ عاما

(من ١٩٥٠ إلى ١٩٦٥) زادت هجرة الفنيين من
الأرجنتين خمسة أضعاف ، وخلال خمس سنوات
(من ١٩٦٠ إلى ١٩٦٥) زادت هجرتهم من
الجمهورية العربية المتحدة أكثر من ثلاثة أضعاف .
وخلال ثماني سنوات (من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٦) زادت
هجرتهم من الهند أكثر من أربعة أضعاف .

وفي أول يوليو سنة ١٩٦٨ كان هناك ٥٠
الف أخصائي وفني معظمهم من أبناء الدول
النامية ينتظرون تأشيرة الدخول إلى الولايات
المتحدة . وقد زادت الحكومة الأمريكية النسبة
المحددة لدخول هؤلاء المهاجرين في السنوات
الآخيرة إلى نحو ١٦ ألفا أو ١٧ ألفا سنويا .

وان نظرة على الأرقام التي تصدرها وزارة
العمل الأمريكية ، تبين أن الوظائف الجديدة
في التخصصات العليا ، في الفترة بين ١٩٦٥ و
١٩٧٥ ، سوف تبلغ ٣٤ ملايين وظيفة ، من
بينها ٣٨٠ ألفا لا بد من شغلها من مناطق خارج
حدود القارة الأمريكية .

وكذلك تتوقع بريطانيا أن تواجه عجزا
محسوسا في الفنيين . وقد كلفت الحكومة
البريطانية لجنة برئاسة لورد روبنز بدراسة
الموضوع ، وانتهت اللجنة إلى أن بريطانيا تواجه
عجزا في الفنيين منذ سنة ١٩٦٠ يبلغ ٢٠ ألفا
سنويا ، وأنها إذا استبعت خريجي جامعاتها
ستكون في أوائل سنة ١٩٧٠ عى حاجة إلى نحو
١٠٠ ألف من الخبراء والأخصائيين الأجانب .
وحتى إذا كانت هذه التقديرات مبالغا فيها ،
فإنها تعطي على كل حال صورة عن مدى الاحتياج
المزاد للمهنيين في الدول الرئيسية المستوردة
للعقول .

محاولات للتفسير

وإذا كانت الإحصاءات حول هجرة الفنيين غير
متوفرة ، فإن محاولات تفسير هذه الظاهرة
متوفرة تماما . فهناك من يقولون بأن تعبير هجرة
العقول « إنما هو تعبير جديد عن ظاهرة قديمة -
كانت تسمى هجرة المواهب إلى المراكز المتقدمة »
وهناك من يحاولون تبرير هذه الظاهرة بالحديث
عن أن العلم ليس له وطن ، وأن الفنيين يميلون
إلى الانتقال إلى المناطق التي يستطيعون فيها
أن يقدموا أكبر إنتاجية ممكنة ، وأن السعر
الذي يدفع لهم يعد مؤشرا على مقدار إنتاجيتهم .
ويزعم أصحاب هذه النظرية أنه إذا تركت للفنيين
حرية الانتقال بغير عوائق ، فإن توزيعهم سيتقارب
على سطح الأرض سوف يؤدي إلى رفع الانتاج
العالمي إلى أقصى حد ممكن .

متفقو الدول النامية في الانتقال الى الدول المتقدمة حتى يصبح الأجر الذي يدفع مقابل خدماتهم مساويا للأجر الذي يدفع لقاء هذه الخدمات في كل أنحاء العالم . لكن الواقع لم يشهد حدوث شيء من ذلك ، مما يبين ان النظرية مصطنعة وغير مطابقة للحقائق الثابتة .

ولا ندوى كيف يدافع البعض عن النظرية القائلة بأن « هجرة العقول » إنما هي ظاهرة طبيعية تتلاءم مع المطالب الاقتصادية للعالم المعاصر ، إذ كيف يقال أنه من « الطبيعي » أن تقف الدول النامية ذات الدخل القومي المنخفض والموارد المحدودة والتي لا تملك من الاختصاصين غير عدد محدود والتي تبذل تضحيات غالية من أجل تخريج الفنيين ... كيف تقف هذه الدول عاجزة وهي ترى دولة أخرى تختطفهم ، وهي دولة ذات دخل قومي مرتفع ، وذات موارد إنتاجية أكبر ، ولديها رؤوس أموال وأخصائين أوفر بكثير ؟ إن هذه العملية « الطبيعية » لن تؤدي إلا الى زيادة الإغنياء غنى ، والفقر فقرًا .

ومن هنا كانت النظريات التي تحاول أن ترتدى مسوح العلم والتقدم وتهاجم « النزعات القومية الصيقة » أو « الإجراءات الانعزالية » الداعية الى المحافظة على المصلحة القومية المشروعة للدول النامية ، لا تبدو أن تكون محاولة لتبرير الأنانية والطمع من جانب الدول المتقدمة التي لا يمتنيتها غير تنفيذ برامجها الخاصة لتنمية اقتصاداتها وقوتها العسكرية وأبحاثها العلمية بغض النظر عن أثر ذلك كله على غيرها .

الجذب والطرده

وإذا أردنا أن نصل الى الاسباب الحقيقية فلا بد أن نحلل الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية القائمة اليوم في الدول النامية وفي الدول الرأسمالية المتقدمة على السواء . **فأسباب العلم لهذه الظاهرة هو اختلال التناصب بين الزيادة في التعليم - كما ونوعا - وبين النمو الاقتصادي ، وعدم التوافق بين تضخيم الفنيين وبين مطالب عملية الإنتاج الاجتماعية .** وقد أدى هذا الاختلال في الدول النامية - من ناحية - الى فائض نسبي من الفنيين الذين لا يجدون عملاً انتاجياً يتناسب تخصصاتهم ، بينما أدى - في الدول الرأسمالية المتقدمة من ناحية أخرى - الى نقص في الفنيين ، نشأ عن عدم وفاء التعليم بمطالب التنمية الاقتصادية كاملة .

وثمة نظريات أخرى عديدة ، قد تكون أبسط في مظهرها لكنها لا تقل خطراً في جوهرها ، تزعم ان « هجرة العقول » ظاهرة طبيعية ومتوقعة في العالم الحديث الذي يسرت فيه وسائل الاتصال والانتقال .

هل هي ظاهرة طبيعية ؟

غير ان شيئاً من التدقيق يكشف انه لا وجه للشبه بين الهجرة الحالية والهجرات السابقة وذلك البحث القديم عن « المراعي الخضراء » . ففي الأيام الخوالي لم يكن ثمة أكثر من عشرات أو مئات من العلماء أو المهندسين أو الفنانين الذين ينتقلون من بلد الى آخر ، وربما حدثت ظروف شاذة أدت الى هجرة العلماء والفنيين على نطاق واسع نسبياً تحت تأثير الاضطهاد السياسي أو الديني أو العنصري (كما حدث في ألمانيا النازية مثلاً) ولكن ما نواجهه اليوم هو حركة هجرة جماعية منظمة تتزايد من عام الى عام ، وتسير في اتجاه واحد : من الدول التي تعاني عجزاً في الفنيين الى الدول التي تتمتع بوفرة من الفنيين ! وهي ظاهرة يبدو واضحاً أنها تختلف عن سابقتها تماماً .

ومن الخطأ تفسير « هجرة العقول » بأنها نوع من التوزيع السليم لمعامل الإنتاج في أنحاء العالم تحت تأثير عوامل السعر والسوق .

ان « الاقتصاد العالمي أصبح حقيقة لا يجادل فيها أحد ، ولكن الحديث عن « المصلحة العالمية » أو « مصلحة كل بلاد العالم » لا يعدو أن يكون حديثاً فارغاً ، فما دامت هناك حدود قائمة للدول المختلفة ، وما دامت هناك قيود على استخدام الموارد الطبيعية ، بما فيها الموارد البشرية ، فلا مفر من أن تحسب هذه الموارد على أساس قومي لا على أساس عالمي ، ولا مفر من حساب المكسب والخسارة التي تنتج عن هجرة الفنيين بمقياس كل بلد على حدة ، أو في الكثير بمقياس كل مجموعة من البلاد في عزلة عن غيرها .

وكذلك من الخطأ ان نفسر هجرة الفنيين من الدول النامية بالحديث عن قوانين الأجور والأسعار ، فهذه القوانين تنطبق أيضاً على هجرة غير الفنيين ، لكننا لا نجد ان هذا النوع الآخر من الهجرة يشكل أي ظاهرة ذات خطري في حركات الهجرة العامة . وإذا صدقت النظرية القائلة بأن السبب الرئيسي في الهجرة هو الفارق في الأجور ، لكان من الضروري أن يستمر

انهم زائدون عن الفرص المتاحة للاستخدام
المنتج لطاقتهم المتخصصة .

وكثيرا ما يؤكد الباحثون عن أسباب هجرة
العقول ، ان السبب الرئيس هو الفوارق
الشاسعة بين ظروف المعيشة في الدول ذات
الدخل المرتفع والدول ذات الدخل المنخفض ،
ولا جدال في أن المنبع الرئيسي لهجرة العقول هو
ظروف الحياة غير الملائمة وظروف العمل غير
المشجعة ، وعدم توافر الفرص أمام عدد كبير
منهم للعثور على عمل يلائم تخصصهم ، وعدم
توفر وسائل البحث العلمي . ولكن مهما
بلغ من أهمية هذا العامل ، فإنه ما كان ليُستطيع
وحده أن يحدد اتجاهات وأبعاد حركة الهجرة
المالية لو لم يكن هناك ذلك الطلب التزايد
على الفتيين من جانب الدول المتقدمة ، وذلك
العجز في الإخصائين لديها ، وتلك السياسة
المرسومة لتشجيع هجرتهم من جانب الحكومات
والمؤسسات في الدول الرأسمالية المتقدمة .
ان وجود مراكز الجلب ، وفي مواجهتها مراكز
الطرد ، هو الأساس الذي قام عليه حركة
الهجرة ذات الاتجاه الواحد : من الدول النامية
الى الدول المتقدمة ، ومن دول العالم القديم الى
دول العالم الجديد .

دور الحافز المادى

ونستطيع أن ندرك دور الحافز المادى عندما
نعلم ، حسب البيانات التي قدمتها لجنة بريطانية
كلفت بدراسة مشكلة الهجرة ، أن معظم الفتيين
في الولايات المتحدة تبدأ مرتباتهم من نقطة
تبلغ ثلاثة أضعاف مرتبات زملائهم في بريطانيا
في حين أن مرتبات الخبراء في بريطانيا وفرنسا
تبلغ بدورها نحو ثلاثة أضعاف مرتباتهم في
الدول النامية . يضاف الى ذلك ظروف العمل
غير الملائمة ، والإمكانات المحدودة ، وضآلة
المبالغ المخصصة للبحث ، وقلة فرص التقدم
في البحث العلمي . . الخ بحيث تواجه مجموعة
معقدة متشاكسة من العوامل الموضوعية والذاتية
تشجع الرغبة في الهجرة الى الدول المتقدمة
وغنى كل ما نسهمه عن التمييز العنصرى في
الولايات المتحدة ، وإزدياد نظرية الاستغلال في
بريطانيا ، وعدم دفع أجور متساوية لأبناء
الشعب الملونة في بعض دول أوروبا .

وقد يكون للأسباب السياسية دورها في
تشجيع الهجرة . فالبلاد التي يسودها حكم

ولولا هذا العجز في الفتيين في الدول
الرأسمالية المتقدمة لما استمرت ظاهرة « هجرة
العقول » إليها من الدول النامية ، أو على الأقل
لما بلغت أبعادها الحالية التي أصبحت نوعا من
الاستنزاف المنظم للشباب النشيط ، فهو لا الشبان
ما كانوا ليستطيعوا البقاء خارج بلادهم دون
ما عمل لفترة أطول من شهر واحد . والقريب
ان هذا الجانب الهام من جوانب مشكلة « هجرة
العقول » لا يحظى بالاهتمام الكافى من جانب
الدراسين في الدول الغربية ، وإذا ورد في
أبحاثهم فإنه يأتي في ذيل الأسباب التي يشيرون
إليها .

ان أخطاء الحساب والتقدير في وضع خطط
التعليم ورسم سياسته في الدول النامية ، تلك
الأخطاء التي يترتب عليها تخريج فتيين أكثر
مما يتطلبه اقتصاد بلادهم في المرحلة التي يمر
بها ، قد يكون هو السبب الرئيسى في وجود
ظاهرة البطالة بين الفتيين على نطاق واسع .

وقد أجرى أحد الخبراء البريطانيين دراسة
لاحتياجات بلاد جنوب شرقى آسيا من الفتيين ،
فوجد أن بورما كانت تواجه سننتى ١٩٦٢ .
١٩٦٣ مشكلة غربية ، وهى ان نحو ٤٠٪ من
المهندسين الميكانيكيين والكهربائيين بها لا يجدون
أعمالا تناسب تخصصاتهم ! . وكذلك بلغت
البطالة بين خريجي الجامعة والمعاهد العليا
في تايلاند نحو ٤٠٪ ، ومن هنا كانت آلاف
الطلبيات تقدم اذا احتاجت الحكومة الى تعيين ثلاثة
أو أربعة من الموظفين الكتابيين .

وكشفت الدراسة عن حقائق مأساة في
الفيليبين . حيث تبين أن هناك ٣٥ ألفا من العاطلين
من خريجي الجامعة وحدهم ، وفي الهند زاد عدد
العاطلين ثلاثة أضعاف خلال فترة السنوات العشر
بين ١٩٥٦ ، ١٩٦٦ بحيث وصل عددهم الى رقم
منخفض هو مليون ونصف مليون .

وفي نهاية سنة ١٩٦٨ بلغ عدد العاطلين من
المهندسين ومساعدتهم نحو (٦٠) ألفا . وليس
معنى ذلك - بطبيعة الحال - أن هؤلاء الإخصائين
والفتييين أصبحوا أكثر من حاجة المجتمع الذى
يعيشون فيه ، فلا شك في أنه وهو المجتمع
المتخلف فى أشد الحاجة الى خدماتهم وإلى خدمات
أضعافهم ، ولكنهم يعدون فائضين بالقياس الى
الإمكانات المحدودة لاقتصاديات المجتمع خلال
تطورها في مرحلة بذاتها .

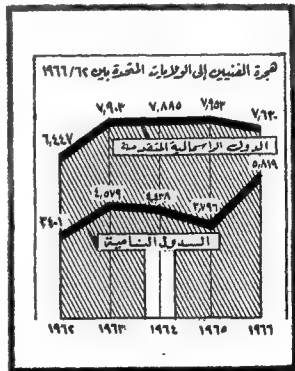
الاقطاع ، أو تسودها الديكتاتورية تحت سيطرة الديمقراطية، أو يسود فيها حكم الارهاب البوليسى كقيلة يخنق كل فكرة لامعة . ونحن نرى فى الأرجنتين مثلاً ، فى سنة ١٩٦٦ عندما وقع الانقلاب الأخير ، ان ٩٠٠ من أساتذة جامعة بونس ايرس البالغ مجموعهم ٢٠٠٠ قد غادروا البلاد . نفس الظاهرة تجرى فى اليونان اليوم فى ظل الحكم العسكرى .

وفى الظروف التى لا نجد فيها توجيهاً سليماً للخبرة الفنية ، يقوم بعض الطلبة الذين يدرسون فى الخارج باختيار موضوعات لدراساتهم لا تساعد فى العثور على عمل فى بلادهم عند انتهاء الدراسة . فالهند مثلاً تخرج كل سنة ٣٠٠ من مهندسى الطيران بينما لا تحتاج مصانئها الى أكثر من بضعة عشرات ، وتخرج ١٢٠ من مهندسى البحرية بينما لم يجد أحدهم عملاً داخل بلاده حتى الآن !

ومن ناحية أخرى ، قد يحدث عجز مصطنع فى الفتيين فى الدول المستوردة للمقول عن طريق اجراءات ضيقة الافق تتخذها بعض الاتحادات المهنية ، مثل جمعية المهن الطبية الأمريكية التى عملت خلال سنوات متصلة على انقاص عدد الأطباء العاملين فى الولايات المتحدة من أجل الاحتفاظ لهم بمستوى دخلهم المرتفع ، أو نتيجة لاجراء حكومى كذلك الاجراء الذى لجأت اليه الحكومة البريطانية عندما جمدت أجور الأطباء مما أدى الى ضعف الاقبال على دراسة الطب . كما قد يحدث عجز غير متوقع نتيجة لاقتصاد قصير النظر فى نفقات التعليم ، وهو أمر كثيراً ما يحدث فى بلاد العالم الرأسمالى اليوم . والثغرات الناجمة عن مثل هذه التصرفات يجرى سدّها عن طريق ارسال سماسرة يحبون أسواق الدول الأخرى بحثاً عن الفتيين اللازمين . وهذه العوامل جميعاً تشترك فى تعديد حجم هجرة الفتيين من الدول النامية الى الدول الرأسمالية المتقدمة .

الدول النامية وظاهرة الهجرة

وانه ليصعب تقدير مدى الخسارة التى تتعرض لها الدول النامية نتيجة لهجرة الفتيين منها ، ولكننا نستطيع أن نرى بعض ظواهرها فى حالات محدودة . فإذا اعتبرنا ان الإحصائى المهاجر هدية ، من الدولة التى انجبتة وعلمته الى الدولة المستوردة فإننا يمكن أن نعتبر تكاليف التعليم



« بينما تخصص ملايين من الدولارات ومن ساعات العمل لمساعدة الدول النامية في اعداد الفتيين .. أبنائها حتي تتمكن من اقامة مؤسساتها التربوية الخاصة ، يبدو اننا نغرق عملية الانتاج عندما نستأجر عددا من خرة أثناء هذه البلاد للعمل في الدول التي تقدم مساعدتها » .

وقد أشار تقرير للمجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة الى مدى الخسارة التي تتعرض لها الدول النامية فقال ان هذه الدول تحتاج ، خصوصا في السنوات الأولى للتنمية ، الى نواة من المتقنين تقوم عليها عملية البحث العلمي والتنمية العلمية كلها . وكل نقص في الرصيد المحدود لهذه الدول من العلماء والفتيين كفيلا يعرقل التنمية الى حد يصعب تقديره .

ويمكن أن نلخص الآثار السلبية المتعددة لهجرة العقول بالنسبة للدول النامية بأن نقول ان فقد هذه الدول لأبنائها المتقنين يؤدي الى بقاء ملحوظة . للتنمية لدى الدول النامية كما يؤدي الى الاسراع بالتنمية في الدول التي تستغني خبراتهم ، وذلك تزداد الثغرة التي تفرق بين الدول المتخلفة والدول المتقدمة . ولذا يمكن أن نقول ان استنزاف العقول من الدول الناهضة هو شكل جديد في أشكال استغلال المستعمرات السابقة من جانب الدول الاستعمارية ، وهو شكل كان موجودا من قبل ولكن بنسبة ضئيلة ، غير انه نما وتضخم بعد انهيار الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى .

ان هذه الآثار المدمرة بالنسبة للدول النامية ، لا ينكرها أحد من دارسي المشكلة . ويرى الكثيرون منهم انها « خسارة لا يمكن تعويضها » بل انها كارثة قومية . لكن أكثرهم يكتفون بالأدلة الأولية لسياسة تشجيع الفتيين على مغادرة بلادهم الحاجة اليهم . ويعارض أغلبهم في وضع قيود على الهجرة سواء في الدخول أو الخروج ، بعارضونها على أساس انها لن تكون فعالة ، أو على أساس انها تتعارض مع الحقوق الأساسية للإنسان . غير ان الكثيرين يطالبون بمزيد من الاشراف الحكومي على هذا المجال ، ووضع سياسة تراعي المصالح الوطنية للدولة النامية قبل أي شيء . وقد قدمت اقتراحات في بعض الدول النامية بأن تقوم الدول المستوردة بدفع تعويض يساوي نفقة تعليم الاخصائين المهاجرين اليها ، غير ان هذه الاقتراحات لم تلق استجابة لدى الدول التي تتوقف تنفيذ الاقتراح على قبولها اياه ، وهو الدول الرأسمالية المتقدمة . وقد لا يكون غربا

خسارة مالية مباشرة . وقد قدر لويس جيوردى الخسارة التي تتحملها أمريكا اللاتينية عن هذا الطريق بمبلغ ١٤ مليون دولار سنويا . واذا أدخلنا في اعتبارنا ان خبراء أمريكا اللاتينية يشكلون نحو نصف مجموع الفتيين المهاجرين من الدول النامية الى الولايات المتحدة ، وأضفنا الى ذلك الفتيين المهاجرين الى الدول الرأسمالية الأخرى ، أمكننا أن نحسب الخسارة المالية المباشرة التي تتحملها الدول النامية وهي تصل الى ما يقرب من ٤٠ مليون دولار سنويا .

ويقدر البروفيسور ريتشارد تيموس الأستاذ بكلية الاقتصاد بلندن ، ان الولايات المتحدة وفرت في الفترة بين ١٩٤٩ و ١٩٦٧ مليا بصل الى ٤ آلاف مليون دولار عن طريق استخدام ١٠٠ ألف من الأطباء والعلماء والمهندسين الذين تعلموا في الخارج . وان كان هناك من يشككون في صحة هذا الرقم ، على اعتبار ان الولايات المتحدة تتكلف ٢٠ ألف دولار لتخريج كل طبيب ، وبذلك يتدرون المبلغ الكلي بمبلغ ٢٠٠٠ مليون دولار . وعلى أي حال ، فان البروفيسور كيل وست الأستاذ بجامعة أوكلاهوما يعتقد انه لا بد للولايات المتحدة أن تنشئ ١٢ كلية جديدة للطب حتى تتمكن من تخريج عدد من الفتيين مكافئ للعدد الذي تحصل عليه عن طريق الهجرة كل سنة . بيد ان الرقم في حد ذاته ليس جوهر الموضوع ، فليست نفقات التعليم هي الجانب الأكبر من الخسارة .

فالى جانب الخسارة الاقتصادية الحاصلة هناك خسائر أخرى تتعرض لها التنمية الاجتماعية في الدول النامية نتيجة لهجرة الاخصائين الذين تعتمد عليهم الخدمات الطبية أو خدمات التعليم مثلا . وفي الهند نجد ان نصف أسرة المستشفيات في بعض الولايات تبقى خالية نتيجة لنقص الأطباء ، وبذلك يترك آلاف من المرضى يموتون كل عام نتيجة لنقص الرعاية الطبية ، بينما يتجه ١٠٪ من الأطباء والمرضات الهندود للمساعدة في الخدمة الطبية في الولايات المتحدة وبرطانيا وقد نبه الى هذه الحقيقة وأمثاله الدكتور كان دو المدير العام لهيئة الصحة الدولية في تقريره الذي تحدث فيه عن « الثغرة الصحية » في دول العالم الثالث .

وفي سنة ١٩٦٦ كان هناك ١١٤٣ من الهندود يشتغلون بالتعليم في الولايات المتحدة في مقابل ١٩٢٢ أمريكا يقومون بالتدريس في الهند . وقد أشار الباحث الأمريكي فلب كومبز للآثار الضارة المترتبة على هذه الظاهرة ، فكتب يقول

ان مؤتمر وزراء الدول الآسيوية الذى انعقد فى أغسطس ١٩٦٨ لدراسة وسائل استخدام العلم والتكنولوجيا للتنمية فى دول آسيا ، قد عجز عن الوصول الى حل لهذه المشكلة أو الاتفاق على رأى بشأنها .

ولكن قبل ذلك بسنة كاملة عقد فى لوزان مؤتمر غير حكومى تقدم بمجموعة من التوصيات التى يمكن للدول النامية اتخاذها فى هذا الصدد وهى : ١ - دفع أجور أعلى للفنيين ٢ - إعادة النظر فى النظام ائتملى للأجور ٣ - توسيع الفرص أمام الخبراء والمتخصصين ٤ - زيادة قدرة المجتمع على تطبيق الأساليب الحديثة ٥ - إعادة توزيع الدخل على أساس أكثر مسايرة للمناطق ٦ - تشجيع التكامل الاقتصادى ومقاومة التمزق السياسى ٧ - التخل عن كل اتجاه للتمييز أو التخصيب القومى ٨ - إيقاف الأساليب الاحتكارية التى تلجأ إليها الدول المستوردة للفنيين .

ان تنفيذ هذه التوصيات يساعد بلا ريب فى التخفيف من مشكلة هجرة الفنيين ، لكن الأمر الجوهري أنها لا تخرج عن ان تكون تمنيات طيبة وليست برنامجا ممكن التنفيذ .

البحث عن حل

ولا جدال فى انه يمكن رفع أجور الفنيين ، وهى بالفعل أعلى بكثير من المعدل الصام للأجور فى الدول النامية ، ولكن هل يمكن أن ترفع الى المستوى السائد فى أغنى الدول الرأسمالية ؟ وهل يمكن للدول النامية ان تعيد النظر فى نظم الدخل بها دون أن يترتب على ذلك آثار سياسية واسعة ؟ وكيف يمكن زيادة استخدام الفنيين فى مجالات تخصصهم دون أن تحدث زيادة محسوسة

فى سرعة التنمية الاقتصادية ، أو على الأقل دون أن يحدث تنسيق وثيق بين برامج التعليم واحتياجات التنمية ؟ وهل يمكن أن يصبح المجتمع أكثر استعدادا لتلقى الجديد أو لتنفيذ الكثير من توصيات « لوزان » دون أحداث تغييرات اجتماعية عميقة ودون أحداث ثقافية واسعة وتغيير جوهرى فى الوعى الاجتماعى ، والتغلب على الاندفاع السائد نحو الكسب الفردى ، ونحو الاثراء بأى ثمن ؟ أى باختصار دون أحداث تغيير جوهرى فى كل القيسم المعنوية وفى كل معايير الحياة الاجتماعية ؟

فى رأينا ان الجواب بالسلب . وليس معنى ذلك ان الجهود التى بذلها الخبراء الذين وضعوا توصيات « لوزان » ذهبت هباء ، وكذلك وجود أولئك الذين يريدون بأخلاص ان يساعدوا الدول النامية فى مواجهة الآثار المدمرة لهجرة العقول . فهذه الجهود تساعد فى فهم الجوانب المختلفة للمشكلة ، وفى تحديد أسبابها ونتائجها ، وتوجد مناخا أكثر ملاءمة لاستمرار البحث لاييجاد وسائل حلها . ولكن كل من يصرح حقيقة الأوضاع فى الدول النامية لا بد أن يدرك أن حل هذه المشاكل وامثالها مرتبط بايجاد الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة التى تساعد على تطور الدول الناهضة فى طريق التقدم فإذا ما وجدت مثل هذه الظروف افتتح باب الأمل لحل مشكلة هجرة العقول . وإلى ان يتم ذلك ، سوف تبقى مشكلة استنزاف العقول شوكة فى جنب الدول النامية وجرحا ينفز ، رغم التحسن الذى قد يحدث هنا أو هناك نتيجة للإجراءات الجزئية التى قد تنفذها بعض الدول .

أسعد حليم

الفكر المعاصر وعصر القمر

تغطية فكرية شاملة لاحتمالات التغيير التى قد تطرأ على صورة الفكر والأدب والفن نتيجة لفزو الانسان للقمر ، ودخول البشرية فى عصر جديد . تحقيق تشسترك فيه الطلبة المثقلة من الكتاب والنقاد واساتذة الجامعات . • يصدر فى العدد القادم •

الفكر الفلسفي ، واحد من أكثر أشكال الوعي الاجتماعي تركيباً وتعقيداً . هذه حقيقة لم يعد يمارى فيها الا أولئك الذين ما زالوا يعتبرون الفلسفة تهويمات ذهنية مجردة ، ويتصورون الفيلسوف أو المفكر جزيرة وحيدة منعزلة ، بعيدة عن الأرض الحقيقية ، للقارة الانسانية .

وليس صحيحاً أن هذا العصر لم يعد - كما يقال في التعبيرات الشائعة - عصر الفلاسفة ، وأن التطبيقات العملية قد طغت على كل محاولة للتصور الشامل للوجود الانساني في مساره ومصيره . **فالواقع أن الفلسفة لم تشهد منذ عصور اليونان القديمة عصر ازدهار لها تمارس تأثيرها وفاعليتها مثل عصرنا هذا ، بشرط واحد ، هو أن تطرح في مفهومنا عن الفلسفة ، تلك المعاني المتنافزة المحلقة في عوالم الفكر المجرد ، أو في عالم الشعور الفردي المحدود بتجربة انسانية مفردة ؛ وأن نفهم الفلسفة كمنهج يعين الانسان على مزيد من الوعي بوجوده الحقيقي المحسوس ومزيد من القدرة على تغيير ذلك الوجود والسيطرة عليه .** أما تجارب الشعور الفردي ، بأنفسنا المختلفة والمتعددة ، فإن مكانها الحقيقي ، ليس عالم الأدب والفن .

وما من شك في أن هذه القضية تثير مزيداً من الجدل حولها . وهذا الجدل ينبع في الواقع من الخلاف حول مفهوم الفلسفة نفسه ، وهذا الخلاف انعكس في حد ذاته تبايناً ، في المواقف الاجتماعية التي ينطلق منها أصحاب المفاهيم المختلفة وقد يبدو أحياناً ، في الظاهر فقط ، أن شدة الخلاف بين بعض المفاهيم من الفلسفة قد ضاقت الى حد كبير ، ولكن التأمل الاعمق لها ، سوف يكشف

لم تشهد الفلسفة
منذ عصور اليونان
العصر عصر ازدهار
لها تمارس فيه
تأثيرها وفاعليتها
مثل عصرنا هذا .



الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح

أثير اسكندر

ويمكن القول ان أفكار بوبر الاساسية ، في هذا الصدد ، تمر عبر أربعة خطوط رئيسية :

أولاً : الماركسية ليست فلسفة علمية ، وانما هي عقيدة دوجماطيقية ، تستلهم القوة في تعزيز أفكارها ، واثبات مفاهيمها .

ثانياً : حضى ما يسمى بـ « المذهب التاريخي » ، لأن هذا المذهب التاريخي - كما يتصوره بوبر - يقود الى التسليم بسلسلة مميّنة من الاحداث الحتمية ، التي تقع بناء على ارادة خفية قضت بوقوعها من قبل بشكل ضروري .

ثالثاً : يقدم بوبر ، بعد ذلك ، نظريته الخاصة التي تعرف باسم « الهندسة الاجتماعية » كبديل للنظرية الماركسية القائلة بضرورة إعادة البناء الاجتماعي بطريقة ثورية ، وهذه الهندسة الاجتماعية ليست في جوهرها سوى نوع من التخطيط الاجتماعي ، واقامة المؤسسات التي تنظم العملية الاجتماعية .

رابعا : يتقدم بوبر ، في خاتمة المطاف ، ليعرض مفهومه الفلسفي الشامل عن المجتمع الديمقراطي الحقيقي الامثل من وجهة نظره ، وهو عبارة صغيرة موجزة مفهوم المجتمع المفتوح » !

هذه الفلسفة المفتوحة

وليست هذه الخطوط أو المحاور الاربعة الا موجزا لإهم ما يوجه الى الماركسية من انتقادات

عن عمق الهوة التي تفصل بينها ، والمثال الواضح على ذلك هو التشابه الظاهري بين **الوضعيات المنطقية والماركسية** من حيث ان كلا من هاتين الفلسفتين ، ترفض الميتافيزيقا ، وتعلن أنها انما تتشبه بالمنهج العلمي وحده . بيد أن الفوارق الضخمة بينهما في المنهج الفلسفي وتطبيقاته ، تؤكد بوضوح بالغ مدى ظاهرية وسطحية هذا التشابه بينهما ، بل ويصل الخلاف بينهما الى حد أن الماركسية تهتم بالوضعيات المنطقية بأنها تتضمن في منحها عناصر ميتافيزيقية واضحة ، وتذهب الى الضعية المنطقية ، في الوقت نفسه ، الى أن الماركسية ليست سوى فلسفة ميتافيزيقية مقنعة !

نقد الفلسفة الماركسية

وربما كان الفيلسوف البريطاني «كارل بوبر» أستاذ المنطق ، والمنهج العلمي ، بمدرسة الاقتصاد العليا بلندن ، من أكثر وأبرز الفلاسفة المعاصرين هجوما على الفلسفة الماركسية ومنهجها المبدل . ولعل واحدا من الأسباب التي أدت الى شهرة بوبر ، وذيو انتقاداته للماركسية ، هو تلك المسحة الرقيقة من الموضوعية الأكاديمية التي يغلف بها أعماله النقدية ، والملاح في كل موضع على أنه يرمق راية العلم « الاصيل » في مواجهة الادعاءات العلمية الكاذبة ، واستخدامه للمنطق العلمي ومناهج البحث الأكاديمية في البرهنة على ما يقدمه من قضايا وما يثيره من جدال .

ولقد وضع بوبر خلاصة انتقاداته للماركسية في كتبه الثلاثة : « علم المذهب التاريخي » ، و « تخمينات وتنبؤات » و « المجتمع المفتوح واعماله » .

ولا يحتاج المرء هنا الى أن يعتد بالمبادئ التي تقوم عليها الفلسفة المادية ، أو القواعد التي ينهض عليها منهجها الجدل . ولكن تحسن الإشارة - على كل حال - الى أن الماركسية لا تستخدم أية مناهج في المعرفة تختلف عن تلك المناهج التي تستخدمها العلوم . فالحقائق التي تصل اليها الماركسية ليست أفكارا أو مفاهيم أو أنماطا نظرية متصورة من قبل ، فرضت على الواقع بطريقة تجريدية أو تعسفية ، وإنما هي نتيجة لعملية « معرفية » معقدة تمتد عبر مراحل متعددة من استقصاء للوقائع ، وامتجان عمل للفروض ، وتأكيد لهذه الفروض أو تعدلها ، أو إلغاء لها كلية ، والمعيار الوحيد الصحيح في هذه العملية كلها هو التطبيق المادي لها .

فالتطبيق وحده ، والتطبيق المستمر للمنهج العلمي هو مصدر القوة التي تمزج بها الماركسية أفكارها .

وعلى عكس العقيدة الدوجماتيقية تماما ، فإن الماركسية تستند الى الوحدة الجوهرية بين النظرية والتطبيق ، وتنبذ بشدة تلك الفكرة الحاططة القائلة أن جوهر الاشياء ثابت وأبدى ، وأن المعرفة الانسانية تنهض في مجموعها على تطور المفاهيم في سياق الفكر المحدود . وهي تنطلق من هذه الزاوية الى رفض أية نظرية أو فكرة أو تصور لما يسمى بالحقيقة الشاملة المطلقة . **ذلك لأن الاعتراف بهذه الحقيقة الطالقة هو وجهه الذي يؤدي الى التسليم بالعقيدة الدوجماتيقية الجامدة .**

وإذا كان ثمة مطلق واحد تقول به الماركسية ، فهذا المطلق هو التغير الدائم والضرورة المستمرة . وعندما يتحدث الماركسيون عن حقيقة مطلقة ، فإنما يعنون بها مجموع الحقائق النسبسية التي ثبتت صحتها وتأكد صدقها ، من خلال التطبيق في كل عصر . **والماركسية تتطور أيضا مع تطور العصر . وهذا التطور يفيد معنى التخطي والتجاوز والاعتناء والتراء ، ولا يفيد - بالطبع - معنى التخل ، عن قوانين الجدل التي هي قوانين الوجود الطبيعي والانساني معا .**

والقريب أن بوبر يقول إن قوانين الجدل باطلة وتتناقض مع المنطق في الواقع الفعل ، أي منطق هذا الذي يمتنيه بوبر ؟ أم هو المنطق الشكل ؟ إن المنطق الجدل لا ينبذ قواعد المنطق الشكل من ساحتها ، ولكنه يمتيرها لحظة فقط من لحظات الجدل . **وإذا كان الوجود في جوهره حركية**

من سائر المفكرين الغربيين المعاصرين ، مهما كانت الخلافات الجزئية بين كل منهما والآخر ، ومهما كانت الفروق المنهجية في طريقة تناول بين مفكر وغيره من المفكرين ، وقد لا تجانب الصواب كثيرا ، إذا قلنا أن هذه الصراعات الفكرية بين الماركسية ونقادها ، هي في مقمته القضايا التي تحتل مركز الصدارة في لوحة الفكر المعاصر .

وإذا كان الامر كذلك ، فلعل من المفيد اذن مناقشة هذه الخطوط الاربعة بشئ من التفصيل يلقي الضوء على ما تقدمه من حجج ، ويعرض بالمقابل للحجج الأخرى التي يقدمها الماركسيون لرد عليها وتفنيدها ، ومن المفيد أن أذكر هنا ، أن وجهة النظر الماركسية في الرد على دعاوى « بوبر » وتصوراتها ، مستقاة أساسا من الكتاب الذي أصدره المفكر البريطاني الماركسي « هوريس كورنفورت » (في آخريات عام ١٩٦٨) صاحب سلسلة « المادية الجدلية » ، و « نظرية المعرفة » و « العلم ضد المثالية » ، والكتاب الأخير الذي أشرنا اليه وهو « الفلسفة المتوخية والمجتمع المفتوح » .

١ - هل صحيح أن الماركسية فلسفة لا علمية ؟ وإلى أي مدى يمكن القول عن نظرية تعتمد النطور والضرورة والتغير الدائم أمسا لها ، أنها نظرية دوجماتيقية جامدة ؟

يقول بوبر : « بفضل الديالكتيك .. أسست الماركسية نفسها ، كمنهج دوجماتيقى ، مطاط ، استنادا على منهجها الديالكتيكى ، بما يكفى للتخلص من أي نقد أو هجوم أبعد غورا . لقد أصبحت ، هكذا ، ما اسميه بالعقيدة الدوجماتيقية التي تستلهم القوة في تعزيز أفكارها .. »

دائمة ودائية فلا بد لفهمه من منطق آخر هو
منطق الجدل • ان قوانين الجدل لا تتناقض مع
المنطق في الواقع الفعلي ، وإنما هي تتناقض
بحق مع الميتافيزيقا التي لا تربطها رابطة بالواقع
الفعلي •

وليست قيمة الفلسفة ، في نهاية الامر ،
تكمُن في قدرتها على أن تخبرنا بكل شيء عن
« طبيعة الواقع » ، أو في استطاعتها أن تجعل
لنا هذه الطبيعة في بعض الصيغ القليلة المحفوظة
عن ظهر قلب ، ولكن قيمتها الحقيقية تكمن في
أنها تجسم ذلك النشاط العلمي المتواصل
لمجموعة من المبادئ المفسرة للواقع ، وهو نشاط
يضيف بنا على الدوام معرفة تتسع لنا الوصول
الى أحكام عقلية حول غاياتنا الانسانية ، ووسائلنا
لبلوغها • ان هذه القيمة الابدائية والفعالة
تسلحنا ضد الوهم المثالي ، والتجريد الميتافيزيقي
وتعيننا على مزيد من الوعي بوجسودنا الحقيقي
المحسوس ، ومزيد من القدرة على تغييره والسيطرة
عليه !

ب - النبوة والتنبؤ

يؤكد بوبر أن الماركسية تستعاض عن
الاستقصاء الاجتماعي بعقيدة جامدة أيضا ، هي
أن المجتمع يمر بالضرورة - أو مر بالفعل - من
خلال تقدم دياكتيكي ، مفضي بحدوده من قبل ،
عبر مراحل متعددة تبدأ بالمجتمع المشاعي البدائي
فالمجتمع العبودي ، فالمجتمع الاقطاعي ، فالمجتمع
الراسمالي ، فالمجتمع الاشتراكي ، حتى يصل
الى تلك المرحلة التي يفيض فيها كاس الوفرة
ويصير لكل حسب حاجته • وهو يستخلص
نتيجة من هذا كله ، هي أن اصحاب هذا المذهب
التاريخي ، وماركس قبلهم أو على رأسهم جميعا ،
يرون أن الهدف الحقيقي للعلوم الاجتماعية هو
امدادنا بسلسلة طويلة من النبوءات - لا التنبؤات -
التاريخية • والنبوءة تختلف تماما عن التنبؤ
فالنبوءة من وحي الايمان الأعلى المجدد ، والتنبؤ
من وحي الامتحان العملي للفروض في الواقع •
النبوءة شيء ينتسب الى العقيدة الميتافيزيقية
الغيبية ، والتنبؤ شيء ينتسب الى المنهج العلمي !

ان بوبر يقول انه « من المستحيل علينا ان
نتنبأ بهجرى التطور التاريخي في المستقبل • •
وليس في الامكان ان توجد نظرية ما في التطور
التاريخي ، نستطيع ان نقيم على اساسها
تنبؤاتنا التاريخية » • وهو لم يستطع أن يرى
ما رآه مفكر آخر يتخذ موقفه نفسه في الهجوم
على الماركسية ، وهو المفكر الكبير « جورج جرانث »
الذي سجل في كتابه « الفلسفة في عصر الجموع »
أن شعبا ، مثل شعب الاتحاد السوفيتي مثلا
الذي كان متخلفا منذ أربعين عاما من وجهة
النظر العلمية (الكتاب صدر عام ١٩٦٠) قد
استطاع أن يركز جهوده ، ويكتف بضالته ، بإرشاد
من إيمان فلسفي عظيم ، منحه إياه الماركسية ،
بحيث استطاع أن يلحق بالمجتمعات المتقدمة ، وأن
يتجاوزها في بعض الميادين •

ولقد كان ماركس يقول ان البشر يصنعون
تاريخهم ، ولكن في ظروف وأوضاع موضوعية
معينة ، مستقلة عن ارادتهم ورغباتهم ما • وفي
هذه الظروف والأوضاع الموضوعية ، حيث تلعب
قوى الانتاج ، والعلاقات بين البشر في عملية
الانتاج دورا حاسما ، تتحدد اهدافهم ومثلهم •
ولعل قيمة المفهوم الماركسي للتاريخ ، تكمن في أنه
يساعدنا على أحكام تقديراتنا الماهية ظروفنا بالفعل ،
وطرد الإوهام التي تعلق بها • فضلا عن ذلك فهو
يعيننا على الوصول - من خلال الدراسة التاريخية
للكيفية التي حلت بها هذه الظروف - الى تحديد
للعناصر الموضوعية التي ينبغي علينا أن نكافحها
والمواجهات الموضوعية التي ينبغي علينا أن ننهض
بها حتى يغير من هذه الظروف • وليس معنى هذا
القول ، على أي حال ، هو تفسير المفهوم الماركسي
للتاريخ على نحو يجعل منه نتيجة ميكانيكية لعملية
تتحكم فيها مجموعة من القوانين الصلبة الجامدة
التي لا ترحم • فما أكثر ما قيل - على حد تعبير
كورنغورث - عن أن كل شيء - في حدود التصور
المادي للتاريخ - يحدث طبقا لقوانين معينة • فان
كان هذا يعني أن المفهوم المادي للتاريخ يصوغ
بعض التعليمات التي تفسر وتوضح مسيرة المجتمع
الإنساني ، ومسار تطوره دائما ، نحو الأحسن
والأفضل ، فهذا بالضبط ما يلقه ذلك المفهوم
المادي للتاريخ • أما ان كان المقصود به أن ثمة
قوانين تحكم الأفعال الإنسانية ، الى حد أن الأحداث
في المستقبل تحكم عليها بأن تجري ، في ظروف
معينة ، وفقا لهيكل القوانين وحدها ، فليس الا
مجرد حديث فارغ •

ج - نظرية الهندسة الاجتماعية

ثم يتقدم بوبر بعد ذلك بنظريته حول ما يسميه بالهندسة الاجتماعية - وهو يعبر عنها بهذه الكلمات الواضحة : « **انها العمل من أجل استئصال الشرور الواقعية المحسوسة أكثر من كونها عملاً يستهدف تحقيق الخير المجرد** » . انها لا ترمي الى إقامة السعادة بوسائل سياسية ، ولكنها ترمي الى القضاء على التعاسات القائمة .. بعد انها تفعل ذلك كله بوسائل مباشرة » . ويرفع بوبر بعد ذلك راية « الإصلاحات العلمية » كبديل واقعي لما يسمى - في نظره - بالثورة الاشتراكية

هل صحيح أن الماركسية تسعى خلف سراب « الخير المجرد » ، أي الخير الوهمي الخادع ، وتدع جانباً ما يسميه بوبر بالشرور الواقعية المحسوسة؟ وما معنى الحل الذي يقدمه بوبر حول التخطيط الاجتماعي ، والمؤسسات التي تنظم العملية الاجتماعية ؟

إن « كورنفورث » يقول : اننا لا نعارض الرأسمالية من أجل أن نقيم ما يسمى بالخير المجرد بل من أجل أن ناضل لاستئصال شافة الفقر والبؤس بوسائل مباشرة . وما يدعوه بوبر « الهندسة الاجتماعية » لا يسمح بالقضاء على « التعاسات الواقعية » الا الى الحد الذي يتوافق مع تأكيد الاستغلال الرأسمالي » !

ولا أحسب المرء بحاجة الى أن يعيد هنا المفهوم العلمي للدولة ، من حيث أنها تعكس سيطرة أقوى الفئات اقتصادياً . كما لا يحتاج الى أن يذكر الرابطة العضوية التي تربط كافة المؤسسات الاجتماعية القائمة في المجتمع بالدولة بحيث يمكن القول ان الدولة في النهاية ليست سوى مجموع هذه المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية .. فهذه كلها أقوال معروفة ومفهومة . **والقريب في الامر** أن بوبر الذي يلج الحاحاً شديداً على المنهج العلمي ينظر الى الدولة نظرة تختلط بها عناصر متناقضة واضحة !

واذا حق للمرء أن يتصور ما وراء - هذه الهندسة الاجتماعية التي يدعو اليها ، لأمكنه أن يقول انها ليست سوى دعوة الى اعادة

إن البشر يحلون مشكلاتهم وتناقضاتهم التي تنشأ في مجرى عملية الانتاج ، وهم يقومون بتنبؤاتهم على أساس من معرفتهم بالقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي . ولكن هذه التنبؤات ليست مجرد تأملات او تهويلات ذهنية مجردة . **ذلك لأن الماركسيين ينطلقون - في تنبؤاتهم - من التحليل الواقعي للظروف والأوضاع الواقعية** . والاشتراكية العلمية ليست نوعاً من « اليوتوبيا » ، لأنها تشكل الاهداف الواقعية التي تمضي نحوها حركة الطبقات العاملة . ولقد ذهب المنهج الذي اصطنعه الدكتور بوبر الى حد القول بأن السياسات العملية القائمة على أساس من الفلسفة الماركسية ، طويانية في جوهرها ، لأنها تأخذ على عاتقها هدم وتحطيم « الرأسمالية المتفككة » ، وهذه الرأسمالية لم يعد لها وجود بعد ، لأن الرأسمالية قد تعرضت - عند بوبر - لتفجرات أساسية حاسمة !

وتذكرنا هذه الاقوال لـ « بوبر » بتلك الاقوال التي أذاعها « لويس كيلسو » و « مورتيمر أدلر » فيما أسماه « البيان الرأسمالي » الذي صدر في نيويورك عام ١٩٥٨ ، والتي جاء فيها : أن الرأسمالية قد تعرضت في أمريكا من القرن العشرين لتغيرات أساسية وتحولات ملحوظة تحير كثيراً من المراقبين في أوروبا ، الذين لا يستطيعون أن يدركوا بدقة كيف تمكنت أمريكا من أن تبقى دولة رأسمالية ، وأن تنجح مع ذلك في تجنب التنبؤ الماركسي القائل بأن الرأسمالية ينبغي أن تتحطم ، وسوف تتحطم .. »

إن الخط الفكري بالغ الوضوح انه خط طويل يمتد من - خلف المحيط ليصل مفكرى الرأسمالية الأمريكية ، بمفكرها في أوروبا الغربية ويقال إن الفلسفة بعد ذلك لا تعكس بوضوح طبيعة الأوضاع الاجتماعية في الأرض التي تنبئها !

نداء يؤكد معنى البحث عن مجرد شكل جديد .
قال « وليم نيكولس » : « مطلوب : اسم جديد
للرأسمالية ! » ولم يمض وقت طويل حتى كان
قد تلقى ألفا وخمسمائة اقتراح ! «الرأسمالية
الجديدة » ، « الرأسمالية الديموقراطية » ،
« الديموقراطية الاقتصادية » .. وغيرها ..

ولقد أراد المفكر الفرنسي الاصل ، الذى يعيش
فى أمريكا منذ وقت طويل : « جاك مارتان » أن
يسمى بدوره فى هذا البحث الشاق فقدم اسما
جديدا هو « المذهب الانسانى الاقتصادى » . ولم
يتخلف عنه « والت روستو » أحد كبار مهندسو
السياسة الأمريكية ، ومستشار رئاسة الجمهورية
فى عهد جونسون فقدم اقتراحا آخر باسم
« المجتمع الناضج » . ودخل حلبة السباق مفكرون
آخرون ، فقدم بعضهم « العالم الحر » ، «والمجتمع
الحُر » .. الخ .

ويبدو أن « كارل بوبر » قد أراد هو الآخر
أن يسهم بنصيب فى مسابقة الاسماء الجديدة ،
فقدم الاسم الجديد الذى يقترحه وهو « المجتمع
المتفتح » !

هذا المجتمع المتفتح

و « المجتمع المتفتح » وأعداؤه « هو آخر سهم
يطلقه بوبر على الماركسيين من زاوية مفهومهم
عن الحرية ، والمساواة ، أو من زاوية أعم وأشمل
« هى فكرتهم عن المجتمع ككل ، الذى يدعو
بوبر « المجتمع المغلق » . فما هو هذا المجتمع
المغلق ؟ انه فى رأى بوبر : « المجتمع الذى تقوم
فيه الدولة بتنظيم حياة المواطنين ، لدرجة
كبيرة أو قليلة ، بحيث ينتج عن ذلك أن تخفى
المسئولية الشخصية وتعمل محلها اللامسئولية
المسئولية الأفراد » ! فما هو المجتمع المتفتح
اذن ؟ « انه المجتمع الذى يطبق من أية عوائق أو
حواجز ، تقف حائلا دون الازدهار الكامل ،
للشخصية الفردية وللقدرة الفردية . وهو
مجتمع تستطيع مؤسساته أن تتكيف مبادراتها
الغالبية ، وأن تتسلم مع الهدف النهائي لها

تنظيم صفوف الرأسمالية سواء بداخل مفهوم
التخطيط الى مساحتها أو بالتنازلات القليلة
لمحدودة التى تصد غائلة الثورات المستعرة فى
باطنها ، أو بتغيير اللاتفات - وهذا أضعف
الايمان - كى يوحى بأن ما وراء اللاتفات قد
تغير !

ان الهندسة الاجتماعية كمفهوم عام أمر تطبقه
كل الدول فى كل المجتمعات - مهما اختلفت
طبيعتها - لصالح اقوى الفئات الاقتصادية
بداخلها . ولكنها كمفهوم عملى يقدمه بوبر كبديل
لثورات الاجتماعية ليست سوى تعبير له شكل
جديد ومضمون قديم عن قلق مفكرى الرأسمالية
ازاء انتشار الفكر الاشتراكى فى العالم ، وقدرته
على أن يثبت صحته ويؤكد وجوده فى عدد غير
قليل من الدول .. وهى فى النهاية محاولة

ايدولوجية لتخطى أزمة المجتمع الرأسمالى
التي تثير قلق المفكرين بداخلها . بيد أنها
ليست محاولة عميقة أو أصيلة كما يبدو من
تقديره لها . انها مجرد حلقة من سلسلة
المحاولات الطويلة الجاهدة التى يقوم بها مفكرو
الرأسمالية فى النصف الثانى من القرن العشرين
من أمثال جيمس رنهام ، وريمون آرون ، ووالث
روستو .. وغيرهم .

2 - اسم للرأسمالية

ونعل البحث عن اسم جديد للرأسمالية ، كان
من بين الواجبات الشاقة التى أخلها على عاتقهم
مفكرو أمريكا وأوروبا الغربية . ولقد لعب
أصحاب مدرسة التحليل اللغوى فى الفلسفة
دورا ملحوظا فى هذا المضمار ، متجاهلين أن
مشكلة الرأسمالية لا تنبع من «كلمة» الرأسمالية
نفسها وإنما من القوانين الاقتصادية التى تحكم
الرأسمالية فى الأساس على الرغم من ادعاءات
« هارى وينبرج » على سبيل المثال القائلة بأن
« القوانين الاقتصادية هى قضايا من صنع
الانسان » ، وليست لها طبيعتها الموضوعية
المستقلة عن ارادات الافراد .

غير أن واحدا من مفكرى الولايات المتحدة
أعلن صراحة على صدر إحدى المجلات الاسبوعية

السيارة ، وما زالت تخوض كل يوم ، بما لا يدع مجالاً للخوض فيه - في هذا المجال - مرة أخرى .

الأزمة الأيديولوجية

وبعد ! فإن كانت مزاعم بوبر يمكن أن تؤكّد شيئاً ، فهي إنما تؤكّد ، على وجه الدقّة ، « الأزمة الأيديولوجية » التي تعانيها المجتمعات الغربية الرأسمالية ، وبحسبنا اللاهث عن تكاملها الروحي من جديد . وهو أمر كثيراً ما ينسأه المفكرون الوطنيون في المجتمعات النامية - وعلى رأسها مجتمعنا - ويسارعون إلى تبني شعاراتها ومثلها وكأنها اكتشاف جديد لهم ! .. ومهما قيل من أن المجتمعات الاشتراكية من الجانب الآخر تماورن هي أيضاً « أزمة أيديولوجية » - وهو أمر صحيح إلى حد ما - فالواقع أن هاتين الأزميتن تختلفان تماماً من حيث الطبيعة والتاريخ والمسار . فإذا صح لنا أن نقول أن ما تعانيه المجتمعات الاشتراكية هي نوع من أزمة التجدد والمخاض بمرحلة جديدة ، وأنّها - في أحلك لحظاتها - لا ترمي إلى العودة مرة أخرى عن مسارها الاشتراكي والارتداد من جديد إلى الرأسمالية ، فإن الأمر على العكس تماماً فيما يخص أزمة الرأسمالية ، فهي أزمة تجلّج وتفسخ ، ولحظة غروب وانكسار . ولعل « جاك مارتين » لم يصدّق في شيء بقدر ما صدّق في تلك الصيغة المريّة ، التي أطلقها ذات يوم قريب ، في ندوة فلسفية ، عقدت في جامعة شيكاغو : « ما من أحد مستعد اليوم ، لأن يموت من أجل الرأسمالية في آسيا وأفريقيا .. وأوروبا » !

ومع ذلك ، فلعل أفكار « بوبر » وأقواله تؤكّد من الناحية المنهجية شيئاً آخر لا يقل عن ذلك أهمية ، وهو الارتباط العضوي الوثيق بين الفكر ، ومصادره الاجتماعية والتاريخية . أنه هو أيضاً يقول - على طريقته - أن الفكر الفلسفي واحد من أكثر أشكال الوعي الاجتماعي تركيبياً وتعقيداً ! وهي حقيقة لم يعد يمارس فيها إلا أولئك الذين ما زالوا يعتبرون الفلسفة - كما يفعل بعض مفكرينا مع الأسف - مجرد توهيمات ذهنية أو تأملات متافيزيقية ، ويتصورون الفيلسوف أو المفكر جزيرة وحيدة منعزلة ، بعيدة عن الأرض الحقيقية ، للغارة الانسانية ! ..

أحمد اسكندر

وهو أقصى حرية ممكنة . والمبدأ المرشد لهذا المجتمع هو المسئولية الشخصية ، والقرار الشخصي . أن الغرب قد أصبح أكثر قرباً من هذا المثال . » !

ولعل أشد النقاط ضعفاً في هذا السياق الذي يقدمه بوبر هو تجاهله الكامل للصراع الطبقي الذي هو المفتاح الحقيقي لفهم طبيعة وتجاهات التطور في المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل المجتمع . وهذا التجاهل المقصود والمتعمد لا يستهدف سوى التسوية المجردة بين كل الأفراد في المجتمعات الطبقيّة ، فضلاً عن محاولة طمس وإعقام القوانين الاقتصادية التي تقفل فعلها بشكل مضموعي بعيداً عن الرغبات والنيّات الشخصية ! وإذا كان « المجتمع المفتوح » مقدس الحرية الفردية حقاً ، فهو إنما يفعل ذلك لصالح قلة من الأفراد الذين يتحكمون في المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الضخمة التي تضغط على صدور الغالبية الساحقة من المواطنين . فبما من مجتمع طبقي يمكن أن تتساوى فيه حياة الأفراد جميعاً ، بالمستوى نفسه ، وبالدرجة ذاتها . ما من مجتمع طبقي يمكن أن يكون فيه صاحب المؤسسة الاحتكارية الكبرى ، مثل أحد عماله أو موظفيه ، من حيث الحقوق والواجبات الاجتماعية . إن حياة المجتمعات الطبقيّة تؤكّد أكثر من ذلك ، أن الرأسماليين أنفسهم ليسوا على مرتبة واحدة في حرياتهم . فما أكثر ما ابتلع أصحاب الاحتكارات الكبرى صفار الرأسماليين كما تبتلع الأسماك الكبرى صفارها في ظلمة الأعماق !

إن ما يحدد أبعاد الحرية بالنسبة للمجتمعات والأفراد هو - على حشد تيمسبر كورنفورث مؤسسات الملكية . وهو أمر قال به كل الماركسيين من قبله ، بل وقال به كثير من الاشتراكيين الذين لا يقبلون كل معطيات الماركسية . ولا أحسب المرء بحاجة إلى الخوض في التفاصيل الكثيرة المعروفة الآن حول طبيعة الحرية - أو الديمقراطية - في المجتمعات المفتوحة . إن الحديث عن الحرب العنصرية ضد الزنوج ، والحرب الاستعمارية ضد الشعوب الصغيرة المهورة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، والحرب الاستغلالية البشعة التي تستهدف أقصى ذرع احتكاري ممكن ضد الغالبية الساحقة التي لا تملك سوى قوة عملها وحدها ، أمر قد خاضت فيه الصحف والمجلات

مشكلة الإغتراب بين ماركس ولينين

● إن نضال الشعب العامل ضد الاستغلال هو
السمة الأساسية للتاريخ كله .

● باسم الكائن الإنساني الحقيقي ، العامل الذي
قاسته ائدام الطبقات الحاكمة والدولة : طالب
ماركس وانجلز لا بالتأمل وإنما بالنضال من
أجل مجتمع العمل تنظيمًا .

● إن نظرية لينين في الثورة الاشتراكية لها في
جوهرها نظرية إزالة السبب الأساسي للإغتراب .

بمناسبة
مرور مائة عام
على ميلاد لينين

سمير كرم

يتميز العصر الذي نعيش فيه بسمات استثنائية أبرزها
الثورة العلمية التكنولوجية الهائلة - من ناحية - والعمليات
الاجتماعية ذات الحركة الواسعة والمعقدة من ناحية أخرى .
ولقد هاتين السمتين الانسانييتين تشكلان في الوقت نفسه
أكبر عوامل الخطر الشامل الذي يحوم فوق البشر في هذا



ف. لينين

الكلاسيكية في المحسنيات والستينات من القرن الماضي ادمج
ماركس مشكلة الاغتراب - في المار عام من نسق كل من
المفاهيم اعتبر الاغتراب واحدا منها وواحدة من السمات
المحدودة لعلاقات الانتاج الرأسمالية .

العائلة المقدسة

ولكن هناك حيفة تاريخية يغفلها أصحاب الاهتمامات
الحاصه بماركس الشاب - وهم يبرزن حقيقة عدم اطلاع
لينين على « المخطوطات » - نكك هي أن الهيجليين الشباب
الساريين كانوا يتهمون الماركسية المبكرة بأنها ليست
« ملهيا انسانية » أو ليست استثنائية « لأنها لا تنبه الى
« الانسان ككل » وانما تنبه الى « الانسان الأبروتاري » .
فال هذا في أربعينات القرن التاسع عشر الأخوان بروثو
وإدجار باور ، وكان الأول من أشد المهسين في عصره بظاهرة
اغتراب وعى الفرد من متجانسه ، ذلك الاغتراب الذي يحول
انتاج الانسان في ذهنه الى تجريدات مستقلة عنه .

وقد تولى ماركس وانجلز الرد على هذه الاتهامات بشكل
تفصيلي ، وخاصة في كتابهما « العائلة الآدمية » - وهو
أيضا من الأعمال المبكرة اذ صدر في عام ١٨٤٥ ، أي بعد
عام واحد من « المخطوطات » . وفي هذا الرد وضع ماركس
وانجلز أسس فكرة العلاقات الاجتماعية للانتاج وأوضحا ان
نضال الضمب العامل ضد « الاستغلال » هو « السمعة
الأساسية للتاريخ كله » .

وقد قال الفلاسفة الهيجليون والشبان وأصحاب اتجاه
« الاشتراكية الحققة » - خلال منتصف أربعينات القرن الماضي -
الكثير عن الاغتراب عن الجوهر الانساني ووسائل ازالة هذا
الاغتراب واستعادة تكامل الشخصية الانسانية . وكان
تفسيرهم للاغتراب - كما هو في الوقت الحاضر في أواخر
ستينات القرن العشرين - بطريقة مثالية قاصرة - فلم يكن
أحد منهم يرى جوهر الاغتراب الا في « التناقض » الوهمي

المصر . وهو خطر الكارثة الدنية أو التهيدوجينية . وفي
ظل الفسائل الديناميكي بين الثورة العلمية التكنولوجية
والميليات الاجتماعية الضخمة وخطر زوال كل هذه المكاسب
الهائلة للحضارة الانسانية في أعلى صورها تكتسب مشكلة
الانسان أهمية خاصة وعميقة .

ووسط هذا المصير وفي أعماق هذه المشكلة المحورية فيه
فان مسألة اغتراب الانسان تحتل مكانة أعلى في الفكر
السياسي والاجتماعي - كما في الفكر الفلسفي - منذ سنوات .

وقد سار الفكر الأوروبي والغربي على نطاق واسع ،
والفكر في أوروبا الشرقية ، على نطاق محدود - رأى يقول
إن الماركسية كما صاغها ماركس في أربعينات القرن التاسع
عشر - أي عندما كان ماركس نفسه في العشرينات - كانت
منهيا « انسانية » الى أقصى درجة ، وإن هذا المذهب قد
جرى تحريفه فيها بعد . وراودت أعينهم « المثقفين »
المنتمين بهذا الرأي في كثير من بلاد العالم ، ولا أسنسى
وطنا ومنغيسيا المنعنين بالفكر الفلسفي والاجتماعي بوجهه
عام .

لينين . . ومخطوطات ماركس

وكان من الطبيعي أن ينسحب إبهام تحريف المذهب
الماركسي عن اهتمامات « الانسانية » ليشمل فكر لينين
العلمسي والنظري . وكان أبرز ما قيل أن لينين لم يهتم
في أصله بالمسائل التي تناول الانسان ومشكلات اغتراب
الفرد ، أو أن هذه المسائل لم تنال بالفرد أو بالملق
الكافي في مؤلفات لينين . ويبرهن أصحاب هذا الاتجاه على
الاهتمام فيؤكدون أن لينين لم يعرف كتاب ماركس الهام
« المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » -
ويستنجون من هذا أنه « ولم عظمة لينين فانه لم يكن
يستطيع تقدير أهمية النزعة الانسانية في مذهب ماركس » .

وبطبيعة الحال فان كون لينين لم يطلع على كتابات
ماركس المبكرة الى لم تنشر الا في وقت متأخر حقيقة
داريحية . وبصفة خاصة فان « المخطوطات الاقتصادية
والفلسفية لعام ١٨٤٤ » لم ينشر لأول مرة الا عام ١٩٣٢
أي بعد وفات لينين بساني سنوات . فلا جدال في أنه لم
يطلع على هذا الكتاب .

ولكن هل تصلح هذه الحجة أساسا للتأكيد بأن لينين
لم يول اهتماما كافيا وعميقا لمشكلة الانسان ولم يكرس لها
من جهده الفكري ؟

وبالأحرى فان السؤال الذي تطرحه هذه الحجة هو .
ما مكانة مشكلة الانسان في فكر لينين ؟

والمسألة كما هو واضح ترتبط بدرجة معينة بتحليل
كتابات ماركس الأولى .

لقد كرس ماركس اهتماما كبيرا لتحليل ظاهرة الاغتراب .
وخاصة في كتابه « المخطوطات » ، ثم بعد ذلك في كتاباته

الإنساني ووفق الإنسان. تحت سيطرة تصوراتنا الخاصة المشوهة التي ينتجها عقله بطريقة غير معلومة .

انتقد ماركس وانجلز هذا التفسير للاغتراب ووصفا عقلة نقد الهيجليين الشبان الإنساني « الموجد » للملاقات الاجتماعية شبه الاقطاعية في ألمانيا - وكتبا في « الأيديولوجية الألمانية » (١٨٤٥) :

« في الماضي كان الناس يصنعون لأنفسهم مفاهيم زائفة عما هم وما ينبغي أن يكونوا . وكثرنا ينظفون علاقاتهم طبعا لفكرتهم عن الله وعن الإنسان السوي - الفخ - لقد خرجت الأشباح التي صنعتها أدمعتهم عن سيطرتهم . فخصموا - وهم الخالقون - أمام مخلوقاتهم . فلنحرهم من الأصفان والأفكار والمعتقدات الخائفة ، والوجود الخيالي الذي ناموا تحت جملة . فلتشر على حكم الأفكار » (طبعة ١٩٦٤ - ص ٢٣)

لصد كان الهيجليون الشبان يؤكدون أن الصراع الأيديولوجي يكفي تماما لتحرير الإنسان من غير الاغتراب . أما ماركس - فقل الرغم من أنه كان يعلق أهمية كبيرة على النضال الأيديولوجي - فقد عارض بشكل قاطع محاولات الهيجليين الشبان ليجعلوا من النقد الفلسفي للنظام الاجتماعي شيئا مطلقا . وعارض المنهج الذي يضع الإهمام بالتأثير على الوعي ونفيده محل المهمة الفعلية للتغيير السياسي الاقتصادي للملاقات الاجتماعية - وفي « الأيديولوجية الألمانية » أيضا أوضح ماركس وانجلز المعنى الاجتماعي المحدد للنضال العالمي . يدعو اليه الهيجليون الشبان ضد اغتراب الفرد :

« أن مطلب تغيير الوعي يرفع الى مرتبة طلب تفسير الواقع بطريقه أخرى ، أي يادراكه بواسطة تفسير آخر . أن المفكرين الهيجليين الشبان ، رغم تصريحاتهم المزعومة التي تحدثت صريحا في العالم ، هم أحد المحافظين . » (ص ٣٠)

وكن من الطبيعي أن يصل الهيجليون الشبان وغيرهم من النقاد « المفكرين » للملاقات الاجتماعية ممن كانوا يساون بين الاغتراب وأشكال القهر الأخرى التي ينعرض لها الفرد وبين سيطرة المفاهيم المحرفة - الى نتيجة تقول بأن كل أعضاء المجتمع يقهرهم الاغتراب بنفس الدرجة ويمانون بنفس الدرجة منه . فقد كان هذا الأساس في تناول المسألة يتحى مع الطبيعة الاجتماعية للحركة الديمقراطية البورجوازية التي كانت تريد أن ترواجه الطبقيان الاقطاعي والقانون التمسكي - ليس لصالح الطبقة الأثني فخصب وانها لصالح الإنسان ككل .

الاغتراب والطبقة

وبطبيعة الحال فإن ماركس وانجلز لم يتسكروا أن الاغتراب (باعتبارهم بالتحديد سيطرة نتائج نشاط الناس

على هؤلاء الناس أنفسهم) ذو طبيعة عامة في المجتمع البورجوازي ، فانه يطبع اثره الذي لا يحى على حياة كل فرد مهما كانت الطبقة التي ينتمى اليها . ولكن ماركس وانجلز - على النقيض من المفكرين البورجوازيين الصغار - كانوا يريان أنه في هذا النظام من الاغتراب الكل تحتل الطبقات المختلفة مواقع مختلفة . وفسر ماركس وانجلز هذه الحقيقة الأساسية التي تتطوى على إحدى النقاط الميدانية في الانسانية الثورية الماركسية :

« إن الطبقة المالكة وطبقة البروليتاريا تمثلان نفس الاغتراب الذاتي الإنساني . ولكن الطبقة الأولى تجد في هذا الاغتراب تأكيدا لها وخيرا لها . تجد فيه قوتها الخاصة ، انها تجد فيه صورة الوجود الإنساني . اما طبقة البروليتاريا فتشعر بانها تباد في اغترابها الذاتي وترى فيه عجزها وواقع وجود مجر من الإنسانية . » (المائدة المفصلة طبعة ١٩٥٦ - ص ٥١)

ولقد بدأ ماركس بتقديم تفسيره المادي للاغتراب منذ كتاب « المخطوطات » فكتشف أشكال الاغتراب الأساسية في علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي « اغتراب ناتج العمل عن منتجه ! واغتراب نشاط عمل الإنسان عن نفسه ، والملكية الخاصة بوسائل الإنتاج كأساس لهذه العملية ؛ والاستغلال والتمازج العاطف الفنى لا سبيل الى التوفيق فيه بين الأقلية المستغلة والأقلية المستغلة كصير اقتصادى حتى عن هذه العملية ، والدكتاتورية السياسية للطبقة المسيطرة اقتصاديا وسيطرة أيديولوجيتها كتمهيد حتى عن علاقات الإنتاج المتطاحنه .

هذه القضايا الأساسية التي طورتها فيما بعد المؤلفات الفلسفية والاقتصادية والتاريخية لماركس أدت الى فكرة « الانسانية الثورية » ، بما تتطلبه من إزالة كل أشكال الاغتراب ، باعتبارها فكرة لا تنفصل عن نظرية حركة تحرير البروليتاريا ، نظرية الصراع الطبقي . وتكفل ماركس بالبرهنة على أن الانسانية الأصلية تتطابق مع النضال ضد النظام الرأسمالي عن طريق أنواع من النشاط ترمي الى إيجاد أسلوب جديد للنتاج وبناء مجتمع لا طبقي تصبح فيه حرية كل فرد مطلبيا وشرطا لا يتفصل من أجل حرية الكل .

وعلى النقيض من الانسانية الماركسية لم يكن المذهب الإنساني في صورته التجريدية سوى ضرب مفكك من ضروب النقد ضد خطايا المجتمع البورجوازي . وقيما هذا ذلك فانه لا يقدم طريقة حقيقية للخروج من هذا النظام للملاقات الاجتماعية الذي يقهر الإنسان ويستعبد ويفرض عليه الاغتراب .

الانسانية المجردة .. والانسانية الثورية

كان هذا التناقض اذن واضحا منذ أيام ماركس عندما كان النقاد البورجوازيون للاشتراكية يقفون تحت وايات الانسانية



ك . ماركس

الاغتراب كما يفهم من وجهة النظر الأصلية يشتمل كثره يخلقه الناس بانفسهم تاريخيا وليس كخليفة أول أو « قدر وجودي » مفروض عليهم من الخارج . فليست هناك أسباب مفارقة هي التي تسبب الاغتراب ، « ان الناس يبدون ازاء الأشياء ثقة لا يديها كل منهم ازاء الآخرين كاشخاص » . وهذا يعني أن العلاقات الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي تصبح علاقات بين أشياء وتصبح في الوقت نفسه علاقات مادية بين أشخاص ، التفوق فيهما للأشياء . وبسيطرة الأشياء على الناس يتحولون في جوهرهم الاجتماعي والطبيعي الى « ممثلين للأشياء الخلق صفة شخصية » أي يصبحون « أشياء اجتماعية » اتخذت شكل أشخاص أحياء .

ان تفسير ماركس للاغتراب ليس مجرد نريد ايدولوجي ذاتي أو ايضاح لأي من أشكال الوعي الذاتي لعملية « التشخص » الاقتصادي . لقد فهم ماركس بدقة نظام العلاقات التي يتحول الانسان داخله الى تشخص اقتصادي الى دور ممثل الأشياء المخصصة . وهو لم يتم بهذا التحليل لكي يظل أسير الأشكال الخترية والتشيفية ، إنما هو على النقيض من ذلك قد برهن على أن هذا النظام للعلاقات يستغيب من نشاط « التصويع الذاتي » في تحدده التاريخي . ولهذا لا يمكن للاغتراب تاريخيا - طبقا للمفهوم الماركسي - إلا أن يكون انقلابا (مؤلفا) .

لبنين والاغتراب

كان هذا هو المفهوم المادي الثوري الذي به عالم ماركس مشكلة الانسان - مشكلة الاغتراب - اجدها من « المخطوطات » وحتى « رأس المال » والمراسلات الأخيرة في حياته . ونعود الى سؤالنا عن مكانة مشكلة الانسان في فكر لبنين . وينبغي أن نعلم برغم الحقيقة التاريخية التي سطها بها

و « الحزبية » ضد النضال الثوري لاسقاط النظام الرأسمالي . ولهذا فان الموقف نفسه ينسحب على النقاد الجدد الذين يفرون الآن أيضا تحت رايات الإنسانية والحزبية وشعار « الوجود الإنساني للاشتراكية » و « الماركسية الشابة » - ضد الماركسية ككل .

ان كل الدراسات عن الاغتراب في مؤلفات فلاسفة وأساقفة فلسفة مثل مارتين هايجو وكارل ياسبروز وجان بول مارييل وجان بول سارتر وجان ايبوليت وإيريك فروم تؤكد كلها أن ماركس كان على حق في تحليله الفلسفي للاغتراب ، ولكنها تصف موقف النقد والنزاع من النتائج الثورية المادية التي ينتهي اليها هذا التحليل . وكل - المعكرين الذين اهتموا بكتاب « المخطوطات » وجذبت انتباههم بشدة أعماله الفلسفية عصمو الى تحريف وتشويه مفهوم ماركس في الاغتراب وهم يركزون على « الجانب الإنساني » عند ماركس الشاب ولكنهم يرفضون أن يروا هذه الإنسانية قد وجدت أقصى تصور لها في نظرية الصراع الطبقي وطرية الثورة الاشتراكية .

وتكشف مراسلات ماركس في سنوات حياته الأخيرة - وخاصة مراسلاته مع إنجلترا - عن اهتمام شديد بمشكلة الانسان . وقد شكك من أن دراساته في الاقتصاد أبعدهته كثيرا عن دراسة « مشكلات أخرى » ولكنه كان لابد أن يواصل دراساته في الاقتصاد لأنه كان بالنسبة اليه « الجانب العمل للفلسفة » وهو وحده الذي يكشف النقاب عن سر الاغتراب ، ولأنه وجد في مفردات الاقتصاد السياسي « التعبير المادي عن الاغتراب » وهو على وجه التحديد : عملية الاستغلال الاقتصادي .

لقد اضطلع ماركس - من خلال مجالته لمشكلة الاغتراب الانساني - بحل مشكلة الانتقال من الفلسفة الى الواقع ، من فينومينولوجيه هيجل الى الاقتصاد السياسي . وكانت أداه في الاضطلاع بهذه المهمة نظرية صراع الطبقات وتحليل معنى الملكية .

الاغتراب والخطة الأولى

وحلال هذا الانتقال لم يعد الانسان بالنسبة لماركس هو الانسان الفرد ولا الانسان الجرد وإنما انسان الطبقة الاجتماعية المعنية المعددة اقتصاديا . ولهذا لم يكن يمكن أبدا لتناول ماركس لمشكلة الاغتراب أن يعني إمكان البدء على أساس أن المشكلة مشكلة مواقع داخل الذات فحسب . إنما الاغتراب لا يمكن فهمه الا نتيجة « صعود » نظري من « الجسدية الأساسية » نحو تفسير « الجسدي-الفلسفي » شطرة بنظرة . فالاغتراب ليس حالة أيدي تصمد كل الأحوال الخارجية حتى رغم أنه يظهر في صورة « حالة » . ان الاغتراب يبدو كما كما لو كان قدرا على الانسان مديرا تدبرا سابقا ولا يمكن مقاومته ، يبدو « شيئا أخيه ما يكون بالخطة الأولى » .

هذه البداية من أن لينين لم ينجح له دراسة كتابات ماركس في «المخطوطات» - أن لينين قد وصل إلى درجة عالية من السيطرة الفكرية على تراث ماركس العلمي والفكري ، بما يشمل أفكار ماركس التي عليها بصورة ما في كتاباته الأولى ثم عليها بصورة أعمق وأتضح وأكثر تطوراً - وبصورة أكمل - في كتاباته التالية .

وبالنسبة للينين فإن مشكلة الإنسان كانت تمثل بالدرجة الأولى مسألة سياسية ذات جوانب نظرية وجوانب عملية . وكما كان ماركس ضد الصياغات المجردة لهيئته المشكلة ، كان لينين ضد أي تجريد لمشكلة الإنسان . فهو كانت بالنسبة إليه مشكلة مهمة لتحرير الشعب العامل تحريراً اجتماعياً .

كانت مشكلة تحرير الإنسان المتهور والمفترب من المنجزات الضخمة لهذه الحضارة والمعزوم من شرف الحياة الإنسانية العادية . وعندما شرح لينين رد ماركس والتجزؤ على الأخوين باور - في مقدمتهما السابق - قال : « لقد كان الأخوان باور ينظرون إلى البروليتاريا على أنها جمهرة غير نافذة » وعارض ماركس والتجزؤ بشدة هذا الاتجاه السائد والصار . وباسم الكائن الإنساني الحقيقي - العامل الذي فاسته أمام الطبقات الحاكمة والدولة - كاليا لا بالتأمل وإنما بنضال من أجل مجتمع أفضل تنظيمياً . »

وأصحاب الاتجاه الجديد عن « الإنسانية » في كتابات ماركس الأولى يعتقدون أن ماركس ، في مؤلفاته الأخيرة ، ولينين يميلان مشكلة الإنسان إلى مجرد مشكلة القضاء على الملكية الخاصة وإحلال الملكية العامة لوسائل الإنتاج محلها . ويهدف هذا الاتهام إلى التقليل من أهمية الحقيقة لما تصفه الماركسية بصيغة « مصادرة المصادرين » كشرط اقتصادي للقضاء على اغتراب الفرد . ولكن ينبغي التأكيد أنه لا ماركس ولا لينين يحول مشكلة الإنسان إلى مجرد مشكلة إزالة الملكية الخاصة . فالحقيقة أن ماركس اعتبر إزالة الملكية الخاصة مطلباً مبدئياً على أساسه يصبح من الممكن للإنسان أن يكتب جوهر إنساني . »

الوعي بالاغتراب

كتب لينين يقول : « إن العبد الذي يعلم بحالة استعباده ويتألم فيها هو إنسان توري . أما العبد الذي لا يدري بحالة استعباده ويعيش بليدة في صمت لا يتنود بالوعي وفي عبودية سائلة فهو مجرد عيد » .

المؤلفات الكاملة - المجلد ١٣ - ص ٥٣) .

إننا لا نجد اصطلاح « الاغتراب » في هذه الفقرة . ولكن المسألة ليست مسألة الاصطلاح . إن لينين يقدم هنا مثالاً واضحاً لجانب من جوانب الاغتراب من خلال تحليل طبقي مجمل . هو لا يقتصر على وجود وعي مستبعد في مجتمع

طبيعي ، وإنما يبين أن فرداً في حالة اغتراب يكون أمام اختبار يمكن بأن يسلك الطريق الحقيقي الذي يخرج به من حالة الاغتراب . وهو طريق يتوقف فوق كل قوة على النشاط الثوري . وأما الرضا يوضع الاستبعاد فليس سوى محاولة يائسة للتوافق مع الاغتراب . والوعي بأن هذا الموقف غير طبيعي خطوة هامة تاريخياً في تطوير الوعي الطبقي للمهزومين ؛ والنضال ضد هذا الوضع هو بداية التحرر من كل قهر اجتماعي ، وما ينطوي عليه من اغتراب . وفي الحسم في هذا الاختيار واتخاذ طريق نحو الخروج من حالة الاغتراب يكمن الفرق بين « الإنسانية الثورية » للمذهب الماركسي و « الإنسانية المجردة » السلبية .

انطلق لينين - في تناوله لمشكلة الإنسان - من العلاقات الطبقة في المجتمع الرأسمالي ، من التناقضات الأساسية للرأسمالية والحاجة إلى القضاء على هذا النوع من العلاقات . وحارب أسطورة « اللولب العصام » أو ماوصفه بالموقف « خارج الطبقات » وبرهن على استحالته في مجتمع طبقي . وقال إن هذه الأسطورة لا تخدم في الحقيقة سوى هدف الاحتفاظ بروعي مستبعد بين الجماهير العاملة . وأشار إلى أنه بالصراع الطبقي وحده ضد رأس المال لا يمكن للشعب العامل أن يتغلب على الرعي المستبعد وأن اكتسب للكرامة الإنسانية ويصبح واعياً بقرته الذاتية .

إن قهر الإنسان العامل وسيطرة القوى الاجتماعية العصماء عليه - تلك السيطرة التي يخلقها باستمرار الظروف المتناقضة إلى حد التضامن طبقة المجتمع - وهو ماكان ماركس يشير إليه مراراً عديدة اصطلاح « الاغتراب » - قد اعتبرها لينين ظاهرة طبيعية في المجتمع الرأسمالي ، ولا يقضي عليها إلا تحديد الجبايات الإنسانية التي تفرها الرأسمالية وفتح لظهور الإنسان الحر الفاسد على أن يكون سبب علاقاته الاجتماعية ومنظم حياته الخاصة .

تحقق ماهية الإنسان

وقد طور لينين هذه الفكرة الأساسية في الإنسانية الماركسية تطويراً خلاقاً . وفي عام ١٩٠٢ تضمنت ملاحظات لينين على مشروع برنامج حزب العمل الديمقراطي الاشتراكي الروسي - الذي اقترحه بليخانوف - انتقاداً لتبريقهم لمجتمع المستقبل بأنه « التنظيم الخطف لعملية الإنتاج الاجتماعي لاشباع حاجات المجتمع ككل وحاجات أفراده المنفصلين » . فكتب لينين :

« ليس هذا كاليا - فمثل هذا التنظيم يمكن حتى للفروستات (الاحتكارات الرأسمالية) أن توجده . والأدق أن يقال لحساب المجتمع كله ، (لأن هذا يتضمن أيضاً التخطيط ، ويشير إلى موهبي التخطيط ، وليس فقط لاشباع حاجات أعضاء المجتمع ، وإنما أيضاً لتأمين الرفاهية والتطور الشامل لمر لكل أعضاء المجتمع » .

تحرير الشخصية الإنسانية

والخفية الأساسية في التناول الماركسي لهذه المشكلة مشكلة الاغتراب هي أن تحرير الشخصية الإنسانية ممكن وضروري وأن التحرير الكامل للشخصية من جميع عناصر الاغتراب ممكن وضروري أيضا . ولكن هذا الامكان لا يكون الا اذا حدثت تغيرات اجتماعية أساسية . ومن هنا ترتبط مشكلة تحرير الإنسان من الاغتراب بمشكلة القضاء على الرأسمالية وبناء مجتمع جديد يفترض نظامه الاجتماعي أساسا للمشاركة الحرة لكل عضو في المجتمع في العمل الانتاجي الخلاق الذي يصبح مطلقا تؤولا للحياة . ويفترض انشارك ايجابيا في الأمور العامة في مجالات الحياة الاجتماعية والروحية المختلفة ، والانسراك الارادي الحر من جانب الفرد في كل مجالات الحياة الاجتماعية الذي لا يتوفه اية حدود مفروضة من الخارج . كل هذا يشكل وضعيا اجتماعيا تؤزل فيه جميع أشكال الاغتراب .

وقد سخر لينين من الجوانب ، الوجدانية ، البحتة لأصحاب النزعة الإنسانية المجردة وعمل على كشف آرائهم الضمنية . فأثار المشكلة باعتبارها مشكلة تحرير الإنسان كما يمشي فلا ويماني ويكابد ويناضل ، لا تحرير الإنسان غامض هو شبه بظاهرة خارج التاريخ . ولهذا دعم لينين النظرية الماركسية بتطوير فكرة الثورة الاشتراكية باعتبارها الطريق الوحيد الذي يبدونه « لا يمكن الحديث عن حرية أصيلة للفرد ، وليس المقصود هنا مالك الثروة ، ولا عن مساواة حقيقية بالمعنى الاجتماعي والسياسي للكلمة » بين إنسان وإنسان وليس عن مساواة خادعة بين أولئك الذين يملكون الثروة وأولئك الذين لا يملكون ، بين المستغلين والمستغلين » .

(المؤلفات الكاملة - المجلد ٣٦ - ص ٣٩٤)

وترتبط اقوال لينين ارتباطا مباشرا ووثيقا بالمسار ماركس التي تضمنتها كتاباته الأولى ، وهي تسجيل هذه الأفكار وترجمتها إلى لغة الواقع وإلى لغة الثورة ، ان حل مشكلة شروط اضماع الطابع الانساني وتجسيد الجهر الحقيقي للإنسان وتحقيق الحرية الفعلية لكل أعضاء المجتمع هو الذي يطين الخط النظري الوحيد الممتد من كتاب ماركس « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لـ ١٨٤٤ » عبر « رأس المال » إلى مؤلفات لينين التي قدمت برنامجا معديا لتحرير الإنسان من كل أشكال الاغتراب من خلال عملية بناء الاشتراكية .

البروقراطية .. اغتراب

ويمثل ايضاح لينين لمسألة الصراع ضد « البروقراطية » كشكل من أشكال الاغتراب صفة عامة جدا في التراث النظري والاصل الذي خلفه . لقد شئ منذ البداية تضالا لا حيدة فيه فبيد « بنقا العالم القديم بوربوا ازالة

وهكذا نجد لينين - في بداية القرن العشرين - يبرر اكبر الأمور أهمية بالنسبة لفهم جوهر النظام الاجتماعي الجديد - فيتحدث عن الحاجة إلى تحقيق حرية أصيلة لكل عضو في المجتمع . وهذا ترويد ميسر لإسناد الأفكار التي عبر عنها ماركس في « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » حيث قال « الشيوعية كالثقافة للملكية الخاصة هي تبرير الحياة الإنسانية الحقيقية... هي حلول الإنسانية العملية » . انها في رأيه تمثل نظاما يشكل لأول مرة « ما ينبغي تحقيقه أن يكون » والتحقق الفعل بالنسبة للإنسان بالنسبة لمهمة الإنسان» كواقع حقيقي (المخطوطات - ص ١٦٤) .

وعندما نتحدث عن المكانة التي كانت تحتلها مشكلة الانسداد عند لينين - في فكره النظري والاصل - ينبغي التأكيد على أن نظرية لينين في الثورة الاشتراكية هي في جوهرها نظرية إزالة السبب الأساسي للاغتراب . فطبقا لفكرة لينين نفسه فإن الثورة الاشتراكية تؤزل سيطرة رأس المال ومن ثم تزيل نفس الأساس الاقتصادي لاغتراب الإنسان . أنها تسلم سلطة الدولة إلى الطبقة العاملة وكل الشعب العامل ، ونتيجة لذلك تخلق الظروف لإزالة القهر السياسي للجماهير وتخلق الظروف لرفع مستويات الحياة بالنسبة للشعب العامل . وتتضمن نظرية الثورة الاشتراكية أيضا مساهمة الحاجة إلى ثورة ثقافية ، أي الحاجة إلى إزالة أساس اغتراب الجماهير العاملة في مجال الحياة الروحية . ونظرية لينين في الاشتراك التواضع الطاق الجماهير في خلق الحياة الجديدة وإزالة الهوية الثقافية ودفع الجماهير إلى إدارة الدولة لبستت سوى نظرية في الطرق الفعلية - لا الوهمية - لإزالة الاغتراب .

ان مفهوم الحرية في النظرية الماركسية - كما طوره لينين - هو ممارسة الناس حق الحياة السعيدة والمساواة السياسية الأصيلة ، وهو ممارسة الإنسان حقوقه في التصنع بكل منجزات العلم والثقافة والألفاء الكامل للبطالة والفقر ، وتحرير الإنسان من أشكال القهر المصري والوطني . انه تلك الحرية هي التي تؤزل جميع أشكال اغتراب الفرد حيث يكتسب الفرد الحرية الداخلية والخارجية في العمل الحر ، في العمل الذي يمارسه من أجل نفسه ومن أجل المجتمع .

وقد وصف لينين التغيير الأساسي في طبيعة العمل في بلاده نتيجة لثورة أكتوبر بأنه « اعظم وضوح في تاريخ الإنسان للعمل لثاته محل العمل المجري » وقال ان هذا التغيير في طبيعة العمل لا يمكن أن يحدث دون صراع . وهذا هو التغيير الذي يدل على خطوة علاقة في البشرية بعيدا عن العمل المغتراب إلى العمل الحر الذي يصبح الضرورة النظرية الأولى للإنسان .

السيوفراطية بتطور الديمقراطية وبتحقيق النمو التقاضي والايديولوجي لوعي الجماهير ولوعي كل فرد على حدة . وحسد لبنين طرق واشكال ومنهج تحرير الانسان من الاغتراب الزوسي الناتج عن « اقوف من القوى العمياء للرأسمالية - العمياء لان جماهير الناس لاستطيع التنزؤ بها - وهي قوة في كل خطوة من خطى الحياة بالنسبة للانسان العامل تهدمه بالدمار الملاحى . او الموت او الموت » .

هذا هو التصير المحدد من الموقف الماركسي لحل مشكلة الاغتراب الروسى عن طريق تغيير ظروف الحياة المادية وتعلم اخضاع قوانين التطور الثلاثة والاستفادة منها .

ودعم لبنين لفكرة الحاجة الى ثورة ثقافية يعطى مثالا بارزا على توضيحه لمسألة ازالة اغتراب الجماهير فى مسدان الثقافة . « علينا ان نأخذ كل ما تركته الرأسمالية من ثقافة وان نبني به الاشتراكية » . ينبغي ان نأخذ الصالح كله والتكنولوجيا كلها والمعرفة كلها والى ذلك . ويؤمن هذا ان نستطيع ان نخلق حياة المجتمع الشيوعى » .

(المجلد ٣٨ - ص ٢٥٥)

ومن خلال الثورة الثقافية - كجزء من الثورة الاشتراكية - يصبح ممكنا تحقيق الجماهير العاملة وتخليصها من خطايا الملكية الخاصة - مثل الانانية والانسام - وتوجيهها فى اطار حر يضم كل الرجال العاملين الاحرار . وقد كتب لبنين هذه الفقرة الهامة البالغة الدلالة على وعيه بمشكلة الاغتراب الزايف فى صورتها العامة :

« فى الأزمة القديمة ما تكن الميضية الانسانية والعقل البشرى يخلق الاليد قلة قليلة بكل فوائد التكنولوجيا والثقافة ، بينما يحرم الآخرون من أهم الأشياء جوهرية - التعليم والتقدم . ومنذ الآن فإن كل دواعي العلم ومكاسب الثقافة تنتهي لثامة ككل . وإن يستغل بعد الآن ابداء مع الانسان والعبقرية الانسانية للخطر والاستغلال » .

(المجلد ٣٦ - ص ٤٨٩ - ٢)

لقد قصه بهذه الأفكار أن تكون برنامجا لفتح الاغتراب والتغلب عليه والفضاء الى انفصال الجماهير عن المصالح الثقافية للمجتمع تحت سيطرة الملكية الخاصة . ولهذا ففى تجسيد محسوس لفكرة ماركس عن أهمية النساء الملكية الخاصة بهدف تحقيق عودة الانسان من عالم الجهل وانعدام الثقافة الى عالم حياة انسانية حقيقية ، أى الى وجوده الانسانى والاجتماعى .

الاغتراب والتكنولوجيا

ان الذين واجهوا نقد ماركس فى القرن التاسع عشر للاستخدام الرأسمالى للتكنولوجيا بالقول بأن التكنولوجيا ضقت مكاسب وائمة للانسان ، يواجهون الماركسية الليبنينية الآن بالقول بأن التكنولوجيا جلبت الاغتراب الى الانسان

وجعلت خطر الدمار يحوم فوق حياته ونزعت من يده مصيره . فقد واجهوا الماركسية فى القرن التاسع عشر ب « التناقض التكنولوجى » ويواجهونها الآن ب « التناقض التكنولوجى » صارت النظر تماما عن طبيعة النظام الاقتصادى الاجتماعى متصرفين قط الى الجانب الفردى النفسى لمشكلة الاغتراب الانسانى فى مواجهة التكنولوجيا فيتمون على « الوجود التكنولوجى » انه ضيق « الوجود الانسانى » واقفاده سماته الانثروبولوجية . ودلج هذا الموقف بعض المفكرين الى القول بأن أى دفع جديد لمرعة التقدم التكنولوجى سيكون بمثابة « انتحار للبشرية ! »

(جابريل مارسيل - محاضرة امام المؤتمر الفلسفى الدولى الثالث عشر فى المكسيك)

فى كل هذا قائم يتحدثون بالاسلوب الذى النقده لبنين بشكل حاد ، وهو اسلوب اثاره المسائل عن « المجتمع بوجه عام » - « الحرية بوجه عام » - « الديمقراطية بوجه عام » - دون فحص تاريخى محدد لهذه المشكلات وفى انزال نام عن تحليل الظروف الاجتماعية للبيئة وطبيعة النظم الاجتماعية الى يمشى فيها الناس ويسلكون . وفى نقد هذا الاسلوب وجه لبنين حديثه الى الديمقراطيين الشيوعيين الروس من « الناوروديين » (الشمين) :

« رغم أنكم تتحدثون عن « افراد اجباء » فانكم لا تجعلون نقطة انطلاقكم الافراد الاجباء مع الانكار والاحاسيس التى تخلتها حقيقة ظروف الحياة ، ونظام العلاقات الاناجية الذى فى طله يمشى الانسان ، وانما تجعلون نقطة انطلاقكم مجرد « أراجوز » تمشون راسه بالفكاركم أنتم ومشاعركم أنتم . ومن الطبيعى أن مثل هذا التنازل الغيبى لا يطفى الا الى أحلام غسبية : ان الحرية تتجاوزكم وانتم تتجاوزون الحياة » . (المجلد الأول - ص ٤٠٨)

الذى كان يطلبه لبنين هو دراسة موضوعية حقا وتحليلا لافعال الناس والطبقات فى أنظمة محددة من علاقات الانتاج فدعا لذلك الى انقضاء أثر جليور الآراء والأفكار والمواقف والانفعالات لدى الفرد لأن هذا هو الطريق العلمى الوحيد للوصول الى فهم حقيقى للانسان والفعال .

أما انصار مفهوم الاغتراب الحضرى من اطارة الفاريسى فيؤكدون أنه فى العالم المعاصر يمشى الفرد بعدم استقرار وانزعاج ، فهو معزول وهذا يصير فوق كل شيء من اغترابه اغترابه الذاتى . فمن أى فرد يتحدث هؤلاء ؟ فى أى من المجتمعات يعيش ؟ ونتاج أى علاقات اجتماعية هو ؟ وإلى أى تشكيل طبقي ينتمى ؟ ان تحديد هذه الأمور هو وحده الذى يمكن أن يضع هذا الفرد التمس على أرض صلبة ويضع نهاية لجميع اصحاب المفهوم المطلق للاتاريخى واللا طبقي للاغتراب الذى يظفر على أمواج مضطربة من التجريد .

سهي كرم

حول المهرجان الثقافي الإفريقي

شهدت أفريقيا في الأسبوع الأخير من الشهر الماضي حدثا من أهم الأحداث التاريخية في حياتها، إذ التقت لأول مرة على صعيد ثقافي أفريقيا العربية وأفريقيا الزنجية حيث كان المهرجان الثقافي الإفريقي الأول الذي نظمته منظمة الوحدة الإفريقية بمدينة الجزائر في الواحد والعشرين من شهر يوليو حتى أوائل شهر أغسطس ١٩٦٥.

والواقع أن فكرة هذا المهرجان، كانت وليدة حصاد دراسات أكب عليها المسؤولون في المنظمة تأكيداً منهم لوحدة أفريقيا، وسعياً لاستعادة الشخصية الإفريقية التي كن تنهيا للقادة الأعمى طريق بحث ثقافي شامل. وفي مؤتمري التربية والتعليم اللذان عقدا بالكونغو كينشاسا عامي ١٩٦٥، ١٩٦٧ أوصى المجتمعون بإقامة مثل هذا المهرجان. ثم ما كان من منظمة الوحدة الإفريقية إلا أن رشحت الجزائر لاختضائه والاعداد له، وتم التصديق على ذلك في سبتمبر ١٩٦٨.



ومنذ ذلك الحين والجزائر تعد العدة لتنظيمه . فانتشرت وفودها في كل مكان من القارة داعية لهذا الحدث الكبير . كما قامت باتصالات مثمرة مع هيئة اليونسكو تناولت ما يمكن ان تقدمه الهيئة الدولية لهذا المهرجان على ضوء الاتفاق الذي وقعته المنظمة مع اليونسكو في البويرة الخامسة عشرة للهيئة الدولية .

هذا وقد وجهت الحكومة الجزائرية الدعوة الى اعلام الثقافة والفكر في العالم الذين شاركوا بما لهم من دراسات وابحاث ساهمت في التعريف بالواقع الثقافي للقارة . وعبأت جميع ما لديها من وسائل الاعلام سواء اكانت سسمية او بصرية للدعاية للمهرجان وتغطية اخباره . اضافة الى هذا فقد صدرت عن الدولة المصيلة نشرات ثقافية بهذه المناسبة ضمت ابحاثا ومقالات تحاول كشف اللثام عما كانت عليه القارة من ماض عريق ، وعما هي عليه من حاضر ثقافي يسعى الى خلق شخصية افريقية واضحة المعالم دقيقة القسما . كما حوت ابحاثا قيمة عن النهضة الفنية والادبية في افريقيا النصف الثاني من القرن العشرين .

ومن جانب مكاتب الانباء والاعلام بالبلدان الافريقية فقد قدمت ما وسعها من جهد ومساعدات فعالة ساهمت في انجاح هذا المهرجان وذلك بتصوير الانباء الخاصة باستعدادات بلدانهم للمهرجان ، وتوزيع هذه الانباء في مختلف انحاء القارة عن طريق مكتب الانباء الجزائري . وخرجت صحفها تدعو في حماس الى هذا الحدث الكبير فكتبت فراترني ماتان ، الصحيفة العاجية الوطنية في عيدها الصادر بتاريخ ٢٢ ابريل ١٩٦٩ - كتبت تقول - « ان افريقيا السمراء والافريقيا البيضاء ، افريقيا الزخرفة ، افريقيا في الكفاح وفي المهجر . ستثبت جميعها ان الثقافة الافريقية لم تنقرض بعد ؛ وانما الانسانية المكبلة في عالم اليوم هي التي فقدت في الثقافة الافريقية ثروة ثمينة ، ثروة حافلة بالتجارب الروحية » .

ولقد اشترك في هذا المهرجان ما يزيد على ستة آلاف مندوب يمثلون قرابة اربعين دولة افريقية قدمت الوانا تمثل شتى مظاهر الحياة الادبية والثقافية والفنية في القارة ، من مسرح وسينما وفنون تشكيلية اثبتت ان افريقيا بعد ان تخلصت من نير الاستعمار لم تال جهدا في محاولة تحقيق التلازم الحتمي بين شقى الحضارة المعنوى منها والمادى .

والواقع ان النجاح الذي تحقق لهذا المهرجان كان مصدرا دهشة الكثيرين الذين ما كان ليدور بخلداهم ان تسعى افريقيا مثل هذا السعي الحثيث لاقامة مهرجانات من هذا القبيل ، وهي التي لديها ما يكفيها من مشاكل التنمية ومشاكل فترة ما بعد الاستقلال وما تضطلع به من مسؤوليات النضال الدائب في جبهيم الميادين لمح ما تبقى من فلول الاستعمار والتفرقة العنصرية في جنبات القارة . فضلا عن انها قارة ذات شعوب متعددة تنبأين جنسا وتاريخا وعادات وتقاليد ولغة ، وليس ثم رابط بينها اللهم الا وقوعها تحت سيطرة استعمار اوروبي طويل عمل بالتالي على تعميق هذا التباين ومسح ما للقارة من ماض ثقافي قد تمتد جذوره الى الالف السنين .

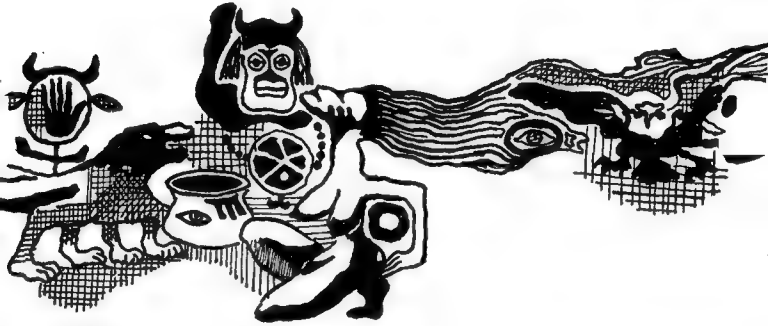
واعتقد ان نجاح هذا المهرجان يرجع في المقام الاول الى جدبة الافريقيين في العمل على بعث ذلك الماضي الذي حاول الاستعماريون التقليل من شأنه ووضعه في عداد فلکور درس وفن بلماي تقادم عليه العهد . كما يرجع الى ايمانهم الراسخ بأنه لا سبيل الى تدعيم وحدتهم واستقلالهم السياسي الا عن طريق الثقافة .

ولا شك فان اقامة هذا المهرجان بعد محاولة من انجح المحاولات التي يبذلها الافارقة - كما يقول الدكتور جمال حمدان في كتابه افريقيا الجديدة - « لازلة الوصمة الأوروبية من ناحية واعادة تأكيد الشخصية الحضارية والكيان اللاتي أو إعادة افريقيا » . ولعل من أبرز مظاهر هذا السعي الى إعادة الصبغة الافريقية البحث عن تواريخ قومية وعن قيم ومثل سلفية . . فالافريقيون يرفضون حضارة صيرتها اليهم أوروبا جاهرة وسابقة للهم » .

حسين اللبودي

الزنجية.. لأمحيا.. فضايها

محمد عبد الحميد فرح



أزمة الضياع

كان هناك احساس مشترك يجمع بين الأدباء الذين يمثلون صفوة المثقفين السود في فرنسا وهو أنهم يميلون كسود غرباء وسط مجتمعات وثقافات وتقاليده غريبة عنهم يرفضهم وتنبذهم وتأتي إلا أن يكون مكانهم على هامش المجتمع، لذلك كانوا يقضون أيامهم ضائعين بلا شخصية أو كيان ذاتي وسط حضارة تنكروهم صراحة .. هذا كله بالإضافة إلى أنهم لم يجدوا في هذه الحضارة الغريبة أمورا أو جوانب تتوافق معهم وتكون جديرة بالتصوير عن ذاتيتهم الأصلية . وكانت النتيجة أنهم ولفسوا الانعماج فيها ..

وكانت أزمة اغتراب وضياع حقيقي تؤرق ضمير أولئك المثقفين السود ، فمضوا يبحثون ويفتشون عن فكرة أو تصور تتجسد فيه تقاليدهم الأفريقية الخاصة ، ويصلح للتصوير عن آمالهم وآرائهم في العالم كإفريقيين سود ، ويكون في الوقت نفسه نقطة انطلاق فكري يتجمع حولها الساعون لبناء حياة جديدة لأفريقيا . واتفقت محاولات البحث هذه شكل نتاج

الزنجية تيار فكري ساد الثقافة السوداء منذ أوائل الأربعينات من هذا القرن في كل بعد من إبعاد الثقافة المختلفة من تاريخ واقتصاد وأنتروبولوجيا إلى جانب الأدب بطبيعة الحال . لقد كان بدء ظهور ذلك التيار يشير بإسهام أفريقي جديد في الأدب العالمي وباحتمالات غنية ، يمكن إذا قدر لها النجاح أن تصل إلى تصود الفريقي وإلى فلسفة الفريقية ذات رأى محدد في العالم والوجود .. لكن القزوف المختلفة لم تنتج لذلك الأمل الفريقي أن يعبر طويلا إذ تكاثفت أسباب متعددة لتضعف من فعالية الزنجية حتى كادت أن تجعلها في نهاية المطاف أثرا من آثار مرحلة غابرة لم يتبق منها الآن غير نوع من ترجيع القصدى يتمثل في بضع قصائد أو قصص تنشر هنا أو هناك فاقدة للملامح الأساسية التي ميزت ذلك التيار إبان ازدهاره .

وسنحاول في هذه الدراسة القصيرة أن نسترجع قصة ذلك التيار ، وأن نلقى الضوء على ملامحها الأساسية وما أثارته من قضايا .

التي أصدرها الأديب السنغالي ديوب عام ١٩٤٩ هذا التيار ، وأصبحت المبرة الرسمية عنه ، وعلى صفحاتها قام المثقفون السود في فرنسا بنشر مجلة ضخمة من النساخيم التي تنوع بين القصص والرواية والقصائد والمسرحيات والمقالات الفكرية ، ومن خلال اللقاء على صفحات مجلة الوجود الإفريقي تكونت مآعر باسم مدرسة الزنجية التي ضمت داخلها مجموعة ضخمة من الأدباء السود كان في طليعتهم الشعراء: إيمي سيڤير ، ليوبولد سيدار سنغور ، بوجا ديوب ، ليون



دعاسي ، ليون لالو ، آتين كيدو ، وغيرهم آخرون .

كما ضم النصار طائفة أخرى من الشعراء السود الذين يكتبون باللغة الإنجليزية من أمثال فرانسيس بلوكس وجايريل أوكارا وميشيل دي اتانج .

توترات الميلاذ

لم يخل هذا التيار الفكري الجديد بهد أن يتطور في تجمع زنجي موحّد من ظهور وجهات نظر متعارضة ، ففي الأيام الأولى لميلاذ هذا التيار نشب نزاع حاد بين الأدباء السود المنتمين إلى حول : إلى من تنسب الزنجية ، إلى إيمي سيڤير أم ليوبولد سنغور ؟ .. وكاد الانقسام حول هذا الموقف أن يسبب نوعاً من التصدع للحركة في أبنان نشأها

شعري متفرق هنا وهناك لبعض الأدباء من أبنان جزر الأنتيل ومدغشقر وإفريقيا وجدت طريقها إلى البشر في عدد من المجلات ، وظلت تلك المحاولات مستمرة حتى ظهرت إلى الوجود فكرة « الزنجية » التي وجد فيها المثقفون السعيد ما كانوا يبحثون عنه وما كان يراود خيالهم لزمّن طويل .. وبعد عام ١٩٤٧ التاريخ الحقيقي لظهور الزنجية إلى دائرة الضوء والملازمة ، ففي ذلك العام أعاد الشاعر إيمي سيڤير طبع ديوانه « ملاكرات عائد إلى الوطن » مع مقدمة مستفيضة لآلفريد بريتون زعيم السرياليزم الفرنسيين ، وقد لفتت هذه الدراسة التي كتبها أندريه بريتون أنظار المثقفين في أوروبا عن ذلك التيار الجديد الناشئ في الأدب الزنجي .

ومن أعان ما تبنت مجلة الوجود الإفريقي Présence Africaine

وهو عدم القديم والمتعارف عليه « أن جوهر الزنجية هو تقويض كل ما اكتسبه من أوروبا » بالإضافة إلى الثورة على الواقع ورفضه ثم الارتفاع فوقه وتجاوزه ، وأن زادت السيريالية على الزنجية أنها تدعو إلى البحث في العقل الباطن وتنادي بالتحرك المطلق من القيود اللغوية المتعارف عليها والتعبير بأسلوب جديد متحرر .

لماذا الشعر ؟

الملاحظة الجديدة بالتقوية هي أن الأسماء الرئيسية في تبار الزنجية هي أسماء شعراء ، مما يدل على أن القصيدة القصيرة أو الرواية لم ترتق إلى مستوى الشعر في التعبير عن الزنجية ، حتى أصبح الشعر في النهاية يشكل الأداة الرئيسية التي يتركز فيها الدعوة للزنجية ، والتي تجمعت أكثر من غيرها ملامح ذلك التيار وخصائصه المميزة .. السؤال المطروح هو : لماذا كان الشعر بالذات هو الوسيلة الأكثر ملائمة ولم يكن النثر ؟ هذه القضية لا يمكن الإجابة عنها عن الزنجية دون التعرض لها في شيء من التفصيل . تصوري أن اختيار الأدباء للشعر يرجع إلى عدة أسباب ، فمن ناحية كان وضع الإنسان الأفريقي من حيث البيئة العميق المنذور بالأرض والغابات وعناصر الطبيعة الأخرى وعلاقته الوجدانية بكل ذلك ، يدفعه إلى تكثيف الحياة من حوله والتعبير عنها بالشكل الشعري ، بالإضافة إلى الاحتكاك المستمر بالثقافة الفرنسية ذات المحي الشعري بصفة خاصة أعطى بعداً آخر لذلك الإختيار .

ولا شك أن للشعر ميزة عامة تتفوق بها على سائر الأشكال الأدبية الأخرى . فهو على حد تعبير سارتر : « يفتح الشاعر طاقات أكبر للتأثير مباشرة وبغير وسيط إلى جوهر الكلمات لاستغلال أقصى ما يمكن أن تعطيه من تعبير خلّاق » . ذلك هو جوهر القضية .. أما القضية الأخرى فنقتصر في تحديد مضمون « الزنجية » حتى نزيل بعض الغموض الذي أحاط بها من الأضرار والمعارضين على السواء .

محاولات تعريف الزنجية

الواقع أن محاولة إيجاد تعريف للزنجية يتفق عليه الجميع ويستتج الجدل حوله هي مهمة صعبة . مثلاً مشن التباينات الفكرية والأدبية التي لا يتوقف الجسد حولها باستمرار .. لكن هناك عدة محاولات لتصورها ولتبريقها من أبرزها محاولة الشاعر ليوبولد ستفونر الذي يحدد أهم ركن في الزنجية بأنه الإحساس أو على حد تعبيره « الإحساس هو الذي يكون نواة الزنجية ولحمها الأساسية » . لكن السؤال هنا ما هو ذلك الإحساس . ولندع ستفونر يتجلى الإجابة حين يحدد « أن الإحساس هو تلك الحرارة الإنشائية التي تصطرع في نفس الشاعر الزنبي والتي تمنح مقبلة للكلمات والتي تحول الكلمات بعد ذلك إلى فعل » .. أن

فقد تشعب الأدباء إلى فريقين لولا أن الأصوات العاقلة تملحت في الوقت لتخمد الفتنة قبل أن تنسج ، واستقر الجميع في نهاية الأمر على التسليم بأن النضال في ظهور التيار يرجع إلى الشاعر إيمي سيروير عندما قام عام ١٩٣٩ بنشر الطبعة الأولى من ديوانه « مذكريات عائد إلى الوطن » وأضافوا قائلين أن كثيراً من فضل تطوير الزنجية واستمرارها يعود إلى جهود ليوبولد ستفونر الصادقة ، واتفق الجميع على هذه النتيجة ورضوا بها طامعين .



ل . ستفونر

ومن ناحية أخرى فقد تعرضت الزنجية عند ظهورها لموقف غريب من جانب المثقفين البيض الذين لم يقابلوها بالترحاب والتشجيع اللذين يستحقها وتنوعتها كحركة فكرية جديدة فيها كل ما في الحركات الجديدة من حيوية وإبتكار .. بل على العكس قوبلت من جانبيهم بالإستياء ورفضوا عليها مؤامرة صمت متعمدة فلما يواهبون بها هذه الحركة عدة سنوات سقطوا خلالها عدة صحبات معادية على الزنجية بقصد الاستخفاف بها وتنسيبها .. ولم تصد على مدى سنوات فرصة جادة للتعرف عليها بموضوعية غير المحاولة التي قام بها أنطونيو بريتون والسيراليون عام ١٩٤٧ بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عندما كانت السيريالية تبحث عن شيء يثبت الحياة في شرايينها فرحبت بظهور الزنجية ترحيباً كبيراً واعتبرتها اسهاماً أفريقياً لصالح السيريالية .

وينبغي علينا أن نبادر إلى توضيح أن ذلك الترحيب الذي إبداه السيراليون للزنجية لم يكن خالصاً لذات الفن وحده وإنما كان يمكن وراء ذلك الموقف أسباب أخرى ، فما لا شك فيه أن هناك بالفعل نقاط التقاء كثيرة تجمع بين الزنجية والسيريالية . فالمنطلق الأساسي لكليهما واحد

تفاعلات ضحلة غير شاربة الجذور ولا تستحق الاعتبار - وقالت
أن كل وجود تقائفي في القارة - إذا وصل - فسين يكون
غير استمداد غير مباشر للعلاقة الغربية - و لم يبق فلسف
الإعتمادات عند هذا الحد بل زادت عليه أن قالت أن إفريقيا
تخرج بلا ماضي ولا تاريخ ، وأنها مجرد أرض بكر جديدة
يقرر الفضل الأول في المتورعين وانتشارهم في الظلام إلى
المستكشفين والتجار والمبشرين الأوروبيين -

فالشاعر يرد هنا على تهمة الجهل واللا حضارة التي ترمي بها الثقافة الغربية اخوانه السود ويقول بأن الشيء الحيوي لديه هو روح الحضارة وجوهرها .. فليس منى عدم حصول اخوانه على مظهر الحضارة المادية أو مشاركتهم في صفها أنهم جاهلون اللهم الا بالناطق السطحي المايز الذي يصور نقاعة اصحابه وضحالة فكرهم .. ان الشاعر يرد بما يراه انقصة الحقيقة في نظره فيقول :

انهم ينلمجون ويدعون جوهري الأشياء

يجهلون الظاهر لكنهم يعمون الحركة الداخلية للأشياء

لا يابهون بالقمع أو القسر بل يلعبون لعبة الحياة

انهم أبناء الحياة اليكر

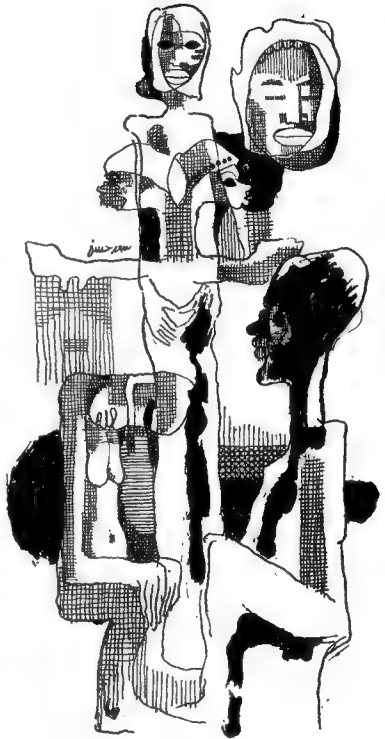
المتفتحنون لنسبات الحياة

المتحمسون بجسدها والتائبون مع نبضها

ويعلم سارتر على قصيدة ايمى سيزير قائلا « ان الشاعر هنا قد قلب الموقف تماما » فما كان يمكن أن يعتبر نقيسة أصبح ينبوعا ايجابيا لكل خصوبة .. ان الشاعر يعترف بأن الأبيض يعرف كل شيء عن الأداة « لكن الأداة في نظره يفتش سطح الأشياء فقط وتجهل الديسومة والحياة .. أما الزنجية فتصل الى معرفتها من خلال التعاطف والهدس » وليس صحيحا أن الأسود لا يملك أى تفكير بل هو يملكه ولكن على شكل آخر »

بعد هذا الرد الشعري يأتي رد عاطف على هذا الادعاء نفسه من مثقبي زنجي آخر هو الدكتور كوامي نكروما الذى يصرح في قمة لا يمكن أن تنبع الا من انسان افريقى سليل حضارة « يقول نكروما « استطاع أجدادنا منذ فترة طويلة أن يشيدوا امبراطورية سامعة قبل أن تكون لبريغانيا نفسها اية أهمية تذكر في الوجود بل حتى قبل أن تتوحد قبائلها المتخلفة في شعب واحد » وقد ظلت هذه الامبراطورية الافريقية - غانا - قائمة ومظلة باجواء الحضارة مناطق تمتد من تيبكتو الى باماكو على شاطئ المحيط .. وكان بها العلماء والفنهاء يعطوهم الاحترام والتقدير ومن حولهم شعب غانا يرثى في أبواب المجل والحريير ويصوغ الفانين الذهب والجواهر والفضة والنحاس » كما كانت اناملهم تبعد ادوع أنواع النسيج .. »

ان الدكتور نكروما عندما يحاول الدفاع عن ماضي افريقيا أمام محاولات التشويه المفرغة ينجأ الى وقائع التاريخ نفسه كما يعلم أن اخوانه يتسكعون بتاريخهم: « لنا لانجل من ماضينا لأنه يشع علينا فخارا » فما أنجزه أجدادنا من نجاح وتقدم اجتماعي في ذلك الزمن التقدم من التاريخ يمنحنا الثقة والقدرة على مواصلة الكفاح والتحرر »



المتصبية التي تنكر وجوده العرقي الى التمسك والتصبب لعنصره ولونه .. لقد طرح القضية بشجاعة الاسود في مقابل الابيض .. لكن لماذا لما الشاعر الزنجي الى اتخاذ هذا الموقف الحاد ؟ يبرر سارتر ذلك عندما يقول : « ان الشاعر الزنجي قد اعتقد واثق في ذلك الاعتقاد بان التغلب للفرقة العرقية في مقابل الفرقة العرقية العنصرية هو الطريق الوحيد الذي يقود الى لقاء الفرق العرقية واللونية نهائيا » .. لقد ادرك سارتر المحسوس الحقيقي لذلك الصغر على الرغم مما به من عنصرية ظاهرة قد يظنها الكثير من الناس تصعبا . لذلك نجد ذكر في تعليقه على شعر الزنجية « ان هذا الشعر الذي يبلي للوهلة الاولى عنصريا هو في نهاية الامر انشودة للجميع وللجميع » .

ثم انبرى يرد على الذين وصلوا منطلقات الزنجية الرئيسية بانها منطلقات سلبية خالصة ان السود وهم في موقف الدفاع لا يحكمهم التصرف الا على هذا النحو .. ثم وجه سارتر هاما الى اخوانه البيض : « ماذا كنتم تتوقعون ان كنتم تعيشون الكلمات التي كانت تكلم تلك النساء وتسبحن القدرة على الكلام ؟ هل كنتم تتوقعون منها ان ترد تراجيكم تلك الرؤوس التي مرغها اجددنا في الوجود بالقوة والقهر ؟ هل كنتم تنتظرون منها حين ترفع رؤوسها ان تقرأ في عيونها نظرات الإعجاب بكم ؟ » ولقد دعاهم سارتر الى فهم ذلك الموقف بالمعنى اللازم والتعاطف مع اصحابه وعلم تفسيره نصيرا خاطئا : « هاهم اولاد رجال سود يظفرون لنا ولكم اتنى لو تعالوا ان تصوا متى بمعنى نظراتهم » . بهذا تكون قد الفينا بعض الاسود على هذا التيار الادبي الافريقي ، حاولنا من خلاله ان نعرف على ملاحح حركات الزنجية وأهم القضايا الرئيسية التي ارتبطت بها والتي اثار الجدل والنقاش لسنتين طويلة سواء بين انصار الحركة نفسها أم بين أعدائها ، ولا يزال الموضوع غير منته بعد ، حيث ان هناك نقاشا كثيرة في حاجة الى تمليطها بالدراسة . ومن تلك النقاط مستقبل حركة الزنجية . وهذا الموضوع مطروح الآن بحمة للمناقشة في اوساط المثقفين الافريقيين ، واذا كان مهرجان الفنون الزنجية الأول الذي عقد في دكاك عام ١٩٦٦ قد تضافى الاجابة عليه ، الا ان مهرجان الثقافة والفنون الافريقية الذي سيعقد في الجزائر في يوليو من هذا العام لاشك سيواجه هذا الموضوع بصراحة اكثر .. لقد حصلت اغلب دول القارة الافريقية على الاستقلال الوطني وخطت حمة الغربة التي كان يعانيها الادباء والمثقفون الافريقيون . فهل عاد لحركة الزنجية قيمة بنية أم ان المتغيرات الجديدة التي حدثت للفرقة بعد الميثاق لا بد ستؤثر عليها ؟ وماذا ستكون صورة هذا التأثير ؟ بالاسئلة لا بالاجاب ؟ .. تلك الاسئلة لم تحسم بعد ، وسنحاول ان نعرض لها بشيء من التفصيل في دراسة قادمة .

محمد عبد الحميد فرح

بعد مرحلة الدفاع كان من الطبيعي ان تنتقل الزنجية الى ما يمكن ان نطلق عليه موقف الهجوم ، فقد اخذت تواجه سكان هذا حقل الرفض برفض مماثل من جانبها للثقافة الغربية ، لكن بقدر ما كان الرفض الذي ادعته الثقافة الغربية رفضا مفرضا وعلى غير أساس موضوعي ، فان الرفض المقابل الذي شرعته الزنجية في وجه الثقافة الغربية لم يكن رفضا مطلقا ينسحب عليها برمتها ، لاما تعلم أكثر من غيرها ان الرفض المطلق للثقافة الغربية هو رفض غبي ولا عسى على الاطلاق .. لذا فان الرفض الذي تصده الزنجية والذي أعلنته بصراحة ووضوح لا ينطبق فقط الا على بعض المظاهر السلبية الموجودة في الثقافة الغربية ، خاصة تلك النظرة الماطلة التي كونتها عن الزنجي ، فهي تقبل منها كل ما هو مفيد ومثمر وجوهري ، تسود به وتمزجه مع قيمها الخاصة حتى تشكل منه بعد ذلك تركيبة خاصة يبرز فيها الطابع الافريقي الاصيل .. وهي تصرح بان جوهر الثقافة الغربية وجوانبها الانسانية والشرعية لا تتعارض مع جوهر مادعو اليه الزنجية ومن لم فلا عدا ، حقيقي بين الثقافتين وليست هناك مبررات حقيقية للصدام بينهما .

قضية اللون

وكان ظهورها في الواقع تعبيرا عن روح العنصرية التي يدين بها الغرب المتصعب ، وهي أحد الأسباب التي تفرعت بها الحضارة الغربية لسطح انسانية الزنجي وامتهان كرامته .. فقد ملا الاساسي بالاحتقار لهذا اللون كتابات البيض المتصبيين للفرق ، وفي مقابل هذا الانكار والاحتقار امتلأت أشعار الزنجية بصفاته الاعزاز باللون والنصر . لقد شمل التفتي باللون لدى الشعراء السود كل شيء .. لقد تحول اللون الاسود في نظر الانسان الزنجي ليصبح الفصل الاولون ، ليصبح لون الحياة والجمال والوجود والحرية ، يقول سنغور في قصيدة « المرأة السوداء » :

ابتها المرأة العارية ، المرأة السوداء

المرتدية لونها الذي هو الحياة ...

ابتها المرأة العارية ، المرأة الدائكة

يا فتوة ناضجة من لحم مشدود ، يا فتوة المحر الاسود الدائكة

وتتسع دائرة التفتي باللون لدى بعض الشعراء حتى تصل الى درجة التصبب لذلك اللون والى وصف الاله بأنه اسود وشعره مجعد وانه خلق على صورة الزنجي .

ان الزنجي الذي آمن واستجبه بسبب لونه الاسود يطلق سبحة عالية في وجه الآخرين وكله كبرياء بالانتماء لهذا اللون .. لقد لجأ الشاعر في مقابل الفرقة العنصرية



هذا الكتاب يعرض حقائق وتطلمات تحفز الى التأمل
اللائم على الدهشة ، ويصور جهودا طموحة في ميادين الفكر
والعلوم المختلفة - علم اللغة والفلسفة والنطق وعلم النفس
والحياة والرياضيات والسيبرانيقا وعلم الاجتماع والجناس
وهي حقائق وجهود لها صلاها العميق في فكر الإنسان ،
اذ تفتح آفاقا جديدة ، وتطرح قضايا للبحث الفكري الجاد .
وموضوع الكتاب أساسا هو علم السيبرانيقا او نظرية
الاشارات والرموز - ويدرس هذا العلم لفسة الانسان
والحيوان وغيرها من اللغات غير اللسانية باعتبارها نسقا
من الاشارات والحركات والرموز ، كما يدرس لغة الآلة او
العقل الالكتروني . ومن ثم فانه يظهرنا على ماهية الانسان
ومكانه بين سواء من الكائنات وأوجه التعامل والتمايز بينه
وبين الحيوان والآلة .

يمر علم الاسارات الرموز بين الاسارات والعلامات .
ان حروف الكناية والصور والتبارات الكهربائية الجبرية للمح
كل هذه وأماها بعد علامت . أما الاشارات فهي ضرب
مميز اذ يختلف عن العلامات من حيث أنها اسارات
اصطلاحية أي مواضع عليها بين الناس . فالدهان علامة
(او إشارة طبيعية) نبي ، او سيم عن وجود نار رغم أننا
لا نراها . بعد أن الدهان يصبح إشارة حتى يواضع فرين
من الناس على اتخاذ أماره أو علامة معنى مثلا أن (لا كل شيء
على مايرام) أو أن « لغة خطي » أي حين يحمل العلامة أكثر
من معناه الطبيعي فيجاوزها الى معنى آخر يستخدمه علمه .
والاساره سلمرم وجود عنصرين مرسل ومرسل اليه مع
بروز عامل الوعي والإدراك المقصود : لأن وطعمة الإشارة
العلامة أي نقل المعلومات . أما العلامة فلا تستلزم وجود
المعروض اذ عندما تبصر دخانا فاما نفس وجود نار ،
ولدهان علامة على هذا دون وجود مرسل ، أي ليست هناك
عمله اعلام مقصورة .

ويمار علم الاشارات والرموز بين ثلاث انماط من
العلامات ، علامات دالة ، مثل ذلك «الاشارات الطبيعية» .
فاما نظرت من السافقة ورأيت الناس مندثرين ببعضا طهم
سبح ان الجو بارد . فهذه علامة دالة ، وكذلك الظواهر
الطبيعية وآثار أقدام الحيوانات ، وان لم يكن كلها كذلك .
مثل ذلك آثار أقدام الحيوانات : هل هي علامات دالة ؟
انها تبدو كذلك في ظاهرها ذلك لاننا لم نتواضع مع أي
من الدئاب مثلا على أن تكون آثار أقدامه علامة على أنه مر
من هذا المكان . ومن ثم فهي علامات طبيعية من هذه
الزاوية . بيد أن آثار الأقدام تنتم بخاصية تميزها عن
الآثار الطبيعية اذ أنها تميز لنا أو تعبر لنا عن نوع الحيوان
الذي ترك آثاره على الأرض ، أي أنها علامة ذات معنى وصورة
خارجية في آن واحد . وهذا النمط من العلامات الدالة والذي
نسعى « علامات التطابق أو علامات مصورة » يتسم بأن
المسمى أو المحسوس والصورة الخارجية أو التعبير متطابقان
ومماثلان .

الأصوات و الإشارات

للعالم السوفيتي:
أ. كندراخوف

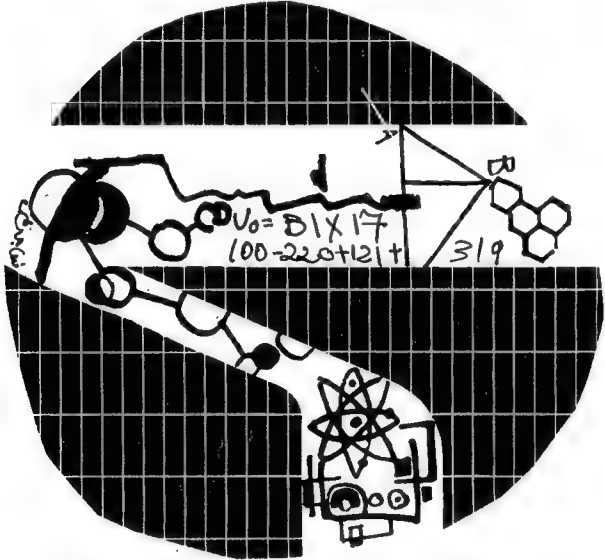
عرض وتحليل:
سرفي جلال

من الاشارات يعقد معناها ؟ وتكون صوابا في اطار هذا
النسق دون غيره .

لغة الحيوان

كان الرأي السائد في المصور الوسطى أن الانسان هو
وحده الحيوان الناطق . بيد أن العلماء أثبتوا بأدلة قاطعة
أن الحيوانات لها لغتها أيضا : فه تكون يدائية وبسيطة
للغاية بالاعتماد على لغة الانسان . فالنداء والفرقة والتقطيع
والنحل والصله والطور والنمل كل هذه لها لغتها . فطائر

والنمل الثالث علامات الاتصال أو الاشارات الاصلاحية
وتسمى اشارات بالمعى المحدد والدقيق لهذه الكلمة . وأكبر
العلامات المتواسع عليها بين البشر هي من هذا النمط .
مثال ذلك العلامة (١) فانها لا تعني شيئا في ذاتها
ولكنها قد تعني بالنسبة للسانين « حذر » أو « خطر » ،
وبمعنى للعلامة علامة تعجب . وهن الرأس قد يعنى « لا »
وقد يعنى « نعم » عند سكان بلغاريا . فالحركات هي
اشارات اصطلاحية في مجتمع معين وليست هكذا بطبيعتها .
وهذه الاشارات الاصطلاحية التي تفيد في الاتصال بين



العضاء له لغة خاصة بالذكور وأخرى للاناث . وقرود اليابون
لها لغة فوامها سبع عشرة اشارة ؛ والردة الانسانية لها
لغة فوامها ثلاثون اشارة . وقد لا مؤلف اشارات بعض
الحيوانات سفا محمدا دقيقا ، ولكنها في بعض الحالات يكون
كذلك بل ونألف منها تراكيب لغوية .

الأفراد موجودة أيضا بين الحيوانات . فان صبيحة الفردة من
نوع اليابون « آك . آك . آك » هي اشارة محدير يدعو
القطيع الى التوقف . أما الصيغة الواحدة « آك » فانها
تدعو الى الفرار فورا .
التي فلاشارة تكون غير ذات معنى عالم تكن ضمن نسق



Sounds and Signs

الإنسانية تقوم على أساس علاقة واحد الى واحد ، أي العيارة والشئ المبرر عنه ، أو التمييز والمحتوى ، فالإشارة هي عين المشار اليه . أما لغة الإنسان فهي طراز أشبه نقيدا ، فكلية « قبل » حروفها لا تعني شيئا في ذاتها ، ولكن حايطها معناها هو النسق الإشاري الذي ينتظم فيه . فالحرف « ف » ليس الا تبعة لونية أو خطا ، ولكنه يمد بمثابة « الجسم الأول » أو « القرية » التي تنبني منها الكلمات والمقاطع التي هي بناء مركب أو « جزء » وسميه جملة . أي أن الكلمات لا الحروف هي التي تشكل الاشارات في لغة الإنسان . أما الحروف وأصوات لغة الكلام أو مايسمى بالفونمية أي الوحدة الصوتية فهي ليست اشارات ذلك لأنها غير ذات محتوى أو معنى .

ولكن لماذا لا تتألف لغة الإنسان من كلمات « صرف » دون حاجة الى حروف متصلة ؟ أي لماذا لا تكون لغتنا البشرية اشارات مثل اشارات المرور مثلا ؟ يجب على هذا

ولكن ما الفرق بين لغة الحيوان والإنسان ؟ الفرق هو أن اشارات الحيوانات اشارات متخفية للوسنة ترتبط بالحرف والموقف المباشر المائل للحواس . انها لا تستطيع أن تتحدث عما دار بالأسى أو عما سيحدث غدا ، فالحيوانات تميز مع الحاضر المباشر فقط . أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي تتغلغل لغته عن الواقع المباشر فتصير عن الماضي والمستقبل وتعلق في الخيال والوجدات أي أن لغة الإنسان تحولت مع التطور الى نسق اشاري أو جهاز اشاري مستعمل عن الواقع . ومن هنا كانت للإنسان السيادة على سائر الكائنات الحية والواقع . ومن هنا أيضا كان منشأ الوعي عند الإنسان دون الحيوان ، والفصل بين الاسارة والمشار اليه ، وقدرة الإنسان على تركيب عبارات لدوية . ان لغة الإنسان يختلف عن لغة الحيوان من حيث البناء والوظيفة .

الشكل والمعنى

والاشارات أو اللغة في عمومها سواء اكانت لفظا ام حركات ... الخ . لها شكل ومعنى ، أو وعاء ومحتوى . وقد يتفق الشكل ويختلف المعنى ، وجوه اللغة في معناه اساسا . مثال ذلك كلمة « ساعة » فانها تعني جزءا من اجزاء الوقت ، ومعنى جزءا من اربعة وعشرين جزءا من الليل والنهار ، ومعنى الآلة التي يعرف بها الوقت . ومعنى القيامة . وكل معنى يتحدد حسب سياق اللغة .

ويدرس علماء السيميوطيقا لغة الإنسان والحيوان باعتبارها نسقا من الاشارات تتباين وعاء وشكلا ، فهي حينها حركات أو ايماءات أو أصوات كفزع الطيور أو الصنير ... الخ . أو سلوكا في شكله الايجابي أو التحريمي مثل قواعد السلوك الاجتماعي أو ما اصطلاح على تسميته « بالانكيت » كان يتخلى امرؤ من مفهده أو امرأة أو الامتنع عن التثاؤب مثلا .

ويقرر علماء السيميوطيقا أن لغة الاستعمال المنطوقة هي نسق ، من الاشارات نشأ في المجتمع وللجميع ، الا أن لها خاصية تميزها عن سواها من وسائل التفاهم . فـ لغة الكلام الشائعة ليست كما تبدو في ظاهرها لغة بسيطة . انها تبدو لنا كذلك فقط لاننا تمثلناها منذ نعومة أظفارنا وتحكمنا في قوانينها وقواعدها دون أن نتبين عن وعي وادراك طبيعة هذه العملية ، وإن كان هذا هو ما يتوفى لنا بعد ذلك في سني الدوايمة بالدراسة حين نتعلم القراءة والكتابة . ان لغة الإنسان نسق اشاري بالغ التعقيد ، قادر على نقل الفكرة الخيالية والمفاهيم المجردة والصور العقلية مثل مفهوم الوعي والمطلق وهو ما لا يتأتى من أي نسق اشاري لغير الإنسان . ومن ثم فهي لغة أكثر ثراء وغنى وأكثر اقتصادا . ويرى علماء السيميوطيقا انها أصبحت كذلك لأنها لغة ارتقائية . فكل أشكال النسق اشاري للغات غير

علماء السبيريانيقا أو علماء التحكم الآلي وليس علماء اللغة - فذاكرة الإنسان لها طاقة أو سعة محدودة لا تقوى على الاحتفاظ بكل الكلمات الإضافية لضخامة عددها - وقد أجريت عدة تجارب على مجموعات من الأطفال لتعليمهم القراءة لاثبات هذا الرأي - قسم الأطفال الى مجموعتين احدهما تتعلم بالطريقة المألوفة - أى يتعلمون أولا الحروف منفصلة - مثلا « د » « م » « ن » ثم وهم مركبة في مطلع « داما » - أما المجموعة الأخرى فكانت تتعلم بالطريقة التركيبية أو الكلية « ماما » « قطة » « وسارت هذه المجموعة أولا بنجاح ثم مالبت أن توقف عن التقدم إذ عجز الأطفال عن تذكر أكثر من أربعين كلمة - ثم أمكن لهم بعد جهد مضى أن يحفظوا عشر كلمات آخر - ثم بدأوا ينسون ما سبق تعلمه عددا مائلا لعدد الكلمات الجديدة - وإذ افترضنا أن كل صوت متمايز حسب طاقة الأذن البشرية يمثل كلمة بلانها فنعرف مايشيح الحفظ وسوسه الفهم بسبب أى تعديل طفيف في النغم - ذلك لأن أى تعديل يعنى كلمة أخرى مغايرة -

لغة الإنسان والشفرة

إن لغة الإنسان المكتوبة والمنطوقة بل وكل وسائل اتطام بالرموز والإشارات ولغة الفنون كالرسمي والرقص هي وسائل للتفاهم أى وسائل اعلامية - ولكن هل من سبيل لقياس حجم ما فى اللغة من معلومات وتقويم دلالتها على أساس كمي بالأرقام - وكيف لنا أن نفرق بين أصوات أو حروف ذات معنى وأخرى فارغة من المعنى - وكيف نفرق بين أصوات أو حروف تسمى قدرا كبيرا من المعلومات وأخرى تعطى زردا يسيرا - هذا هو موضوع نظرية الاعلام - وهي نظرية حديثة تركزت على أسس رياضية راسخة -

وضع أساس هذه النظرية العالم الأمريكى **كلود شانون** عام ١٩٤٨ ثم مالبت أن تناولها بالدراسة والبحث عديد من العلماء والباحثين في مختلف ميادين الفكر والبحث العلمى : علماء الحياة واللغة والوراثة والرياضيون والفلاسفة وعلماء النفس - وتقوم هذه النظرية على أساس أن اللغة هي شفرة أى تنسق اصطلاحا من الاشارات متفق عليه بين المرسل والمرسل اليه بهدف اعلامى - وحيز الزاوية لنظرية الاعلام الرياضى مفهوم عميق يتحد أى الفوضى - فإن أى مجموعة من الحروف تسطرها أو أى مجموعة من الوحدات الصوتية (**الفونيمات**) **تنطقها** تقع تحت احتمالات متعددة لنحديدها - فقد تكون ذات معنى وهنا يزول عنها عدم التحدد - وقد تظل بلا معنى فيكتنفها الفوضى أو عدم التحدد - معنى هذا أنه للكشف عما يكون هناك من معنى أو لقياس حجم المعلومات فى جملة من العبارات المكتوبة على أساس نظرية الاحتمالات يلزم دراسة اللغة المكتوبة باعتبارها شفرة عناصرها الأولية الحروف الأبجدية - ثم دراسة احتمالات تكرار الحرف الواحد فى اللغة - والحرفين والثلاث ... الخ - واحتمال تجاوز حرفين مما والثلاث

حروف ... الخ - ودراسة الفواصل بين كل كلمة وأخرى - فحروف الأبجدية هي الفئات أو اللبئات الأولية التى يتألف منها بناء اللغة فى شكل مقاطع وكلمات بينها فواصل - ولكن الملاحظ أن جل الحروف المفردة فى اللغة ليست ذات معنى وكذلك ليس كل تركيب لغوى من الحروف يحمل معنى - وهذا هو مايسمى بخاصية الفضل فى اللغة أى الإفراط أو الزيادة على الاقتصاد - **فاللغة العادية ليست كلفة العلوم مثلا حيث كل حرف له معنى - فحرف أ فى الكيمياء يعنى الأكسجين بينما لا يعنى شيئا خارج هذا الإطار الاصطلاحي - فليستو كأنه لفظة أو زيادة لا يبردها الاقتصاد - وكذلك الحرفين أ ب قد تعنى أب - و أ م تعنى أم ولكن ليس كل حرفين متجاورين لهما معنى بالضرورة - بيد أن هذه الزيادة فى اللغة والتى لا يبردها الاقتصاد تقتضيها الضرورة - ففى « حد الامان » - وتفيد كل الدراسات اللغوية الحديثة أن نسبة الفضل فى كل لغات الانسان العادية تتراوح ما بين ٧٠ و ٨٠٪ وتزيد هذه النسبة فى لغة الفنون المتخصصة وذلك لأن حصيلة لغة كل فن من الفنون أقل من جملة حصيلة اللغة - ولهذا كانت القراءة المتخصصة أيسر من القراءة الشاملة - أو أنها أوفر منها لغة - ومن هذه النسبة فى لغة الأدب ذلك لأن الأدب فيها ملوئين وتصوير وثناء وخيال -**

معنى هذا أن احتمالات تكرار كل حرف من حروف اللغة فى الكتابة أو الكلام ليست احتمالات متساوية - كما أن هذه الاحتمالات تختلف من فن لأخر من فنون المعرفة - ومن ثم يلزم دراسة هذه الاحتمالات لكل حرف من حروف الأبجدية على حدة - ثم دراسة احتمالات تجاوز كل حرف على حدة وكذا كل ثلاثة حروف وأربع ... الخ - واحتمالات الفواصل بين الكلمات والجمل - واحتمالات تجاوز الحروف المتحركة والسكون وقواعد النحر والبناء اللغوى -

ولكى اللغة ليست فقط حروفا متجاورة وكلمات بينها فواصل بل هي اشارات لها ما وراءها - أى لها مدلول أو معنى - فأى بناء لغوى فارغ من المعنى لا فية له إذا فقد الوظيفة الأصلية للغة وهي الاتصاف أو نقل المعلومات أى واقعتها - ويختلف معيار التحقق من اللغة هل هي ذات معنى أم لا باختلاف ميدان استخدامها - فالتجربة هي معيار الحكم فى العلوم الطبيعية - والفهم المشترك هو معيار الحكم فى اللغة السامه بين الناس - فعبارة مثل « نأكل السكر مغسوا فى الملح » عبارة كاذبة أو غير ذات معنى على أساس الفهم المشترك - **بيد أن مسألة المعنى تزداد تعقلا فى مجال الفكر والشعر ويتضح ذلك أكثر فى أدب الام مقبول -**

وتعنى نظرية الاعلام بدراسة حجم المعلومات التى يمكن لمخ الانسان أن يستقبلها - ويتقصى هذا دراسة مدخل الوارد من المعلومات الى المخ فى وحدة زمنية معينة وهو ما يسمى بسعة الجهاز العصبي أو طاقته - ويستلزم هذا دراسة كفاءة العمل لكل من أعضاء الاستقبال المخى وكفاءتها فى

جزيرة فانكوفر في كندا فإن كل كلماتها أصلا • هذه اللغة لا تعرف تصنيف الوجود إلى أشياء وأحداث • أي أن نظرة أصحابها إلى الطبيعة نظرة واحدة ومن ثم فإن كلماتها كلها تمثل تحت تصنيف واحد • فالنار تحدث أو شيء يلتبث • والبيت قائم أو • يأوي •

وتقسيم الزمان إلى ماضي وحاضر ومستقبل ليس تقسيما مطلقا بين جميع اللغات • فقبائل الهوبي لا تستخدم الزمان على هذا النحو وإنما هم يعبرون بلفتهم عن حاله شعوريه أو رأى التكلم وتعديره • فقبارة • أنا أؤتد وصوله • قد معنى وقوع الحطب في الماضي بمعنى • وصل • أو الحاضر • أنا قادم • • وحتى نقول • يذهبي احساس بقدومه • معنى • سباني • أو • ربما يأتي • • وحتى نفس الزمان إلى أيام وأعوام بإسعاد لا تغير إلى سميات مقابلة لها في الواقع • ولكن هنود الهوبي لا يفكرون على هذا النحو • فالأسماء عندهم تدل فقط على سميات موجودة في الواقع فلا أي سميات لها وجودها الذاتي المنفصل • وبدلا من القول • بقي يومان • قد يقولون • هذه هي المرة الثالثة التي تضيء فيها الدنيا • • أو • الأيام لها أقدام وسارت معنى • ويبسود من لعتهم كأن النهار شيء واحد يقطع اتصاله سوء آخر • وتجد مثل هذا التقسيم للغة عند قبائل أخرى • بل أننا نجده اختلافا في تقسيم المواقيت عند الشعوب النحضرية • فسكان الروسيا يقسمون اليوم ابتداء من الشروق إلى الشروق على النحو التالي : « الصباح » • « النهار » • المساء - الليل • أما الانجليز فيقسمون اليوم إلى « صباح - صبي - عصر - مساء - ليل • »

معنى هذا أن اللغات المختلفة تعكس انعكاسا على نحو متباين • بل أن بعض المفاهيم العامة المجردة مثل الزمان والمكان اتفقت مدلولات مختلفة باختلاف اللغات • ولكن كيف يحدث ذلك ؟ يتعلم المرء لفته منذ طفولته المبكرة ويبدأ في مرحلة مبكرة جدا من حياته في ادراك العالم من خلال اطار اللغة الأم • أي من خلال هذا المشور الذي يحلل العالم وفقا لسميات لفظية • فالفقه الأم تحلل العالم وفق أسلوبها الخاص • وتعرض علينا هذا التحليل وطريقه ادراكنا للعالم • أي أننا نصور العالم في اللغات • ويسفر ورف ذلك بقوله أن الناس لا تعيش فقط في نطاق عالم الأشياء التي تحيط بنا وفي اطار الحياة الاجتماعية • بل تعيش أيضا في عالم لغة الأم • بمعنى أن العالم الذي يحيط بنا ينشئ « وفقا لعالم اللغة » • فالإنسان حبيس لفته وحين أسلوبها وقوامدها • يتعلم اللغة الأم منذ نعومة أظفاره على نحو تلقائي أي لا شعوري ويكتسب في ذات الوصف وبطريقة لا شعورية أيضا طرازا نوعيا للتفكير وتكون له ميثاقية خفية • لكل لغة لها ميثاقية خاصة بها والتي تصور العالم على نحو مختلف بالنسبة إلى غيرها من اللغات • أن اللغة عند ورف تتضمن جملة من وجهات النظر خاصة بها كما تتضمن تحيزات ضد وجهات نظر

الاستجابية • وأوجه الاختلاف والتمايز بين كل منها • ومن ثم يمكن تحديد كمادة الجهاض المصبي في الاستقبال والاختزان للمعلومات ذات المعنى سواء في مجال الحديث الشفاهي أو القراءة أو السرعة اللازمة • وتختلف هذه النسب أيضا على أساس الخصائص الفردية للإنسان وحالته الضفوية والنفسية ودرجة التدريب ... الخ •

علم لغة الأجناس

علم جديد يجمع أطرافا من علم اللغة والأجناس والتاريخ وثقافات الشعوب • وموضوعه العلاقة بين اللغة والثقافة والبيئة • وأساس هذا العلم العرض المسمى بفرض ورف (نسبة إلى المفكر الأمريكي بيامين لي ورف) والذي يناد على أساس مشاهداته في حياته العملية ودراساته • فقد لاحظ مثلا أن كلمة « فارغ » التي يكتب على حزات البترول كانت سببا في اشتعال الكثير من الحرائق • وخلع هذا العرض أن تفكير الإنسان وسلوكه يتوقف بصورة مطلقة على اللغة • ولكن هل كان ورف على صواب ؟

تناقشة هذا العرض يلزم دراسة اللغة عند الأجناس والشعوب المختلفة • مثلا كم لونا في قوس قزح ؟ قد تكون الإجابة على ذلك هي ستة ألوان : الأحمر والبرتقالي والأصفر والأخضر والأزرق والبنفسجي • بيد أن هذه الإجابة صحيحة بالنسبة للغة العربية والانجليزية والألمانية وغير صحيحة في اللغة الروسية حيث ينقسم الأزرق في اللغة الروسية إلى لونين • فشمه كلمة واحدة تعني اللون الأزرق الداكن وأخرى معنى الأزرق الفاتح • وهي عكس ذلك بالنسبة للغة سكان ليبيريا حيث تغزل هذه اللغة ألوان قوس قزح إلى لونين يشابهان بكلمتين اثنتين : كلمة تشير إلى الألوان الدافئة بلغة الرسامين وهي الأحمر والبرتقالي والأصفر • وكلمة تشير إلى الألوان الباردة مجتمعة وهي الأزرق والبنفسجي وغيرهما • بل أن بعض اللغات تقسم الألوان على نحو مختلف باختلاف لغات الشعوب • أن البتر جميعا يصيرون بأعنيهم نفس الألوان ولكن لغاتهم تتخذ لها سميات مختلفة •

ومن المؤلف في لغتنا أن تقسم الوجود إلى اسم وفعل ولكل منهما خصائصه وقواعده • وهذه ليست سوى خاصية للغة وليست من خصائص العالم المحيط بنا التي هو في حالة حركة وصيرورة دائية • فكلمة « يجري » فعل يعبر عن حدث يقع في اطار الزمان • ولكن لماذا تروى كلمة « هجوم » اسما وليست فعلا ؟ رغم أن الظاهرة واحدة في كليهما أي تعدل على حدث أو عملية ننم في اطار الزمان • ولماذا ننظر إلى كلمتي « برق » و « موجة » على أنها اسمان يدلان على شيئين وليس على عمليتين ؟ ذلك لأن لغتنا صفت الوجود على هذا النحو وليس لأن الوجود كذلك في الواقع • أي أن لغة أخرى قد تصنف الوجود على نحو مختلف • فلفظة قبائل هنود الهوبي تنظر إليها باعتبارها فعلين وليسا اسمين • وكذلك لغة النوتكاس وهم سكان

أخرى معارضة • بيد أن الأمر ليس على هذا النحو الذي نتصوره ورف • فإن علم اللغة يؤكد لنا أن اللغات تختلف وتتغير بينما العالم من الناحية الفيزيائية كما هو ، وإن كان ثمة تغير فهو تغير في شعور الإنسان أو وعيه بالعالم • **بل إن اللغة الواحدة تحتل العالم على نحو مختلف باختلاف مراحل نموها وتطورها** • فاللغة الأتينية القديمة تصنف الكائنات ، التي كانت موجودة قبل ولا زالت ، على نحو مختلف عن تصنيف اللغة الألامانية الحديثة • ويرجع ذلك إلى طريقة بناء اللغة ، أي إلى الطريقة التي تصنف بها لغات العالم إلى عناصره الأولى عن طريق الألفاظ •

وثمة أمثلة عديدة على ذلك في لغات المجمعات المختلفة تختلف باختلاف الحضارات والمكان •

هل كان ورف على صواب فيما ذهب إليه حين قال إن لكل لغة ميتافيزيقا خاصة بها ؟ ترى لو كان نيوتن يملك ويتكلم لغة هنود الهوبي هل كانت ستتغير صورة العالم كما زعم ورف صراحة وتصديدا ؟ وما هو دور اللغة في ادراكنا وفهم العالم المحيط بنا ؟

تتوقف الإجابة عن هذه الأسئلة على طبيعة الموقف الفلسفي لكل مفكر • فاصحاب المنهج العلمي والفلسفة المادية يؤكدون في هذا الصدد أولية العالم على الوعي ، وأسبعية الموجودات على الألفاظ •

ولكن هل اللغة ليس لها أي تأثير على التفكير ؟ إن لها تأثيرها بالفعل ولكن تأثيرها لا يمتدح تكتيك التفكير دون جوهره • فيجهر التفكير أنه انعكاس للواقع ، ووظيفة اللغة نقل المعلومات عن الواقع •

ولد آيات آراء ورف عديدة من المناقشات المثيرة • وعقدت مؤتمرات علمية ناقشتها اشترك فيها علماء في اللغة والمنطق وعلم النفس والأجناس واللاسلطة • وكان السؤال المطروح على بساط البحث هو « هل اللغة هي التي تحدد وجهة نظر الإنسان إلى العالم ؟ وأجاب ورف على ذلك بنعم بنسأ ناقشه أكثر العلماء • وأشار علماء النفس إلى الحقائق التالية ، أن الطفل يبدأ ادراكه للعالم قبل أن يتعلم الكلام • فلاإنسان يبدأ تحليله للعالم المحيط به قبل أن يفكر •بللغة • بيد أنه بعد أن يتعلم الكلام يبدأ استخدام لنته لطلق المسيمات اللفظية التي تحددها لنته على خبرته التي اكتسبها • فالأشياء تأتي قبل الألفاظ •

لقد كان ورف على صواب حين قال إن اللغة في ظروف معينة يكون لها تأثيرها على التفكير (وكان أخرى به أن يقول انها تؤثر على طراز تفكير الإنسان دون جوهره) ومن ثم فانها تؤثر على سلوك الإنسان • ولكنه أغفل حقيقة عامة وهي أن الواقع يؤثر على التفكير نتيجة للخبرة العملية والحياة الاجتماعية للبشر • فكلمة « فارغ » التي كانت سببا في اشتغال كثير من المراقق إنما يتحدد مدلولها ومعناها حسب

الخبرة العملية ونوع المعرفة لدى فريق من الناس دون النظر هل هي كلمة عربية أم إنجليزية • ومع تطور الخبرة ولمو المعرفة تتطور المفردات وتزداد وتثري ، أو بمعنى آخر تصبح اللغة أكثر دقة في تصويرها للواقع ومن ثم يقل الخطأ • لعد كانت اللغة مديما ضم الفظا تصور علما من الخيالات والأساطير بسبب قصور المعرفة الإنسانية • وليس معنى هذا أن الواقع كان كذلك • ولا زالت اللغة تحمل ميراث الماضي • فحين نقول: « تشرق الشمس » رغم علمنا الآن بأن الشمس لا تدور حول الأرض • ولكن صورة الواقع تغيرت بفضل العلم والمعرفة والخبرة العملية •

ويقودنا هذا إلى الحديث عن اللغة وثقافات الشعوب • فاللغة أداة تصوغ بها وعينا بالعالم • وهي مثل الفلسفة والعلوم والفنون • ولكنها تتميز عن هذه من حيث أنها نتعلمها في سن مبكرة • وميسرة للناس جميعا لا تحتاج إلى مران ودوية • ومن ثم فهي الأساس وما سواها يعد أدوات مساعدة أو ثانوية • وربما كانت الأعداد أوضح صورة تبين لنا كيف كان يفكر البدائيون • بل وطريقة المد نفسها •

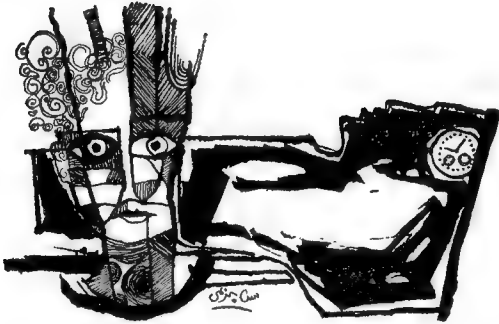
يشير علماء اللغة والأجناس إلى أن بعض قبائل الأبوروني في أستراليا بعد ١ ، ٢ ، ٣ ، ولا تزيد على ذلك • ولكن ليس معنى هذا أنهم لا يميزون ثلاث حيوانات وأربع • وإنما يرجع ذلك إلى أسلوب حياتهم الاقتصادية • وثمة قبائل بدائية تعد أرمسة على النحو التالي : اثنين اثنين • وثم خمسة : اثنين واثنين وواحد • وسكان جرر الدمانام يستخدمون الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ثم يمدون على أصابعهم وإذا زاد العدد عن عدد الأصابع لمس طرف انه • وقد حذب دهور طويله قبل أن يتحقق الإنسان من أن الأعداد تمثل نسفا اشاريا مستقلا وقد تضاعفت جهود علماء الاجتماع والأجناس للكشف عن مظهر اللغة وارتباطها بالعالم الحضارى • ويؤكد لنا هؤلاء أن اللغة ترتبط ارتباطا وثيقا بمطالب المجتمع أو باحتياجات الناس أصحاب اللغة • فسكان الواحات بالصحراء الغربية قد لا تكون في لغتهم اسما لأنواع مختلفة من النخيل ، على خلاف أهل الاسكيو كلمة واحدة بمعنى التلج رغم وجود ما يزيد على ستين اسما لأنواع مختلفة من النخيل ، على خلاف أهل الاسكيو الذين نجد لهمم تحتوي على ما يقرب من أربعين اسما للتلج في صورده المختلفة • ان الحاجة هي أم اللغة • ومن ثم فلبست هناك لغة بدائية وأخرى رفسمة • وأما لغة تعبر عن حاجة المجتمع أم لا • ان لغات الأقوام البدائية قد لا تنصى الحاجة للتصير عن مصطلحات العلوم الحديثة • ولكن اللغة والمصطلحات تنشأ اذا ما نشأت الحاجة إليها • فاللغة تكون فريدة اذا ما كانت حضارة المجتمع وثقافته كذلك •

السيميوطيقا وتعلم اللغات

إن تعلم اللغة الأجنبية يقتضى حفظ اهم كلمات اللغة واكثرها استعمالا •

ولكن كيف تحدد هذه الكلمات ؟ هنا ننظر جهود

علماء الرياضيات واللغة لتقدم لمعلم اللغة الأجنبية قائمة او قاموسا تكراريا يضم أكثر الألفاظ وستتمالا في ترتيب مازل يبحث يسمى للمعلم أو المسئول عن التعليم أن يحدد الكلمات التي ينبغي أن يحتويها الكتاب المدرسي لتعلم اللغة الإحصائية هي كل مرحلة من مراحل التعليم ، بل وفي كل شهر من أشهر السنة الدراسية ، وبيان معدل سرعة المعلم أو استيعاب هذه الكلمات ، وصرف يأخذ النصوص ملأه للتلميذ في كل سنة من سني الدراسة ، وتحديد أفضل ماصح التعليم . ويتأني ذلك عن طريق دراسة العديد من نصوص اللغة في فنونها المختلفة وعمل احصاء تكراري للألفاظ في استيعاباتها المختلفة ، ومعرفة أي الألفاظ أكثر تكرارا وأياها أقل . وقد تم وضع عديد من



العواميس التكرارية للنات مختلفة اصمها « قاموس اللغة الانجليزية » اعداد ثورندينك ولودج ويضم ٣٠٠٠٠ كلمة مرتبة ترتيبا نازليا بناء على احصاء تكراري لاستعمالها ضمن نصوص للغة الانجليزية تتألف من ثماني عشرة مليونا من الكلمات . واتضح من الدراسات الاحصائية لمديد من اللغات أن ألف كلمة من أكثر الكلمات استعمالا تغطي ٨٠٪ من أي نص انجليزي ، و ٨٣٪ من أي نص فرنسي و ٨٦٪ من أي نص اسباني . وأن ألف من الكلمات تغطي ٨٦٪ ، وثلاثة آلاف كلمة تغطي ٩٠٪ وخمسة آلاف

تغلى ١٩٣٥ • معنى هذا أننا اذا قمنا للتعليم طوال
سنوات دراسته للغة الانجليزية مثلا حصيلة من الكلمات
نقدر بحسبة آلاف كلمة فانه يستطيع ان يقرأ بطلاقة
١٩٣٥ • أى نص يقابل • وهو قدر كاف لاستيعاب
اللغة الأجنبية • وقد لوحظ أن لو زادت حصيلته الى عشرة
آلاف كلمة بدلا من خمسة آلاف فانه لا يستطيع أكثر من
١٩٦٤ • أى نص الجبليز • وهو ما يصدق على سائر
اللغات الأخرى •

اللغة وقياس الزمن

علماء اللغة من هذا المجلد ٢٠٨١ مقياسا أقرب الى الدقة
لفياس نقيع اللغات كل ألف عام . ومن ثم أصبح في
استطاعة علماء اللغة تحديد تاريخ نشأة أى لغة من اللغات
أو تولدها عن لغة أخرى ، بل وتحديد تاريخ هجرات
الشعوب واستيطانها في بلدان معينة .

لغة الآلة والابداع

والذاكرة البشرية عرصه للخطأ حين نشكر ما سبق تحصيله من معارف وإلى فسد تخيلو وسطىء لأن مع الإنسان كبرن حى .

توصل العلماء إلى أداة تسمح للإنسان وتغوض هذا النقص وتغنيه مؤنة هذا الجهد الكفنى الذى يثوق طاقته فى اختزان المعارف البشرية . وهى هذه الأداة هى الذاكرة الالكترونية التى تفوق طاقتها حدود طاقة الذاكرة البشرية بصورة مذهلة . ولكن كيف يتسنى للإنسان التفاهم مع هذه الأداة ؟ أو هى اللغة الجديدة التى يتفاهم بها الإنسان مع هذه الآلة ؟ إن لغة الآلة أو العمل الالكترونى هى لغة الأرقام والرموز التى لايس فهمها أو غموض ؛ نرحم إليها صارعنا البشرية ونختزنها فى الذاكرة الالكترونية وستردها حين نشاء . بيد أن لغة لغات انسانية متعددة وعتيائية انسند التباين ، ثم انها ليست رموزاً جامدة أو استعارات صماء مرموزة بلا علامات ، بل هى وعاء يحمل معنى وشحنات افعالية وعاطفية حمل لغة الأدب والموسيقى ، ثم كلمات تختد ذوق العلاقات بينها ، ولهذا قلن يكون من المستطاع ترجمة المعارف البشرية إلى لغة الآلة الا فى حدود العلوم المخطوطة مثل الرياضيات والمنطق والطبىسات . ان لغة العلم هى لغة المفاهيم ، مهما بيايت الألفاظ فان مفهومها واحد ولهذا يجب أن تكون لغة الآلة لغة مفاهيم محددة ، كل مفهوم له رمز واحد دون سواء يقابله فى الواقع ويحمل معناه .

واسمى علماء السبرانيات لغة الآلة الرمزية من افكار الفيلسوف ليبتنس فى القرن ١٧ الذى وضع أسس الشطرنج الرياضى محلاً ابتكار ابداعية للفكر البشرى فى سسكل رموز جبرية لتحل العمليات الحسابية محل الاستدلال العقل . ولعل افضل لغة فى هذا الصدد هى لغة الماهى الى ابتكرها العالمان الأمريكان بيرى و كنت . وقوام هذه اللغة وصح مفهوم محدد فى شكل رمز لكل ما صديق ، ووضع عدد من الرموز - اسماءها اشارات العلاقات - كل منها يعايل علاقه من العلاقات بين هذه المفاهيم . وهكذا يتسنى ترجمه المعارف البشرية إلى لغة علمية واحدة ومجزئها فى ذاكرة العقل الالكترونى لتكون موسوعة أو دائرة معارف يستنداد بها على نحو أو فرد أسرع . وقد صممت هذه الذاكرة على أساس الا تقلل من المعارف الا ما هو جديد دون تكرار . ولعل الأغرب من ذلك كله ان هذه الذاكرة لا يفرض عملها على تخزين المعارف وفيلد الجديده ورفض المكرر منها بل انها قادرة على استخلاص نتائج جديدة ، وتعديد معلومات مبتكرة ، واستيعاب قوائم مستحدثة . وقد استطاع آخيراً العالم الصينى . هاو وانج الذى يمس فى الولايات المتحدة أجزاء التجربة التالية . قدم للعقل الالكترونى كل المسلمات والبيديهييات الأساسية للمنطق الرياضى وإذا بهذا العقل يستخلص ويبرهن فى توافر مداولات على عدد من القروض النظرية التى برهن عليها كل من العيسوفى برونفرد وسل

وهو انتهت فى كتابها « أسس الرياضيات » . بل أكثر من هذا فقد صاغ أيضاً حمله من القروض النظرية جديدة تماماً لم يسبق لأحد أن صاغها . واستطاع عدد من الباحثين فى انجلترا والامداد السوفيتى تصميم عقل الكترونى دال بالمراسن على صدى الهندسة الانقليدية بعد تغذيه ببديهياتها الرياضيه . ولم يقصر الامر على هذا الحد بل تجاوزوه وأشار إلى خطوط جديدة لراهن لم يدر يخلد أحد من الرياضيين طرأ إلى عام خيلست .

ولكن رغم هذا كله فان العقل الالكترونى سيظل لاصراً عن بلوغ شأوا العقل البشرى فى مجال الإبداع الفنى ، فليس العلم تحصيل معارف واختزائها بل الافادة منها فى مجال التطبيق العلمى . ان لغة الآلة ستكون لغة عسل وفواين وصح علمه مضبوطة تقوم على أساس ١ = ١ ولكنها لى تكون لغة عواضرتتوى جبل ومشاعر انسانيه ؛ أى ان تكون لغة حلى واداع فنى وتلونى فى الأسلوب فسوف تطل هذه اللغة واصرة على الانسان وحده الذى عاش تاريخاً طويلاً داخل مجمع فى دماغه سمه وبينه بشته . ان الآلة غير الانسسان لا تعيش فى نطاق الزمان الماهى والمخاض والمستقبل .

الوحدات الصوتية

يمثل اللونيات أو الوحدات الصوتية العناصر الأولية للنسق القوى . واختلاف اللونيات هو الذى يحدد طبيعة كل لغة قومية . ويبدأ علم اللغة عند الطفل ، أى تبيده اصواته بحول الى كلام ، مع فردية كل التمييز بين العوالمات المختلفة ومحداتها ، ذلك لان الوتة هى التى تحدد معنى الألفاظ ومخارجها . وكل لغة لها طابع عام أو شخصائى مميزة لوحدها الصوتية . وهذا لا ينفي وجود قوارى فردية بين الناس جسمه فى اخراج الألفاظ ، فان مخارج الألفاظ أو الصوتت أسبه بصمات الأصابع لا يتماثل فيها النان . وسباين بعض مخارج الحروف حسب الجنس والدمر والمسا والوضع الطبقي أو الاجتماعى .

ويدرس علماء اللغة الوحدات الصوتية المقتلفة فى لغات العالم لبيان أوجه الاختلاف والاتفاق بينها بنية الوصول إلى وحدات صوتية عالية أو كلية تكون أساساً للنسقة عالية للآلة أو العقل الالكترونى الناطق بتعلمها هذا العقل ويتكلم بها وتكون لغة مفهومة من الإنسان والآلة معاً . وبين أن متوشت الفرنسية فى كل لغة يصل إلى ٣٠ فونيمه أى أن هناك مايقرب من ١٠٠.٠٠٠ فونمة فى كل لغات العالم . واضمح بالبحث إمكانية التمييز بين هذا العدد الضخم من الفونيمات على أساس اسى عشرة فونيمه أساسية .

الطفل وتعلم الكلام

يطلق الطفل اصواتاً منذ لحظة ولادته ليست كلاماً بل صرخات تلقائية تنم عن احساس بالضييق أو الراحة ، الألم

ليس توافقاً عريضاً . ذلك لأن الفارق الوحيد بين لغة الإنسان والحيوان يكمن في أن الوحدات الصوتية الأولية عند الإنسان تتألف لتتكون منها المقاطع والكلمات والجمل . ولكن لماذا تميز الإنسان على الحيوان في ذلك ؟ يجب على ذلك علم النفس والاجتماع والتاريخ . إذ تقرر هذه العلوم أن هذه الوحدات الصوتية القليلة تبقى بحاجة حيوان مثل الشمبانزي ، ضيقها لا تقطعها الى تكوين وحدات صوتية أكثر تعقيداً فهي لا تعيش في مجتمع كالإنسان وإن كانت تعيش في شكل جماعات لا تحتاج الى التفاهم وتبادل الحديث وتكتفي بصيحات قليلة للتخدير أو النداء . وظهر من دراسة جماجم الإنسان الأول أنه لم يكن يتمتع بالقوة على الكلام على النحو الذي نهمده في الإنسان الحديث . ولقد لعب الشبث الإنساني والعلم دوراً أساسياً في تطور الكلام فظهرت معه الحاجة الى اشارات جديدة تلبى احتياجات الإنسان الاجتماعية والعروية المتجددة والمطردة . وصاحب هذا التطور تطور فيسيولوجي في الجهاز العصبي المركزي وبخاصة لحاء المخ .

لغة كونية

إن علماء اللغة والفلك وعلم الحياة الكونية وعلماء الرياضيات وفنطق وألفاظ يبدلون اليوم جهوداً مشتركة طموحة لسبر غور اللغة والإبانة عن عناصرها الأولية وأسسها أملاً في الوصول الى لغة كونية ، خاصة بعد أن شرع الإنسان في غزو الفضاء . إذ ماذا عساه أن يفعل الإنسان إذا ما اتى على سطح الكواكب الأخرى بكائنات عاقلة تختلف عنه تكويناً وتراثاً وفكراً ونفساً . بأي لغة يتخاطب معهم . ولقد شرع هؤلاء العلماء بجهودهم المشتركة في وضع خطوط أولية لحل هذه اللغة الكونية . وفي رأيهم أن الرياضيات ستكون محور هذه اللغة .

إن آملاً طموحة تداعب فكر الإنسان ، كانت في الماضي أطياف خيال فإذا بها الآن واقعا ملمولاً قريب المآل ، وحقائق تهز تراثه وتقاليده من الأعماق وتدعوه الى مزيد من التأمل والنظر والاعتبار .

أو اللغة ، وهي استجابة الوليد الى أحداث يشهده . بيد أن الطفل يبدو ويتسع نطاق عاله تدريجياً تزداد أصواته وتنبأين . يبدأ أولاً بالأصوات المتحركة بسهولة مصلوها من الحلق ، ثم تظهر الأصوات الساكنة التي تمكنه من تشكيل المقاطع حيث تطرا بعض النفثات الفسيولوجية تحت تأثير البيئة الاجتماعية متمثلة في الأم والأب وغيرها . فليس ثمة أصوات نظرية لدى أي طفل وإنما البيئة هي التي تلعب الدور الأساسي في تعهديد طبيعة الأصوات ومخارج الحروف . إذ يبدأ الطفل حياته بالاستجابة الى الأصوات الخارجية يمايز فيها بين الأصوات السارة والفضارة والعالية والمنخفضة . وأكدت التجارب أن أكثر الأصوات امتعاضاً للطفل هو صوت أمه وسرعان ما يميزه عن سائر الأصوات التي يسمعا . ويبدأ الطفل في تعلم الكلام البشري من خلال قدرته على إخراج الأصوات ، والسمع والتمييز بين الأصوات . ويكون سلوكه أولاً محاكاة للأصوات التي يسمعا ، ومن هنا ينشأ ما يسمى بدهي الأطفال أو حديثهم الذي يبدأ في الشهر الثالث أو الرابع . وأصوات الأطفال أو مدغمهم واحد في كل أنحاء العالم ، وهي الأصوات التي ستتبلور بعد ذلك لتصبح نسفاً متسفاً من كلمات اللغة .

ولكن الأصوات وكلام الطفل لا ينموان بشكل طبيعي على نحو ما تنمو اللبنة أو بنية الطفل والا لكانت لغة الإنسان واحدة ، وإنما تتحول الأصوات الأولية للطفل الى كلام ولغة اجتماعية تحت تأثير الوسط الاجتماعي الذي ينشأ فيه ، فتختلف الأصوات التي لا وجود لها في أصوات اللغة الأم إذ تصبح غير ذات موصوبوع ولا تلبى حاجة ذاتية أو اجتماعية .

وابتداء مزيد من الفهم العميق بطبيعة الفونيمات امتدت الدراسة الى لغة الحيوان . وأبانت أبحاث علماء نفس الحيوان أن الوحدات الصوتية أو الفونيمات في النسق الإشعاري للحيوانات الراقية مثل الشمبانزي تتراوح بين ٣٠ و ٤٠ فونية مثل لغة الإنسان تماماً . وأغلب الظن أن هذا

في العدد القادم :

ندوة الفكر

مع ٠٠ الدكتور محمد حسن الزيات

مناقشة عامة لبعض قضايا فكرنا العربي المعاصر

البياني .. في تجربته الشعرية

رضوى عاشور

ولكنه أيضا تحول في الفكر ، فالشاعر الذي يكشف لنا البياني عنه ليس شاعرا اشتراكيا فقط ولكنه مزيج من الاشتراكي والرومانسي والصوفي . هو عاشق ومسافر بلا عودة وفي قطار مسحور .. سفره موت وميلاد .. يحمل معه « عبء المسافر والشاعر الباحث عن الله والمستقبل والمطر والحب في الأشياء القابلة كل صورة » مسافر وبفتحه نساير الجديدة . هذه هي الصورة الذاتية التي يرسمها عبد الوهاب البياني في كتابه « وفي هذا المقال أقدم عرضا تحليليا للكتاب

و « الجهد للأطلال والزيوتون » وغيرها من الدواوين المبكرة بقدر ما هو تعبير عن البياني كاتب « الذي يأتي ولا يأتي » و « الموت في الحياة » . ويكتب البياني في بداية الفصل الثاني « وإذا كنت أعود هنا للحديث عن تجربتي الشعرية مرة أخرى » فذلك لأنني تخطيت الشاعر الذي كنته قبل ثلاثة أعوام فلقد ولد في خلال هذه الأعوام الثلاثة « الذي يأتي ولا يأتي » و « الموت في الحياة » .. « والتحول ليس فقط تحولا في الشكل من البساطة والغنائية إلى التركيبية اللامباشرة »

عندما يكتب الشاعر عن حياته وتجربته فإن ما يكتبه يكون ذا قيمة كبيرة ليس فقط من حيث هو نتاج لعقلية فريدة .. عقلية شاعر ، ولكن أيضا من حيث ضوء تسلط هذه العقلية ذاتها على نفسها وعلى إنتاجها . والشاعر هو عبد الوهاب البياني « والكتاب « تجربتي الشعرية » الذي صدر في بيروت ، أكتوبر ١٩٦٨ ، وعلى الرغم من أن البياني في هذا الكتاب يفرد فصلا كاملا لسنوات التكوين ، إلا أن كتابه ليس تميرا عن تجربة البياني كاتب « أشعار في التلقي »



وتيرودا والوار وناظم حكمت ولوركا
والكسندر بلوك وماياكو فسكى وناثر
بطرفة بن العبد وأبى نواس والممرى
والمتنبى والشريف الرضى .

وفى بغداد أيضا وجد البياتى فى
الشعر اقرب الأشكال الفنية تعبيرا لما
يجيش فى نفسه . كانت رؤيته للأشياء
ونفاذه الى جوهرها تصداه للشعر
ولكن الدافع الحقيقى للكتابة كان
التناقض بين الفكر السائد والواقع
القائم « ان الشعر يولد من قلب ذلك
الانسان الذى لا يتم التوافق بين عاله

بكلية المسلمين عام ١٩٤٤ يقول « بدا
بمائل مع الكتب ومع القراءة وكسافى
لا يعرف المدينة التى سيهبط فيها ،
لم اتوقف عند كتاب معين او نوع واحد
من الثقافة ، كان كل كتاب هو بعينه
المدينة التى لا أقصدها » قرأ التاريخ
« كتجربة انسانية واسعة ومتعددة
الجوانب » وكتيسيد لفضايا الانسان
التي طرحت على كل المجتمعات الانسانية
للمفاسية « واطلع على الأدب الواقعى
والوجودى » وقرأ للجامى وجلال الدين
الرومى وفريد الدين السطار والحياهم
وطاغور واستوقفته اشعار أودن

بعصولة الخمس الأولى دون الفصل
السادس والآخر « ذكريات عن ناظم
حكمت » وهو وان كان فصلا متمنا عن
ناظم وافكاره كما عرفها البياتى
شخصيا الا انه يتفصل عن موضوع
الكتاب الأساسى وهو تجربة البياتى
الشعرية .

•• بداية الرحلة ••

فى بغداد يبدأ البياتى رحلته فى
البحث •• وفى بغداد أيضا تصيح
كتابة الشعر حاجة ملحة •• كان ذلك
حين أقام بها لأول مرة عند التحاقه

الداخل والعالم الخارجى من حوله ،
والنصرف على بغداد كان أول اصطلاح
بين الذات والعالم الموضوعى « كانت
مدينة مزيفة .. لم تكن تملك من
حقيقة المدينة أكثر من تشبهها بيهولان
أو مهرج يلمس في ملابسه كل لون
أو أية قطعة يصادفها » وفى بغداد
أيضا يكشف البياتى الواقع المزرى
الذى تشبهه الجواهر ويكتشف بؤسها
المفتوح « ان التناقض ورفض الواقع
يدفعان الشاعر الى التمرد والتمرد فى
حالة البياتى خطوة أول على طريق
الثورة التى هى « عملية تتجاوز رفض
الواقع الى محاولة تقويض وبناء واقع
جديد » يكتب البياتى فى الفصل
الأول سنوات التكوين « لقد غمرت
الرؤية المتمردة كل المواضيع الشعرية
التي كتبت فيها فالوت الجاني الذي
يعرب عليه دونما سبب مفهوم ،
ذلك الموت الذي كان أشد يروى فى
« أباديق مهشمة » هذا الموت كان
لده من فهمه ، وكان فهمه هو التمرد
عليه ، وفى « المجد للأطفال والزيتون »
و « انشمار فى النلى » و « عثرون قصيدة
من بولوين » و « كلمات لا تهبوت » كان
هناك الموت من أجل الحرية ، أى أن
الموت قد أصبح نمنا للحرية وأصبحت
هى نمنا له ، أما الموت بالمجان فلم
تعد له قيمة لقد ، إذ أنه يجدد الإنسان
المحتكم عليه بالموت من كل قيمة ،
ولا تصبح حياته السابقة على الموت
معنى أبدا » .

الموت بالمجان والموت الميلاذ

إن مفهوم الموت لدى البياتى
يحتاجنا منا الى وقفة أطول فهما من
الخطأ المحورية فى كتابه وشعره .
يؤمن البياتى أن هناك نوعين من الموت
أحدهما **الموت بالمجان** كالانتحار
والاستسلام لقوى الشر من فقر وعرض
وخديعة وانقياد وهى تنحصر الشاعر
كسحار الإغريق لمدينة طروادة ، وهذا
الموت فى رأى البياتى « ليس تمردا
على الشر وإنما هو تكريس واستسلام
له » . ان الانتحار بالنسبة للشاعر

النورى الخلقى خسارة فادحة .. لأنه
تمرد فردى غامض ضد الشر الذى
تلمس الشورة لاجتثاث جلدوره ،
« والشاعر كمشروع ومحاوله وطفل
ونورى نفيس للمسوت وبديل له ،
وانتصار عليه » .

أما النوع الآخر من الموت فهو هذا
النوع الذى يظهر فى « الموت فى
الحياة » هو جسر أو ممر مما هو كائن
الى ماسيكون - ويجه البياتى مسادا
موضوعيا لمكرته فى الأساطير المرافية
القديمة ، فى فكرة **البعث فى الحياة** على
وجه الخصوص . ولكن البعث عند
المراقبين القدماء كان وفقا على الآله
الذين يذهبون الى الجنة بعد مماتهم
وهى مكان لا يتناظر يهودون بعده الى
حياة ثانية ، أما البشر فيذهبون الى
جحيم لا قيامه منه « وجلايمش -
ولنقاء من مادة الآلهة والثلث الباقي
من مادة البشرية القانية - هو **الإنسان
الوحيد الذى يعطى يصير الآلهة** » .
ويجد البياتى فى جلايمش .. البطل
الأساطورى ، همادا موضوعيا للنورى
والشاعر والشهيد ، فهؤلاء فقط يكسبون
الحطود من خلال الموت . يوتون ولكن
الحياة تنجدد و « لا تنجدد لا يفهمه
الموت ، انه يفهم الحياة ذات الامتداد
الزمنى ، ولكنها لا تفهم التجدد » بل
نمده بوسائل اليقضاء ، مادام ذلك
التجدد اكتمالا وتجسدا فى الطريق
الأكثر استقامة . **وذلك يعنى أن
الثورة والموت من أجل الثورة ليس
فى الواقع سوى موت « إيجابى »** .

من الشاعر والثائر يكتب البياتى
« ان الطبيعة التى تنهى دورة حياة
الكائنات التناهى تقف صاغرة منهوكة
القوى أمام اللان والثنورى لا يحملانه
من انقراض الركية للكائن التناهى
والانقراض » ان الثائر والشاعر فى
فكر البياتى يكتسبان إيمادا فوق
بشرية ، لأنهما « يخلقان (إنسان وشعر
المستقبل) » والشعر فى نظر البياتى
« ليس انكاسا للواقع » بل هو
إبداع للواقع » و « عملية الخلق المعنى
- التى هى عبور من خلال الموت -
هى ثورة بعد ذاتها للاستتار بالحياة » .

والشاعر والنورى حينما يمدان خلق
الواقع لا يفعلان ذلك « لكى يبقا فى
شركة » ويصعبا انكاسا له فى صورته
الجديدة ، بل لكى يتخطياها ويتجاوزاها
الى المستقبل » .

ويصعب البياتى ان الشاعر ليس
فقط مطالبا « بل أعصا أعصاه أن
يعتري مع الآخرين عندما يراهم
يحترقون » ولكن عليه أيضا أن يفهم
الواقع بتناقضاته « وأن يكشف حركة
النداء « أى أن يرى الإنسان وأن
يرى الحياة فى حركتها الجدلية » إذ
أن « الفهم الموضوعى للتناقضات التى
تسود قانون الحياة » وفهم واكتشاف
منطق حركة التناوب والتفاعل مع
أحداث العصر ، كل هذا يمنح الشاعر
الرؤيا الشاملة والقدرة على التخبط
والتجاوز والتوجه الى المستقبل ،
والتوجه الى المستقبل لا يمكن أن يتم
إذا لم يستطع الشاعر ان يصايش
ويستوعب الحاضر الذى يستلزم ميتا فى
كل لحظة لكى يصحح ماضيا ، لأن
المستقبل لا يولد من الفراغ واللاشيء ،
إن مفهوم البياتى للشعر شبيه بمفهوم
النقاد الاشتراكيين الجدد الذين تغلبوا
من جمود الواقعية الاشتراكية فى ثوبها
القديم ، بل لمل مفهومه للشعر يكاد
يساير مع مفهوم أرنست فيشر (*)
الناقده النمساوى الملقب بأرسطو
الماركسية .

شكل للمضمون

يرى البياتى الحياة فى امتدادها
الزمنى وفى « المودة الى الظهور عن
طريق الانتقال عبر لحظات التجدد الى
ذات أكثر اكتمالا » . ان هذه الرؤيا
تبرر عن نفسها فى شكل فننى جديد
.. شكل فننى يعجل من لوركا والحسين
بطل قصيدة واحدة ، وينتقل بنا فى
قصيدة أخرى من مفهيس الى مدريد
الى باريس ومن اشارات الى عوالم
اندثرت الى كلمات وصور مستقاة من
حياتنا اليومية . وبهذا تصبح القصيدة
لأول مرة « انشمارا داخليا وتزييفا

صورة العاشق ..

وفي الفصل المسمى بمدينة الشوق
يحدثنا البيهقي عن تجربته في الحب
سواء في الواقع أو في الفكر، ولأفلاطون
فإن هذا الجزء من الكتاب يتضاهى مع
بعض الأجزاء الأخرى (*) لتكون
صورة بيهقي رومانسي وبيهقي مسوولي
تتمسك فكريا مع الصورة التي
يرسها إلكاتب ككل بل الصورة التي
عرفناها من قصائد البيهقي وتاريخه
النضال الطويل .

يكتب البيهقي أن « عظمة الحب
لا تكمن في دهره بقدر ما تكمن في
هوته وبهته » . ولكن الموت والبعث هنا
لا يعنيان التصدد « الوحدة التي
تجد نفسها من خلال موت وبعث
ما لا يتناهى من التعيينات في العالم »
إن موقف البيهقي أقرب إلى موقف
الإنسان الرومانسي بل إنه يكاد يطابق
مع موقف الشاعر الإنجليزي شيللي
« وهو شاعر رومانسي - الذي يبحث
عن حبيبة تجسد المطلق وتكونه إليه » .
إن الإنسان الرومانسي كما يعرفه إيليا
أولفنج يأتي في كتابه « دوسني
والرومانسية » لا يحب شخصا بعينه
ولكنه يحب الحلم والمثال « حلمه
ومثاله وهو يسمى وراء صورة الحب
كما قد تجسد في أشكال مختلفة ..
إنه يسمى وراء اللامتناهي والمستحيل .
والعلاقة بين العاشق والمشوق في
نظر البيهقي هي أيضا علاقة بين الكائن
المتناهي والوسيط الذي يقوده إلى
اللامتناهي .. ومن الواضح أن هذه
فكرة صوفية لما إليها البيهقي » .

إن الرأي قد يختلف بشأن قيمة
كتاب البيهقي .. وقد يوافق البعض
على ما جاء فيه وقد يختلف البعض
الأخر وقد يفضي ، ولكن من المؤكد
أن هؤلاء جميعا لا يختلفون في قيمة
البيهقي كشاعر عظيم ورائد من شعراء
أمتنا أعطي من قنه غذاء روحيا لنا
وما زال ، ومن هنا كانت قيمة كتاب
خطته يد هذا الشاعر عن تجربته
الشعرية .

وغوي عاشور

ونسفاجيا « حلت فيه روح الزمن
الإنساني « أي أننا أصبحنا أمام وحدة
الزمن التي تشمل الماضي ، والحاضر ،
والمستقبل « أو بمعنى آخر إن روح
العالم الكلية قد تفضتها » .

ومن الواضح أن البيهقي يؤمن
بضرورة التجديد « فهو يكتب « ولقد
أدركت من خلال تجربتي أنه ليس من
المحور أن أتجد وأتوقف عند أشكال
غنية من التعبير « وإنما على أن أتجد
وباستمرار من خلال عملية الخلق
الشعري « والقناع من أهم الوسائل
الفنية التي يستخدمها البيهقي في
مجموعاته الشعرية الأخيرة كمشاهدة
منه لنقل التجربة من الذاتية إلى
الموضوعية ، ويحدثنا البيهقي عن
استخدامه للقناع في قصائده فيقول
« القناع هو الاسم الذي يتحدث من
خلاله الشاعر نفسه « متجردا من
ذاتيته « أي أن الشاعر يصعد إلى خلق
وجود مستقل عن ذاته « وبذلك يتجسد
عن حدود الذاتية والرومانسية التي
ترد أكثر الشعر العربي فيها » .
ويختار البيهقي أقصته من بعض
الشخصيات التاريخية أمثال الحلاج
والمرمر والحياص ، والمدن كارد ذات
الصاد ودمشق ونيسابور وبابل ،
ويقول البيهقي أنه يحاول عن طريق
هذه الألقاب أن يخلق « بين ما يموت
وما لا يموت « بين المتناهي واللامتناهي »
بين الحاضر وتجاوز الحاضر « فالحياص
مثلا ليس فقط هو الشخصية التاريخية
التي عاشت في زمان بعينه ولكنه
يصبح رمزا للبطل الأسطوري الذي
يتجاوز الكائن إلى ماسيكون ، والذي
يتجدد عبر الزمن في صور مختلفة » .

ولعل عائشة من أهم الألقاب التي
يستخدمها البيهقي في مجموعاته الشعرية
الأخيرة ، ويقول لنا البيهقي أن عائشة
في « التي يأتي ولا يأتي » وفي « الموت
في الحياة » هي الرمز الذاتي والجماعي
لحب الذي اتحد كل منهما بالآخر
وحلا في نهاية الأمر في روح الوجود
المتجدد « إن عائشة هي « روح العالم
المتجدد من خلال الموت : من أجل
الثورة والحب » .



مولد ..

فن

جديد

قصة

فرقة الأوبرا العربية

ر. حسنة الخولي

عندما شيد الخديوي اسماعيل مسرح الأوبرا بالقاهرة منذ قرن كامل ، كان يريد أن يبهـر به ضيوفه المدعوين لحفلات افتتاح قناة السويس ولم تكن الأوبرا في تصويره الا تقليدا خارجيا لمظهر من مظاهر الحضارة والثقافة الأوروبية . وفي خلال هذا القرن ، ورغم تقديم المواسم الأوبرالية بانتظام ، ظلت الأوبرا شكلا وموضوعا **مظهرا من المظاهر الخارجية للحضارة والثقافة الغربية** ، ولم يكتسب هذا المظهر الخارجى مضمونا ثقافيا حيا الا عندما قدمت « **فرقة الأوبرا العربية** » اول مواسمها فعرضت أوبرا « مدام بترفلاى » لبوتشيني ، فى عرض مصرى فى كل عناصره ، ابتداء من الغناء الانفرادى الى الكورال والأوركسترا

وفى هذه الليالى الخمسة التى عرضت فيها الفرقة أوبرا بترفلاى فى شهر مايو اضطلعت بدور البطولة النسائية على التوالى السيدات : **نبيلة عريـان ، وكارمن زكى ، وغالية واشد** (جالتمسيا كاناريس) وريجينا يوسف بينما أدت دور « سوزوكى » كل من فيوليت مقار وعواطف الشرقاوى ، وقام بدور « بنكرتون » التينسور حسن كامى وخميس شبيعة ، أما دور « شاميليس » (القنصل الأمريكى) فقد تولاها كل من جابر البيلتاجى ومحمود حسين . وقد أشرف على تدريب هذه المجموعة على الغناء والحركة المسرحية واخرج **الأوبرا** ، دافيد بادريلزى ، أستاذ ورئيس قسم الغناء بالمعهد القومى العالى للموسيقى (الكونسرفتوار) ، وأشرف على الكورال أدريانو كورسى مدرب كورال أوبرا القاهرة ، بينما قاد أوركسترا القاهرة السيمفونى يوسف السيسى .

تأليف مشر

ووراء هذا الموسم الأوبرالى الصغير تاريخ شيق ومثير بدأ منذ الأربعينات المبكرة ، حين تكونت **جماعة لاهوة الموسيقى العالمية** وأخذت تعمل على نشر الوعي الموسيقى فى **أوساط المثقفين** ، ووجهت أهم نشاطها الى الأوبرا والغناء المسرحى فبدأت بترجمة بعض الاغاني الاوبرالية الشهيرة الى اللغة العربية ، وهى الفكرة التى تبناها ودعا اليها المرحوم على مصطفى مشرفة وصحبه المرحوم حسن رشيد ، وزوجته السيدة ربيعة صدقى رشيد ، والمرحوم أبو بكر خيرت ويومئذ جريس وغيرهم من أعضاء الجمعية المصرية لاهوة الموسيقى ولأول مرة فى مصر ظهرت فكرة العناية بتربية



مشهد من الفصل الأخير من أوبرا «بتولاى»

تدريب طويل ودقيق يهدف للوصول بالصوت الطبيعي الى أقصى ما يمكن بلوغه من الاتساع فى منطقة الصوت ، وإلى السيطرة الكاملة على التنفس فى سبيل الحصول على صوت ثابت متعادل (غير مرتعش) . ومن أهدافه كذلك توضيح مخارج الألفاظ والتحكم فى درجات الشدة واللين ولون الصوت تحكما يسمح للمغنى باستخدام هذه الألوان والظلال الصوتية المتدرجة لخدمة الأغراض التعبيرية فى الأداء الفنى . فدراسة الفناء اذن تدريب للصوت وصقل له بحيث تصبح المنجزة بأحبالها الصوتية أداة طيعة يتحكم فيها المغنى ببراعة طبقا لادراكه لمعاني الكلمات ولانفعاله بتلك المعانى ، وكان المنجزة آلة موسيقية يعزف عليها المغنى عزفا قويا جهوريا يجعله عاليا فوق الأركسترا بآلاته الكاملة (فى الفناء الاوبرالى) أن يخفت فى همس رفيع هادئ ، وذلك تبعاً للأجواء النفسية التى يعبر عنها النص ، وقد يعزف « عليها عزفا سريعا براقا لامعا فى أدائه

الاتجاه الناشئ تشجيعا عمليا من أعضاء هذه الجمعية . ما لبث أن دعمه بعد ذلك انشاء اقسام الفناء فى معهد الموسيقى المسرحية ، ومن بعده بمعهد التربية الموسيقية ، ثم أنشئ كورال أوبرا القاهرة سنة ١٩٥٦ لاحتضان الأصوات المحلية المدربة بالأساليب العلمية الغربية ، فكان تربة خصبة لانضاج الأصوات القادرة على الفناء الانفرادى . وأخيرا عندما أنشئ المعهد القومى العالى للموسيقى ، الكونسرفتوار ، سنة ١٩٥٩ تهافت على الدراسة بقسم الفناء به أصحاب المواهب الصوتية ممن تلقوا بعض التدريب فى أحد هذه المعاهد أو فى دراسات خاصة .

ويجدر بنا هنا أن نقف قليلا عند أهداف تربية الصوت
Voice Training
طبقا للمفهوم الغربى الذى تنتهجه المعاهد الموسيقية فتدريب الصوت بالأساليب العلمية الأوروبية - سواء فى ذلك الإيطالية أو الألمانية أو الفرنسية

للفناء الكورال أو الأوبرالي فقط • وهذه المشكلة مشكلة التوفيق بين وسائل تدريب الصسوت الأوروبية وبين سلامة الفناء باللغة العربية ، مشكلة حقيقة حادة تدل على ضعف الاحساس بالانتماء الى البيئة في بعض معاهدنا ، وعلى قصور في ادراك المسئولية الثقافية والاجتماعية لبعض هذه المعاهد ، فهي لا تلقي من اساتذة الفناء في بلادنا ، ولا من القائمين على شئون الاوبرا ، اهتماما يوازي خطورتها بالنسبة لتطور موسيقانا ونمو امكانياتها التعبيرية في المستقبل •

ومهما يكن من امر فان الرعيل الاول من دارسي الفناء الغربي في بيتتنا ، الراسخة في تقاليد الفناء الشرقي ، كانوا بلا شك روادا شجعانا على طريق مجهول المعالم غامض المسالك • فابن يمارسون الفناء الأوبرالي الذي اعدوا أنفسهم له بكل هذا الجهد الشاق ؟ وابن يقدمون حفلات الـريستال الفئانية الفنية الأوروبية ، ولأي جمهور واذا لم تتيسر لهم لا هذه ولا تلك ، فأي أين يتجهون بصناعتهم ، وأجهزة الاعلام لا تتعرف الا بأهل الفطرة من غير الدارسين من جانب ، وبالمجهول من جانب آخر لا يستسيغ طريقتهم الغربية في الفناء ؟

صحيح ان لدينا مسرحا للأوبرا درج على تقديم مواسم الاوبرا الايطالية خلال قرن كامل تقريبا ولكنها دائما مواسم واردة من الخارج بمعرفة أحد متعهدي الأوبرا الايطاليين أوقفت إوزارة الثقافة أخيرا ومنذ عامين فقط هذا الاجراء ونظمت استخدام فرق الأوبرا في إطار التبادل الثقافي واستقدمت فرقة تنتمي لأحد مسارح الأوبرا الرسمية الشهيرة ، ولا مجال فيها بطبيعة الحال لفنان محلي لم يحصل على الخبرة اللازمة للصعود على خشبة المسرح • وإذا حاد الزمن لأحد المصريين أو المصريين بفرصة أداء أحد الأدوار الأوبرالية في موسم من هذه المواسم الاجنبية فهذا حظ نادر لا يمكن الاعتماد عليه لبناء مستقبل فني جاد على مستوى الاحتراف •

مشكلات الخريجين

ومع تزايد أعداد الخريجين من أقسام الفناء بالمعاهد الموسيقية عثدنا في الاعوام العشر الاخيرة الأخذ بالمشاكل الحيلة بمستقبلهم تتطور بوضوح فهم يقتفرون الى الخبرة الاساسية في الاداء المسرحي

للتخاريف والحليات الفئانية أداء أنيقا يتصف بالوضوح والدقة •

الفناء الأوبري والفناء العربي

وهذه الصفات المميزة للفناء الأوبري ، سواء على المسرح أو في قاعة الكونسير ، صفات تختلف اختلافا جوهريا عن الصفات المثالية للفناء الشرقي كما عرفته يبيتتنا العربية المصرية ، وهادسته عبر الأجيال • فالفناء العربي يعتمد أساسا على الجمال الطبيعي للصوت ، أما قوة الصوت واتساع منطقتة ، وهي التي تعتبر من أبرز صفات الفناء الأوبري ، فهي ليست جوهري بل وربما كانت غير مستحبة في الفناء الشرقي • فالذوق الشرقي يرفض الاصوات الحادة المستعارة (أصوات الرأس Head Register) بذبذباتها العنيفة ، ولا يستسيغ الا أصوات المنطقة الوسطى ، وذلك لأسباب عدة منها أن الموسيقى الشرقية العربية بطبيعتها موسيقى مجالات محدودة أشبه بما يسميه الغربيون « بموسيقى الحجرة » •

وهذا كله يبرز لنا الاختلاف الجوهرى بين القيم الجمالية المميزة للفناء الأوبري والفناء الشرقي ، وقد ترتب على هذه الاختلافات الجذرية أن الأصوات الفئانية المصرية المدربة على الفناء (طبقا للأساليب الغربية) تبدو وكأنها تتحدث « بلغة صوتية أجنبية » عن بيتتنا وعن تقاليدها الفئانية المتوارثة ولا زالت مشكلة التوفيق بين طرق تربية الصوت العلمية وبين وضوح الفناء باللغة العربية ، من المشاكل الكبرى التي تقف حجر عثرة أمام خريجي أقسام الفناء بالمعاهد الموسيقية ، حيث تقصر نشاطهم في الوقت الحاضر على الامكانيات المحدودة

اذ أن دراسة غناء الأوبرا دراسة أكاديمية بين جدران أربعة لا تكفي وحدها مطلقا لكي تصنع فنان الأوبرا ، ولا بد أن تكملها خبرة الغناء المسرحي بكل ما يتطلبه من عناصر الحركة والتمثيل وخبرة الغناء مع الاوركسترا •

وهذا النقص تعالجه الاكاديميات الموسيقية الكبيرة في الخارج (رغم توفر مسارح الأوبرا) وهي فرقة مصغرة للأوبرا ، تتبع الاكاديمية بما يسمونه ستوديو الأوبرا Opernstudio

أو الكونسرفتوار ، وظيفتها أن تكون حلقة وسيطة بين ما يتعلمه الطالب في قاعات الدرس ، وبين ما يجب أن يكتسبه من الخبرة العملية قبل أن يعتلي خشبة مسرح الأوبرا ليواجه الجمهور • وهذه الفرقة المصغرة تقدم فصولا كاملة من الاوبرات الكبيرة أو أوبرات قصيرة أو أوبرات كبيرة حسب امكانياتها ، في عروض فنية متكاملة بالأزياء وبمصاحبة الاوركسترا والكورال ، وتقدمها عادة في اطار نشاط الكونسرفتوار وربما خارجه ومثل هذه الحلقة الوسيطة لا وجود لها بعد في الكونسرفتوار عندنا لأسباب واضحة ترجع الى حداثة نشأته وعدم اكتمال العناصر الفنية اللازمة لذلك •

مشكلة مجالات العمل الفني

وهكذا تحددت مشاكل المستقبل أمام الفنانين الدارسين للغناء عندنا وأصبح جليا أن مستقبلهم بل ومستقبل الدراسة بأقسام الغناء بمعاهدنا رهن بمشكلتين حقيقتين : الأولى مشكلة إيجاد مجالات العمل الفني وخاصة في الأوبرا ، والثانية هي مشكلة الجمهور وكيفية اعناده لتذوق في الأوبرا والاستمتاع به • وتعددت محاولات فناني الغناء وأساليبهم في سبيل حل المشكلة الأولى ، وكان من أهم ما اصبحت به ذلك الموقف المتحفظ الحذر الذي يغلب على تصرفات المسئولين في هذا المجال ازاء الانتاج المصري والتجارب المصرية الجديدة ، وهو موقف يعزى ظاهريا الى نقص الموارد المالية، ولكنه ربما كان راجعا الى جلور نفسية وفكرية أعرق من ذلك ... غير أن الحساس الشخصي لوزير الثقافة استطاع أخيرا أن يتغلب على ذلك الموقف ، فقدمت أول تجربة للأوبرا اضطلع بها فنانون مصريون في شتاء سنة ١٩٦٨ ، حيث قدم عرض مصري متكامل بكل عناصره ، الفنايائية والإكسترالية والراقصة لأوبرا « أورفيو » من

موسيقى جلوك وكانت هذه التجربة مباشرة بالحير كمحاولة أولى لاختبار الامكانيات الفنايائية والمسرحية للعناصر المصرية ، وامتحانا عمليا لقدرةهم على تنسيق جهودهم في عمل فني جماعي مركب مثل الأوبرا • وقد بلغ هذا العرض لأوبرا أورفيو مستوى فنيا أعلى من المستوى الذي حققته الفرقة الإيطالية التي قدمت نفس الأوبرا في شتاء سنة ١٩٦٧ بالقاهرة • ورغم نجاح هذه العروض القصيرة ، فقد اقتضت التجربة على لبيتين أو ثلاثة ليال ، وتوقفت عند ذلك الحد ، دون محاولات لتتابعها أو توسيع نطاقها • ومرة ثانية اخذ الفنانون يهيئون تلمسسا لفرص العمل وتأمين المستقبل الفني •

نواة فرقة الأوبرا المصرية

وفي هذا الجو المتوتر القلق ، قدم مصر مع مجموعة الأساتذة السوفييت دافيد بادري يلفزى لتولى رئاسة قسم الغناء بالمعهد القومي العسالى للموسيقى (الكونسرفتوار) ، وأدرك منذ اللحظة الأولى أنه لا سبيل لتدعيم دراسة الغناء والارتقاء بها الى مستويات التضجج الفني ما لم تدبر للدارسين فرصة خوض التجربة الفنية المسرحية ومطابقة الأداء الاوبرالى الى بكل ابعاده • وبحساس بالغ كرس كل جهوده لتحقيق ذلك الهدف الرئيسى على ضوء التجارب السابقة ، فجمع حوله العناصر المصرية الدراسة من الجنسية وكون منها نواة لفرقة الأوبرا المصرية ، وكان العاقل الحاسم في تهئية الجو الملائم للعمل ذلك الاطار الادارى الخاص ، الذى ابتكرته وزارة الثقافة لاحتضان هذه البرامج الفنايائية ، وحايتها من الموقوفات

الأستاذ السوفييتي لم يصنع هؤلاء المغنين والمغنيات المصريين ولا فضل له في تكوينهم ، فهم نتاج سنوات طويلة وشاقة من الدراسة على أيدي أساتذة محليين وأجانب ، نذكر منهم بصفة خاصة جيلان رطل وجورجيت فروزييه ، اللتين أخذنا على عاتقهما مسئولية تربية تلك الأصوات المصرية التي لمحت في عروض أوبرا بترفلاي ، وقامتسا بتمهدها منذ أول خطواتها على طريق الدراسة .

الإدارية التي عرقلت مثل هذه المحاولات في الماضي فوضعت الفرقة الناشئة تحت إشراف جهاز خاص « للتجارب الطليعية » .

وما من شك أن أوبرا بترفلاي التي قمعتها هذه الفرقة في مايو سنة ١٩٦٩ بعد ما تكون عن المفهوم المألوف للتجارب الفنية الطليعية الجريئة في دنيا الموسيقى

Avant-garde



مشهد آخر من نفس الأوبرا

ولكن بادريدزي صاحب الفضل الأول في غرس الثقة في نفوس هذه العناصر المصرية، فقد استطاع بحماسة وجهته المتواصل في التدريبات وفي الأداء المسرحي الذي تميزت به عروض أوبرا بترفلاي من الفرقة المصرية . ولكن هل معنى هذا النجاح أنه قد أصبحت لدينا الآن فرقة حقيقية للأوبرا على مستوى الاحتراف الفني ، فرقة

ولكن مهما يكن من خلاف حول مفهوم التجارب الطليعية فلا شك أن هذا الإطار الإداري الخاص قد حقق أهدافه في تهيئة التربة الصالحة لنمو هذه النواة الفنية الجديدة على حياتنا الموسيقية .

ولكي نصل الى تقييم منصف ودقيق لهذا بادريدزي في هذه الفرقة يجب أن نقرر أولا أن

قاعدة على تقديم موسم طويلة كاملة متنوعة
يمكنها أن ترسي دعائم فن الأوبرا في بلادنا ؟

هذا العنصر الجوهري للكيان الأوبرالي ولكي تنهيا
فرقتنا للهدف الأبعد وهو تقديم أوبرات مصرية
موضوعا وتلحيننا في المستقبل .

أما تأصيل التقاليد الفنية الجماعية فهذا أمر
يعتمد أساسا على روح التعاون وعلى الكفاءة
الثامة في تنسيق الجهود الجماعية المشتركة وذلك
في نظام شبه عسكري يلقى نزعات الفردية
والاستعراضية . وهذه التقاليد التي هي محور
العمل الفني الجماعي المركب ، لازالت جديدة على
أوساط الغناء عندنا ، ولا سبيل الى تأكيدها
ونشرها الا من خلال معاناة التجربة الحية لسكوليات
الانتاج الفني المركب في فرقة الأوبرا .

مشكلة اعداد الجمهور

بقيت بعد ذلك المشكلة الثانية مشكلة اعداد
الجمهور وتهية تقبل فن الأوبرا الذي لا زال ،
دغم مرور قرن كامل ، فنا غربيا على شعبنا ولم
يضرب بجذوره في الحياة الثقافية المصرية .
وقد فرضت هذه الحقيقة نفسها بصورة قاسية
في تجربة هذا الموسم الأول لفرقة الأوبرا العربية
فكان الأقبال على حفلاتها محدودا ، بل كان في
أغلبه قاصرا على أهل التخصص من المشتغلين
بالموسيقى ، أما الجمهور العادي فلم يكن عنده حتى
من الفضول ما يحفز به الأقبال على مشاهدة
التجربة . وإذا كان هناك أقبال ظاهري على مواسم
الأوبرا الأجنبية ، يترجم الى إيراد للشباك ، ففي
اعتقادي انه يرجع الى بقايا مظاهر الاسترطابية
القديمة ، التي كانت تجذب في الأوبرا وحفلاتها
فرصة ذهبية لاستعراض الإبهة والثراء ، وكانت
هذه الفكرة سائدة بين طبقة اجتماعية خاصة
أخذت تنقرض اليوم من مجتمعنا ، وكذلك على
فئة من الإحباب القميين ، وعدد محدود من أصحاب
الثقافة الأوروبية ، أما الجمهور المصري العريض
فلا زال عزوبا عن الأوبرا وغير متقبل لقيمها
الفنية . والواقع أن هذه الظاهرة تحتاج الى
دراسة عميقة مكافئة جوانبها الاجتماعية والنفسية
والفنية ، حتى يكون التخطيط لمستقبل فن الادب
في بلادنا تخطيطا محكما يمكن أن يرسي دعائم هذا
الفن الرفيع ، ويفتح للجمهور آفاق الثمة الكاملة .

سمحة الحولى

مع كل التفاؤل الذي أثارته هذه التجربة
في النفوس فان علينا أن ندرك أن غرس بذور
فن الأوبرا في مجتمعنا أمر غير يسير لأسباب
تتعلق بالعناصر الفنية كما تتعلق بالجمهور نفسه
فاذا كانت بعض الأصوات الغنائية - وخاصة
الأصوات النسائية - قد نضجت وتوفرت بنسبة
معقولة فان فرقة الأوبرا ليست مجرد حصيلته من
الأصوات الجيدة ، بل هي كيان متشابك ومركب
يتألف من مجموعة من القدرات الصوتية والتمثيلية
وخبرات الإخراج الأوبرالي ، وهي فوق ذلك كله
تقاليد صارمة يفرضها العمل الفني الجماعي
المعقد . وأول الثغرات التي تعاني منها فرقنا
الناشئة ، أو نواة فرقة الأوبرا المصرية ، التفتق

الفادح في أصوات الرجال بكل طبقاتها (التينور
والباريتون والباطل) ولا شك أن اعداد هذه
الأصوات وتدريبها يقع على عاتق المعاهد الموسيقية
في المكان الأول ، ولكن أجهزة الاعلام
تستطيع أن تساهم من جانبها في
تأصيل القيم الفنية في الحقل الموسيقي ، بالا
تفتح أبوابها على مصراعها أمام الأصوات غير
المدرية وغير المتعلمة ، والا تفقد عليها كل هذا
الاغداق الذي يفرس الشك في قيمة التعليم
الموسيقي في نفوس النشء ويثبط رغبتهم في
الدراسة الجادة . ومن حق أجهزة الاعلام في الوقت
نفسه أن تطالب هئات التدريس والمعاهد الموسيقية
بتوظيف طاقاتها لقيام بأبحاث نظرية وعملية ،
لا تستنبط الطرق الملائمة لتربية الصوت بأسلوب
لا يتعارض مع النطق السليم للغة العربية ، ولا مع
القيم الجمالية المتوارثة في المجتمع . وبمثل هذا
التنسيق وحده تقسم المعاهد الموسيقية أقبالا
كافيا على الدراسة بأقسام الغناء بها أقبالا
لا يتيح لها في النهاية فرص رفع مستوى
الأداء الغنائي بصفة عامة ، لا بالنسبة للأوبرا أو
الغناء القريب وحده ، بل وفي كل مجالات الحياة
الموسيقية .

ومن الثغرات الواضحة كذلك في بناء فرقة
الأوبرا عنصر الإخراج الأوبرالي ، وهو بطبيعته
عمل مختلف في كثير من خطواته عن الإخراج
المسرحي البحت إذ أنه مرتبط ارتباطا وثيقا
بالمدونة الموسيقية للأوبرا ، ولا بد لنا من العمل
على تكوين مخرجين مصريين للأوبرا ، لكي يتمكنوا

لكل المكتسبات التي حققها الفن
العصرى المعاصر منذ جيل الرواد . ان
فنها امتداد للفن محمود سعيد ورياض
عبيد . وفي نفس الوقت هو إضافة
لها وزنها لهذا التراث القومى العظيم ،
ويكمن ما تجعله الاسفاسفة القيمة من
قدرة على إعادة الخلق والبناء ، وعلى
طرح المزيد من القضايا الحية
والمعاصرة .

وكل من يشاهد تصوير تحية حليم
يلمس ثلاثة عناصر أساسية تحكمه
وتسيطر عليه . اول هذه العناصر
وابرزها هو العنصر القومى ، وتعتمد
الفنانة في ذلك على التراث القومى
العرى الذى تركته حضارات قديمة
عريقة تواتت على بلادنا في قوس
متصل من الفن التشكيل . وثانى
العناصر هو عنصر البناء المعماري للوحة ،
ولقد اكتسبت في الغالب من دراستها
الأكاديمية في الفن ، ومن بحثها في
الفن العصرى القديم بوجه خاص . ثم
يأتى العنصر الثالث ، وهو عنصر
التلقائية او اليدائية او البساطة
الطليقة ، كى يفصيل بهذا جديدا
عميقا لهذه التركيبة العقدة التي
تؤلف عالم الفنانة التصويرى . وهذا
العنصر الأخير من أكثر العناصر
امتزاجا بكيان الفنانة وبشخصيتها
ويتكوّن منها الانساني . وهو يكشف
عن طبيعتها البسيطة وروحها
الفولكلورية الأصيلة ، ولقرنتها
التعبيرية للعالم .

والأمر الذى يشع دهشنا دائما
يكنم في مقدرة الفنانة على مزج كل
هذه العناصر او المؤثرات المتباينة في
كل واحد متكامل . فمن أندر
الإنشاء أن نثر على لوحة من لوحاتها
يحصل أى أثر من آثار التكلاك او
التحلل في هذه التركيبة المقدة . ان
كل شيء في لوحاتها إنما نراه يجرى
بسيطا ، طبيعيا ، متناغما .

وربما كان محك اختيار اصالة هذا
العالم المتألف هو : « الصادق » .
هذه الكلمة البسيطة التي لا تفتى
شيئا بالتحديد ، هي ذاتها مفتاح هذا

تحية حليم و المصرية في الفن

محمد شفيق

من تحية حليم . وأهميتها التاريخية
لا تكمن فحسب في درجة مساهمتها
في خلق « تيار » فنى أصبح له
اليوم الدور البارز في حركتنا
التشكيلية ، بل أيضا في مساهمتها
في تشكيل ملامح فنونا المعاصرة
بصفة لومية أصيلة ، أى في
مساهمتها في إيجاد أفضل الحلول
للقضية الفنية مطروحة بصفة مستمرة .
ان فن تحية حليم هو امتداد أصيل

حازت الفنانة تحية حليم هذا
العام على جائزة الدولة التشجيعية
أخيرا تكملت بالتقدير حياة فنية
دايت منذ ميلادها على النمو والعطاء ،
حياة دائمة التجدد قاوت الشلاطين
عاما ، ومازالت تتمتع حتى اليوم
بكل نبض الشباب ، وبكل طاقات
الحياة القادرة على المزيد من التطور
والإزدهار . ونحن لا نستطيع أن نذكر
الفن المعاصر في مصر دون أن نذكر



العالم المني . لقد كانت نعية حليم صادقة منذ بداية حياتها الفنية حينما كانت تدرس أصول التصوير الكلاسيكي ثم الانطباعي على يد يوسف طرابلسي وكيو جيروم وسابرو في أكاديمية جوليان . ولد كانت صادقة حينما اكتشفت فيما بعد الطبيعة القويمة الميزة لبلادنا ، وحينما اخلت تبحث عن الوسيلة أو الاداة الفنية الملائمة للتعبير عن هذا الاكتشاف . كانت صادقة في ذات الوقت حينما استقبلت من هذه الاطر الفنية نفسها ما يلزمها لكي يكون دعامة انطلاقها واساس تلافيتها . في كلمة : كانت في كل مرحلة من هذه المراحل المتتابعة تشر بالتوافق مع ذاتها . فكل مرحلة من هذه المراحل كانت تشكل بالنسبة لها بحثا عن جانب من جوانب شخصيتها الميزة . ولد كان تاريخ تألف هذه العناصر أو المراحل الفنية وتكاملها هو ، في الواقع ، تاريخ اكتشافها الحقيقي لذاتها . ولد تحقق ذلك بكل وضوح في أعمالها الأخيرة ، وخاصة الأعمال التي انتجتها مع أواخر الخمسينات وأوائل الستينات .

الموضوع الرئيسي

عناك موضوع واحد غال يسيطر على رؤيا الفنانة بالرغم من تناسل وتناقل المراحل الفنية المختلفة . انه

موضوع الناس البسطاء والريف ومظاهر الحياة اليومية العادية . فمن النادر أن نثر عند تحية حليم على عمل يصور منظرا طبيعيا منفصلا ومستللا . ولا تكاد تجد عندها أية لوحة تعالج موضوع الطبيعة الصامتة مثلا ، وإن كنا نعلم مقدما أن عمله الملاحظة لا يسمح أن تدخلنا في صميم أسلوبها الفني ، ولا أن تعدد لنا نوعية هذا الأسلوب . إنها تساعد لحسب في تسجيل ملاحظ هذا العالم الفني ، وفي تحديد الزاوية التي تنظر منها الفنانة الى الواقع . إنها تدلنا على طبيعة الموضوع الذي سيظل محور اهتمام الفنانة . وما الذي يثير اهتمام الفنان أن لم يكن يجد فيه صدى نفسه ، وانعكاسا لوعيه وشاعره . وهذا ما يفسر لنا مثلا سر سيطرة موضوع الحياة في النوبة على تصوير تحية حليم . في المرحلة الأخيرة بوجه خاص . لقد استشرت الفنانة أعمق إبداع عالم النوبة منذ زيارتها الأولى عام ١٩٦٢ . لقد كان كل شيء يأخذ دوره في خلق التجسّم بين العالم الخارجي وعالم الفنانة الداخلي . لقد رغبت الفنانة في معايشة هذا العالم ، لأنه العالم الأقدر على تجسيد عالمها الذاتي . هناك عثرت على الموضوع الذي غدا يعمل أدق نبضان عالمها الخاص . فكل ما يجعله من بدائية وبساطة وعفوية وجب آسر للجمال ، إنما يجري في أعماق شخصيتها هذه الفنانة . لذا صنعت من كل ما رآته وعاشته أسطورة وحلما هو أبعد الأشياء عن أن يكون مجرد تصوير خارجي لمشهد نوبي .

واليوم نسمي تحية حليم للدهاب الى بعض المناطق النائية ، كمناطق الواحات الصحراوية ، هذه المناطق التي تعيش على الفطرة ، والتي ما زالت تعيش حياة أجيال ذبلت وتاريخ انطقت سمعتها . وهذه رغبة تكشف في حد ذاتها عن دلاله عامة وعظيمة . فمحاوله الفنانة لا تقف عند حد التواصل في عالم تجده متناغما مع

نفسها ، بل تتجدها الى الكشف عن سر امتداده وتواصله . . الكشف عن سر امتداد الماضي في الحاضر ، وارتكاز الحاضر على الماضي . فلي هذا الجور الفطري تلمس تشابها في غريبا بين ملاحظ الماضي وصور الحاضر ، بين الوجود والالوان والتركيبات البينية والمناخية الموجودة في آثار الفن المصري القديم ومثيلها في هذا الواقع المعاصر . وفي يتعدى على هذا الكشف هو أبعد ما يكون عن اكتساف الآثار ، لأنه لا يضع الماضي في إطار ويجده ، بل يسعى - على العكس - الى أن يخلق منه وسيلة تجسيد الحاضر ذاته ، واداة اكتشافه . هكذا كان يدور بحث الفنانة في موضوع واحد على مستويين مختلفين : مستوى الواقع ومستوى وسيلة التعبير عن هذا الواقع . كانت رحلتها الى النوبة تجري في نفس الوقت الذي كانت فيه تبحث في اسرار الفن المصري القديم ، والفنون القبطية والإسلامية ، أي في ذنون حضارات ذبلت فروعها وما زالت جلورها حية مع ذلك في مثل هذه الأوجه . الفطرية النائية ، البعيدة عن التمددين ومظاهر الحياة الحديثة . أجواء هي في الواقع أقرب لأن تكون أمثالا هذه الحضارات العريقة القديمة . وهي شاهد حي ومتكامل لهذا العالم القديم .

الجنود الفنية

فتصوير تحية حليم إنما يستمد جلوهه الفني من التراث القومي القديم: المصري القديم ، والقبطي ، والإسلامي وتحية حليم تتمتع في نفس الوقت بعرض مرهف بروح الفن التشعبي ، وتستشعر حيا عميقا لتمازج هذا الفن . وهذا التباين التشعبي في كل هذه التأثيرات الفنية استطاعت الفنانة أن تعيد خلقه من جديد وإن تبلوره في كل واحد متماسك . على أن أبرز هذه التأثيرات الفنية هو التصوير الخائلي لهر القديمة . فهنا نجد أول ما نجد هذه المساحات المسطحة ، الواسعة ، البسيطة ، الخالية من التفاصيل وكل الزوائد . ونلمس الاعتماد الرئيسي على

عنصر الخط ، وعلى الإيقاع الناتج من حركة الخطوط المحيطة . الكونتور . الطيفية التجانس . ثم الاعتماد على معاديات التكوين . الاهتمام الجوى بانزياح الحارجي للاشكال . لكن بجانب هذا المؤثر المصري القديم ، نلمس في تصوير تحية حليم مظاهر تأثر واضح بالواقع المعاصر للفن القبطي ، وخاصة في فن المنسوجات القبطية . بما نعهده عنها من تكتيل النماذج أو الوتيفات الفنية ، وفي تعريف الاشكال المختلفة ، وفي تحديد موضوعها في التكوين . على أننا لا ننقد قى أي عمل من أعمالها في ذات الوقت روح الفن الاسلامي ، بوتيياته المكتشفة والوانه ذات الهارموني المتجانس وصفاء مساحاته واقتصادها .

على أن هذا الزيد الفريد الذي صنع تصوير تحية حليم لا يعدو بآي حال أن يكون مجرد تجميع لمؤثرات خارجية . لأن ما تغلله الفنانة هو قبل كل شيء عالمها الخاص . هذا العالم الخاص الحي ، عالم اكتشافه أساسا حينما استطاعت اكتشاف الدلالة الخاصة التي تحملها صوره المؤثرات الخارجية . وهي لهذا السبب ذاته لا تفرج أبدا في تناول أي نموذج أو موتيف تصادفه من آثار الفنون القديمة ، لأنها تدرك أولا أن هذه أوتيف القديم لابد أن يصبح شيئا مغايرا تماما ، يصبح شيئا خاصا ، شيئا حيا وناضيا ، ولأنها أيضا تملك من الثقة في أصالة هذا العالم ما يجعلها لا تخشى أن تسيطر هذه الوتيفات على عالمها التصويري . فهي تعلم تماما أن مصير هذه الوتيفات هو الانصهار الكامل في قلب هذا العالم ، ولأنها تدرك وتستشعر مدى الصلة الوثيقة التي تربط هذه النماذج التي صنعتها حضارات قديمة بامتدادها في الحاضر ، ولأنها في النهاية تسعى الى خلق أسطورة واقع يعيش ماضيه ويتغلغل لآن يعيش مستقبلا . فحلما يتلخص ، إذن ، في خلق أسطورة خالدة .

لقد أدركت تحية حليم سر التيشير الداخلي الذي يسري في قلب هذه



منشور ١٩٦٠

الختيار الفائقة للتصايج والتشعيبات
التي تعيش الواقع في التهيئة لادراك
هذا العالم ، لكنها بعيدة - مع ذلك
عن أن تعدنا بسر نبهه الي . والاجر
بنا أولا ان نرجع الى طريقة تكوين
اللوحة عند الفنانة ، كي نستطيع
اكتشاف هذه الخفية - فما عن أبرز
الاشياء التي تصادفها ؟ انها التلافية ،

العام . لقد جمعت نعية علمي في
تصويرها بين الاسطورة والواقع الي .

طريقة تكوين اللوحة

على ان من واجبتا أولا ان نعرف
كيف ينشئ هذا العالم ، الذي يتنفس
روح عالم قديم واسطوري بالخيال
لادبواقع الي ؟ قد تسعدنا طريقة

المؤثرات الفنية ، وادركت مدى العلاقة
الوثيقة التي تربط آثار هذه المؤثرات
بالواقع المعاصر ، واستشعرت بقوة
تواصلها المستمر وشدة ترابطها
وتمازجها الداخلي ، رغم الحيوات
المديدة ، التي تتخلل قوس تطور
الإن القوي في عصر ، ورغم التبع
التشديد الكيفي في البناء الحضاري

والاندفاع الحسى ، والرغبة فى التحرر والانطلاق الا محدود . فها هنا نجد فى لوحاتها تكسيرا لكل هندسية صريحة ، وكل تكوين محسوب . ان اللوحة عندها أساسا هى بناء متكامل يقوم على الهيكل العمارى الشامل للتكوينات والتماذج والاشكال . غير ان النقص الحى انما يسرى فى لوحاتها لعله الاندفاع نحو تعظيم كل اطر هندسية جامعة . الى انها تبين اشكانها كى تحطمها وتعيد بنائها من جديد .

وهناك لوحة من لوحات تهيى حليم التى تؤكد هذه النظرة التركيبية تأكيدا تاما ، هى لوحة « نوبية فى الحقل » ، التى صورتها عام ١٩٦٤ . ان كل خط وكل لمسة فى اللوحة يزخر بحيوية غريبة . كل سوء متحرك ، متوتر ، يرتضى . وكل شيء مشدود ، عصبى . وهذه الديناميكية العنيفة انما تعتمد أساسا على عنصر التلقائية فى أيقاع الخطوط والمساحات والنسيج اللونى . ان كل شيء نراه نالغيا ، يكمل نفسه فى الانسياب الاخرى . والخطوط تتوغل فجأة ، كى تكمل اندفاعها ثانية فى ناحية اخرى . وبلغ اللون - بتبايناتها وتصادمها - انما تشك عما بداخلها وتهتز . ان رؤيا الفنانة التى تعتمد على إحس التلقائى بالتصوير ، والتى وجدناها فى « النوبية فى الحقل » ، نجد اصولها البعيدة فى عمل الفنانة فى لوحة صورتها عام ١٩٤٦ هى لوحة « الراحة » . فهنا نلمس الخطوط المتوترة الرنضة ومساحات الألوان المتكسرة ، وبساطة البناء ، والطبيعة التلقائية للتكوين ، التى تقربه كثيرا من روح الاستكش .

والعنصر الاخر ، الفساد كعنصر التلقائية ، وهو عنصر البناء والمعمار والتكوين المحسوب من الناحية الرياضية والهندسية ، انما نجد اصوله الاولى الواضحة فى لوحة « عائلة من القرية » عام ١٩٥٣ . وفيها نجد التكوين المبني هندسيا على هيئة هرم قمته رأس الفتاة الصغيرة وقاعدته اجسام الشغوص

عائلة من القرية ١٩٥٣



المكونة للوحة ، ومن بعيد نرى البيوه الصغيرة التي تقاطع هذا الشكل الهرمي بقطر المحلى قوى . وكل خط في اللوحة يؤكد هذه الهندسية المصنوعة .

ان تصوير تسمية حليم كله انما يعبر عن هذا التناقض والصراع بين العنصرين : الرياضي، والتلقائي . وسر حيويته المعقدة انما يمكن في قدرة الفنانة على خلق نوع من التركيب والتمازج بين هذين العنصرين المتناقضين: ففي كل تكوينات تسمية حليم لنفس التخطيطات البنائية التي تبدأ منها الفنانة ، لم تكون كل المحاولات التصويرية التالية عبادة عن تعظيم الاثر الجسامة التي تتركها هذه التخطيطات . وقد لجأ الفنانة في بعض الاحيان الى تعظيم كل ما سبق بنسأله من أجل ان تحتفظ الخطوط واللمسات والنسيج التصويري بعبويتها ونيفها الحي . وقد ينتهي من عملية التعظيم هذه خط بسيط او مجموعة من الخطوط القليلة في جوهي التعبر ، وكل ما يشغل اهتمام الفنانة عندئذ هو الاحتفاظ بهذا الخط او هذه الخطوط لم العمل على تجميعها ، ويبدو مختلف العمليات التصويرية من عندها .

التصوير الحي

والتصوير الحي هو التصوير الذي يعمل حسب قوانين الطبيعة . فالتبيعة تضع الاثر العامة للاشياء ، وتبدأ حركتها من هذا الوضع ، ان كل شيء محسوب في الطبيعة . لكن كل حركة طبيعية انما تبدأ من تعظيم ما سبق ظهوره ، واعادة تنظيمه من جديد وبصورة اخرى . واكتان الصادق هو الفنان الذي يعمل « مع » الطبيعة باستمرار . هو الفنان الذي يستمر في فنه نفس النسق والنظام الذي تجرى عليه حركة الطبيعة . هو الذي يستمر نفس مظهر الصراع والتوتر الذي يعيشه كل شيء « طبيعي » . ولن كهذا لابد وان يكون فنا كونيا او عالميا ، فهو يعتبر الحركة التي تنشأ في داخله لها نفس خاصية حركة الكون وحركة الطبيعة . الخطوط تجري في الزوحة

وتتعلق مثل انطلاق الرياح او العواصف وتهدأ وتتمايل مثل تمايل الصبيان الشجر ، وتتكسر وتهشم مثل تكسر وتهشم الاشجار والحطب . الالوان في هذا النوع من التصوير الكوني الحي ، نراها « تتسكب » مثل انسكاب الماء ، وتتلفع مثل تنافع الامواج ، وفي الاحيان التي تصبح فيها الالوان ذات وزن قليل ، وذات كثافة ، فانها تصنع عجينة مثل كل العجائن الكثيفة في الصائم ، وتكتسب نفس اخصائص اللطيفة التي تميز الاشياء العجيبة . الالوان في التصوير الحي في مقودها ان تستمد بقوة حاسة اخرى عسيرة المثال هي حاسة السمع . في هذا التصوير تصبح للالوان صدى . يصير لها وزن مثل المادن . قد تكون الالوان مكتومة كصدى الصوت عند المواد الخشبية ، وقد تتلاها وتصيح مثل النحاس الزنان .

وتصوير تسمية حليم انما هو تصوير حي بهذا المعنى الذي شرحناه . انه تصوير يعكس الصراع والتوتر الذي تقوم عليه حركة الحياة . ويعبر عن نفس الديناميكية التي تحكم هذه الحركة وتجمدها .

النسيج التصويري

ان اللون عند تسمية حليم هو لون حي ، متاقل . هل ان هذا التناقض لا يعني عندها « التبرهج » . بل هو على النقيض من ذلك تعاما . وهذا ما يشكل أحد الاسرار الداخلية لفنها التصويري . فنحن أولا لا نصادف في عجيباتها اللونية أبدا ، لونا صافيا ناعيا . كما ان تصويرها لا يعرف الدرجات اللونية الساخنة المتلبية . لكل ألوانها هي ألوان منظمة ، غطت حدة لجبيها . ومع ذلك فهي ليست بالالوان الباردة . ان انظافها عينا هو أقرب الى انظاف مدفن ملتبه في ماء بارد . مع احتفاظه في قلبه بكل حرارته . هناك دائما نجد غلالة شائعة من اللون تغطي اسطح الالوان الساخنة . وفي كل الاحيان أيضا نجد ان هذه الغلالة العتمة نسبيا تبرز او تتهاون في بعض اجزاء النسيج اللوني ، كى

تسمح بالدرجات الساخنة او الشبعة بالانفاز أو البروز . فنحن هنا لنمس اعل درجة في التاقل اللوني . لانه جلد نتيجة صراع وتوتر : فالدرجات الشبعة تزيد الانفاز ، والسطوح العتمة تكتمها وتضبط عليها .

ان أول ما نجده في تصوير تسمية حليم هو الضي الوافر في الملص اللوني . ويكاد يكون تصويرها كله متوقفا على هذا العنصر اللوني . انها تبني نماذجها والوانها وتصورها للتكوين من خلال الملص ، ومن خلال النسيج اللوني . ولان تصويرها يقوم اساسا على السطوح البسيطة والوضعة ، فانها تحاول تعويض هذه المسطحات كل العناصر التي اعتقدتها من الصورة الطبيعية للواقع ومن الابداء والعق . والملص التصويري عند تسمية حليم هو العنصر المبرر من الإبداع والعق والحركة . هو العنصر الذي يكفل ويولد كل هذه العناصر التصويرية المختلفة .

اللون

واللون في تصوير تسمية حليم انما يلعب دورا هاما وبارزا . وان كان يبدو دائما في وضوح مساعد لعنصر البناء وتكوين المساحات المسطحة . واللون الرئيسي في عجيباتها اللونية هو لون الطينة المعروفة . « التوكي » بجميع تدرجاته اللونية . من البني الغامق حتى البرتقالي المتطهر . انه لون شائع في كل لوحاتها . ولا نجد لوحة من لوحاتها تخلو من سيطرته . ونفس هذا اللون في أعنف مظاهره حينما يغطي وينسج المساحات المبررة عن الوجوه البسيطة الخالصة للتفاصيل . وعن الاطراف النحيلة . وقد تحيط به بوسلا اللون يضي الخطوط القليلة الشديدة الكثافة لتكسيبه نوعا من التاقل والانتعاش . وقد تحيط به مساحات من الالوان الفاتحة التي تميل جميعها الى درجة البياني ، فتكثفه وتكسيه عبقا وقناعة .

ولون الطينة المعروفة عند تسمية حليم يعبر عن عالم بأكمله . انه لون قادر



النيل ١٩٦٠

المرابوش ١٩٥٨

على تجسيد هذا العالم ، قادر على
استدعائه وتمثله . انه لون يبلود
ويكتف في داخله عملية تفاعل كاملة
في البيئة والجو الطبيعي لمصر . انه
لون يعنى خصائص هذا الجب بكل
أعماله الداخلية . انه يبدو من الناحية
الطبيعية كنتيجة لتشرب الأشياء
والموسوعات والكائنات لألوانه نفس
مصر ومخزونها المميزة . ولقد استطاعت
تجربة حليم أن تكتشف في هذا اللون
الطبيعة ، المحلية ، لهذا الجو المعز .
فهو لون نفاذ في كل ما حولنا من
طمي النيل والغطاء المحروق وسطوح
التلال المحيطة بشريط الوادي الأخضر،
والوجود السمراء وجدران البيوت .

واللون الآخر الذي يتلو هذا اللون
الأوكر هو اللون الأخضر . وهذان
اللونان هما يقومان هنا بخلق نوع من
الحوار ، ومن التفاعل الديناميكي .
ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ الرغبة
 الواضحة في خلق « رموز » بسيطة
من هذا الحوار . وكان هذين اللونين
جامدا ليخضا هنا عالم مصر بأكمله :
الشريط الأخضر الممتد الذي يشمل
امتداد الوادي المزروع وسط مساحات
من التلال الطينية المحروقة . فنحن،
الذين « أمام عالم قد أعيد خلقه » وقد
تكتف ، وازداد تليفنا إلى درجة
البساطة القصوى .

وهناك أيضا اللون الذهبي ، الذي
تجيد الفنان استخدامه ، كما يبدو
ذلك في العديد من لوحاتها الكبيرة ،
وخاصة لوحة « تهيئة التوبة »
و « حلم في أرضنا » . انه لون
صبب قلما نراه - في فن التصوير
الزيتي - يقل التفاعل مع بقية الألوان .
وترى تجية حليم أن هذا اللون الذهبي
لكي يعيش ، وينبض ، ويؤدى وظيفته
المميزة في التعبير ، ينبغي أولا أن
يدخل ضمن النسج اللوني
كله . وينظر داخل التكوين العام،
وهي تدرك تماما أن اللون الذهبي لو
انفرد بمساحة خالصة واستقل بها ،
لسقط من تلقاء نفسه - لذا نراه يجلد
مع نسج التكوين وعناصر البناء



المختلفة : نراه يبرز ويتوجه في بعض أنحاء التكوين ، كي يطفئ وينقهر في انصحاء أخرى . فقد تنوع أغلب معالنه تاركة بعض آثار متناثرة ، وذلك تحت وطأة اللمسات الممتعة للألوان . وقد نلقاه في احيان أخرى ناعما وقد انكسرت حدة بريقه بفضل غلالة خفيفة شغافة من سطح لوني غطيته .

الخطوط

ان اهم عنصر من العناصر التشكيلية في تصوير نحية حليم هو بلا شك العنصر الخطي . فقد اعطيت له وعيلته التعيين عن كل الديناميكية والنبيض افعى الذي يمتلئ داخل لوحات الفنانة . فعل الخطوط ان تبني الانكسار والتمهيج والساحات وان تضع الاطار العمارى للوحة ، في نفس الوقت الذى عليها فيه ان تبدأ في تعظيم وتهشيم هذا الاطار . من هنا سر تنوع الخطوط في هذا التصوير . فهناك الخطوط التى لها مذاق قوى ، حشن ، وحشى ، وتميز ببطاها العنيف ، التكرس ، الحاد . وهناك الخطوط التى تعطينا الاحساس بالصفا والهدوء والسلاسة واتنوعه . وقد تجتمع في لوحة واحدة كل انواع الخطوط ، وذلك لهدف يصيرى خاص . ففى لوحة «انسانية» (عام ١٩٦٠) نجد الخطوط الودية الكشنة في بعض الاجزاء التى تعدد وحاء الغلظة الفاتح اللون ، بينما نجد الخطوط التساعية الهائلة والبسطة اللون ، التى تعدد وجه الغلظة الفاتح اللون .

وهناك مشكلة لها اهميتها في تحديد ملامح تصوير نحية حليم . فالحركة التى نلمسها في لوحاتها ، لا تأتي من حركة الشخص داخل اللوحة ، اكتر مما تأتي من حركة الخطوط ذاتها ، والايقاع الناشئ عن صود هذه الحركة . فخطوط وجه الغلظة في « انسانية » انما تجسد اساسا حركة الالتفاتة الحفلة ، والايامدة العلوية ، والتكمل الظفري لدى هذه الشخصية . وهى تدفع ابصارنا للانسيال وراء النعومة

والرقة التى تطلقها هذه الحركة . وهى تلخص ، بصورة نادرة ، حركة الاتعاض داخل هذا الجسد . ونلصق الى انفسه في لوحة « النيل » . فكل شيء يتوتر ، ويهتز ، وينبض بالحركة ، ومسح ذلك يبقى محتفظا بروحه الهائلة ، وعظهه اليسيف ، وفطريته . واكتاير العمرى القديم في طريقة رسم الخطوط في هذه اللوحات واضح بصورة قوية ، وسيبدو اكتر وضوحا بعد ذلك بسنة أعوام من تصوير « انسانية » و « النيل » ، كى بدا في لوحة «الحزن من الصخر» ، التى صورتها الفنانة عام ١٩٦٦ .

على ان هناك لوحات تنبض بحس تعبيري شديد التاثير ، وخطوطها تجرى لقيلة ، متقطعة ، سمكة ، كئيفة . تحيط دائما مساحات الألوان ، اتى تحاول ان تتفاعل مع طبيعتها الخاصة . ان هذه الخطوط فيها من كثافة خطوط روية ، « وعصبية خطوط « ماسيكمان » التصويرية . وتظهر هذه الخطوط بوضوح في لوحة الدراوشى (عام ١٩٥٨) كما تظهر في لوحة « مشاركة » (عام ١٩٦٠) . ونجدها نفسها في لوحة « الظاهر تعب » (عام ١٩٦٠) .

والشحنة التعبيرية القوية التى تعطيها لنا الخطوط في تصوير نحية حليم ، انما تأتي نتيجة لديناميكيته ، نتيجة للتعبير عن حركة الجذب والتفرد في الانشياء . فالخطوط تدفع كتل الاجسام للتمازج - كما هو واضح في الكتلتين التى تمثلا الدرويشين في لوحة « الدراوشى » - ومن لم تبدأ في خلق نوع من الحركة الطردية لهذه الكتلة ، كما يبدو من حركة اتجاها انصاء التى يحملها الدراوشى الذى يظهر في الناحية اليمنى ، واتجاه العلم المنفوف في الناحية اليسرى .

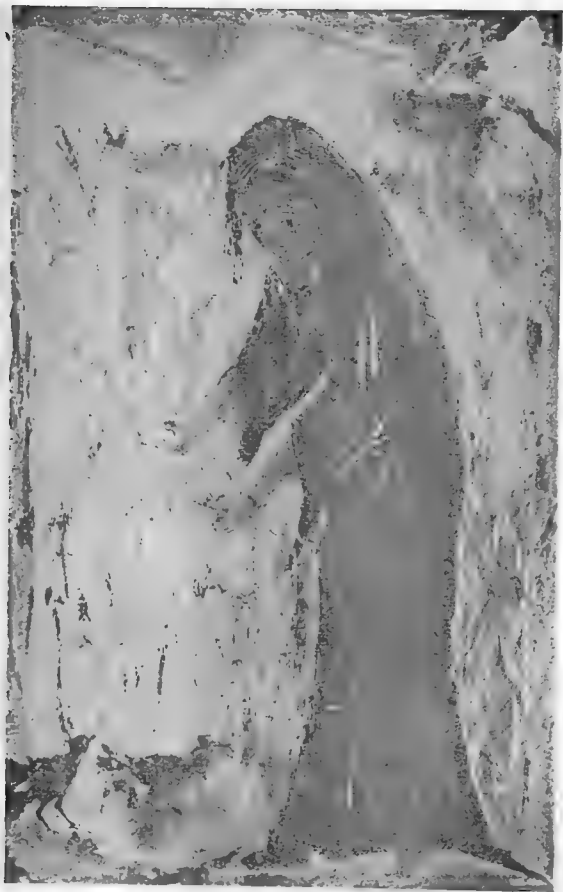
وربما تكون لوحة « مشاركة » خير دليل على الطبيعة الديناميكية للخطوط في هذا التصوير . ان اللوحة مبنية على تكوين غاية في البساطة . فهناك كتلتان كل منهما على أحد الجانبين ،

ثم دائرة في مركز اللوحة . والديناميكية التى تطلقها الخطوط هنا ، تقوم على التفاعل بين الكتلتين والدائرة . فإيادات الجسم ، والفتات الودية ، وحركة الجذب ، وامتداد الوجود على هذه الدائرة التى تمثل « الطبيعة » وولوها احد الصغون ، كل هذه الحركات انما تساهم في خلق الديناميكية الكلية التى تنبض بهذا اللوحة . والخطوط هنا هى التى تجعل من كل هذه الحركات كيانا حيا متلقيا ، شديد التعيين . ويكفى في سبيل تأكيد ذلك ، ان تصور نفس هذه الحركات ، لكن بنوع آخر من الخطوط . . . خطوط دقيقة ناعمة مرسومة بتأنيء سديدة ، ووسيقية زائلة ، ان قوة التعبير والديناميكية في هذه اللوحة متوقفات الى ابعد حد على خشونة الخطوط ، وتلفايتها ، وعلويتها ، وتحورها من القواب والجمود .

الحزن من الصخر

وتتلاقى العناصر التشكيلية المختلفة على توكلف تصوير نحية حليم في عمل من أبرز أعمالها واكثرها نضجا ، وهى لوحة « الحزن من الصخر » . فهنا نلمس عمق الديناميكية في الخطوط ، ومدى ابعاد التنعيم في اللون ، والبساطة والتلقائية ، ثم نلمس ايضا اصالة البناء العمارى المصوب ، في نفس الوقت . انصاء نلمس في هذه اللوحة الترابط والتفاعل العميق بين الشكل والمضمون . ان كل خط ولون ومساحة ، كل درجة لونية ، انما تبلور « الفكرة » التى تقوم عليها اللوحة وتجسدها . والفكرة يدورها انما تتشرب كل عناصر الشكل ووحدات البناء التشكيل .

ان التكوين الاساسى للوحة يقوم على شكل مكون من بقعة قائمة اللون في فراغ فاتح مائل هو الآخر بهالة قالة . ومركز اللوحة هو بؤرة تتجمع فيها كل حيوات التكوين . في وسط اللوحة تشاهد فتاة مضطحة الحجم قائمة الرءاء في حركة استلقاء وسط مشهد لقرية



لويبة في اثنان
١٩٦٤



الراحة ١٩٤٦

استمرار إيقاعها المتوالب المي . ولندلق
في كيليه استمرار الخط القطري
الاساسي في اللوحة ، هذا المنحنى
الغريب ، الذي يبدأ من قدمي الفتاة ،
ثم جسدها فراسها ويستمر مع الكتلة
الصخرية ، ويقوم مع واجهة البيت
الامامي ، ثم اخيرا ينفض قويا ويندفع
الى اعلى . وتآونات اللون هي الاخرى
تؤكد ذلك : فلون الرداء القاتم يخف
كلما صعد البصر الى اعلى .

اما جسد الفتاة نفسها فهو سكن
يعطينا احساسا غير طبيعي ، احساسا
استطوريا . الجسد يحتل كل هذا
العالم . اننا نشعر به وكأنه يسبح .

اغريقية . وايو يوحى كله بالقدم
وبالتاكل . لكن مع نوع غريب من
الشغافية ، ومن النقاء والوضوح .
والخطوط تجري في هذه اللوحة ،
كي تصنع إيقاعها الخاص ، الذي تكثر
فيها المنحنيات والتقوسات . خطوط
مرتة قلما تصنع زوايا او قوائم حادة .
فكل خط نجده يلتف حول نفسه
ويتناغم مع ما يجاوره . ويشكل
تيارا وحدا متماسكا يندفع في اتجاهات
متراصة . والمنحنيات التي تمثل ظهر
الفتاة تتوالب في اثر بعضها البعض
لكي تدمج جسد الفتاة في الجو المحيط ،
ولكي تكمل حركة الخطوط وتساعد على

نوبية . ان اللقاء تقوم هنا بحركة
يبسده من مظهرها نوع من التخلص
خاصة في حركة الاطراف . انها تبعث
عن غلالتها ، وتميل بجسدها وكأنها
تحتضن هذا الغذاء . . انه كسرات
من الصخر ، ومن عالم صغرى ، وهو
يعيط بها من كل ناحية . ومن كل ناحية
تنال البيوت الهرمة وتكتل وتماسك
وتحتضن بعضها البعض وتتهامس
وتخلق حوارا صامتا . . تتحول فيه
الخواطر المتقاوية الى عيون ، والابواب
الى الهواء والجدرون المتكلمة الى افعة
عتيقة ، وتلتف حول جسد الفتاة
الهائل . كأنها افراد كورس تراجيديا



الطائر «تعب» ١٩٦٠

فبعث نحية حليم الدائب عن قوميتها،
ومحاولاتها السمرة للكشف عن الطابع
القسومي في الفن المصري المصاصر ،
اكتشفت سر عالية الفن وغلوه . وإن
تصوير هذه الفنانة خير دليل على حقيقته
إن عالية الفن لا يطفها إلا فنان أمكنه
تشرب الروح القومية لبلاده بكل
أصنافها ، فنان استطاع أن يبعث من
جديده - برؤيته التسمية المتكاملة -
تراث أجداده الأقدمين ، وأن يعيد
خلق الروابط التي تصل الماضي
بالحاضر ، وأننى تدفع إلى نظرة أصيلة
للمستقبل .

محمد شفيق

متروكة هنالتشع . . تسكب النور
على الجو المحيط كله . وهناك تمرجات
في اللون القاتم في السماء . وهي
بقع من الألوان التي تتردد قسامة
الرداء . والتونان « النحاسية »
تتبع من الأرض حول الجسد في بعض
الأجزاء ، وخاصة الجزء الذي يمثل
رأس الفتاة . لم نجدها تتكرر
- جزئيا - في الناحية اليسرى من
التكوين .

لقد اقامت نحية حليم فننها التصويرى
على دعائم قومية أصيلة - على أن
القضية هنا لم يكن في وسعها إلا أن
تخشف عن نتائجها الطبيعية ومن « المركب »

في هذا الفراغ ، أكثر مما يعطينا
إحساسا بارتكازه على الأرض .

والزخارف التي نجدها دائما في
واجهات البيوت النوبية ، إنما تهمل
هنا ، فليس الهدف هو « دندشة »
العالم . هنا نلمس دواما الواقع ،
واللون يؤكد ذلك بقوة ، فالتونان
القائمة « تغلق » التكوين وهي تتردد
قسامة الرداء . وهناك إحساس قوى
بالنور نستشعره يشع من الأطراف
الحمراء الطبيعية . إن لون هذه الأطراف
يعد أبدا بأية خطوط خارجية . .
إن الألوان المنتهية - بعض الشيء -

المجديد في موضوع التاريخ

د. محمد عبد الرحمن برنج

● ما هو وجه الأهمية في دراسة التاريخ ؟ وهل ينبغي أن تكون دراسة التاريخ بهدف خدمة المجتمع ، أم أنه ينبغي دراسة التاريخ لذاته ؟ بعبارة أخرى .. لماذا ندرس الماضي ، هل ندرسه لذاته أو لأي هدف آخر ؟

أثار البحث الذي كتبه أحد المؤرخين الانجليز واسمه كيث توماس Keith Thomas - في الملحق الأدبي لصحيفة التيمس بتاريخ السابع من ابريل ١٩٦٦ - ضجة كبرى في المحافل العلمية وما زال يثير الكثير من النقاش . فقد جاء في هذا البحث أن المؤرخين الانجليز فقدوا ما كان لهم من مكانة سابقة في انجلترا بعد أن فُقدت (انجلترا) مستعمراتها ، وأن المثيل السياسية التي كانت سائدة في انجلترا قد أصبحت بالية ولم تحل محلها مثل أخرى مناسبة .

أهمية دراسة التاريخ

ولقد أثار قول هذا المؤرخ الانجليزي الجدل والنقاش في داخل انجلترا وخارجها ، وأصبح هناك سؤال هام - ما هو وجه الأهمية في دراسة التاريخ ؟ وهل ينبغي أن تكون دراسة التاريخ بهدف خدمة المجتمع أم أنه ينبغي دراسة التاريخ



لذاته ؟ أو بعبارة أخرى لماذا ندرس الماضي هل ندرسه لذاته أو لأى هدف آخر ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال وحتى تكون الصورة واضحة ينبغي أن نلقى نظرة على تعريف التاريخ أو عما هو المقصود بدراسة التاريخ . يعرف الأستاذ الدكتور التون Elton الأستاذ الحالى بجامعة كامبردج . دراسة التاريخ بأنها تشمل كل شيء قاله البشر أو فكروا فيه أو فعلوه أو هانوا منه . لكنه يهود فبرى أن هذا التعريف تعبىر عام غير دقيق لا بد أن يلحقه بعض التحفظات . وأول هذه التحفظات هو أن الماضى كله لم يكتشف ومن ثم فإن دراسة الماضى مقصورة على جزء منه دون آخر ، ومن ثم فإنه بينما يمكن التفكير فى التاريخ على أنه كل ماضى الانسانية فإنه فى الحقيقة قاصر على جزء من هذا الماضى ، فإذا ما قال الناس شيئاً أو فكروا فى شيء أو عانوا من شيء ليس له من اثر ، فإن هذه الامور وكأنها لم تكن فالعنصر الفاصل هو ما لدينا من دليل عن هذا الماضى .

ويتفق هذا القول مع ما يقول به الأستاذ ادوارد كار Kart الذى نال شهرة كبيرة فى انجلترا بكتابه الذى أسماه ما هو التاريخ ؟ What is History والنزى ظهر له سنة ١٩٦١

أوضح (كار) أن المؤرخين هم الذين اتفقوا على بعض وقائع الماضى على انها وقائع تاريخية . فمبور ملك لنهر من الانهار مثلاً هى واقعة تاريخية بينما لا يشير عبور ملايين الناس لهذا النهر انتباه المؤرخين . ويخلص من ذلك الى أن المؤرخ بالضرورة انتقائى . والاعتقاد فى لب جامد من الوقائع التاريخية وجوداً موضوعياً ومستقلاً عن تفسير المؤرخ باطل ومناقض للعقل . ويرى أن المؤرخ الحديث أمامه مهمة مزدوجة هى مهمة اكتشاف الوقائع القليلة الهامة وتحويلها الى وقائع تاريخية واستبعاد الوقائع الكثيرة غير الهامة بوصفها غير تاريخية .

ولا يوافق كثير من المؤرخين ما يقول به هذا المؤرخ على أساس انه يعطى العامل الذاتى دوراً كبيراً بالنسبة للوقائع التاريخية ، وإن التاريخ لم يعد تاريخ الملوك والامراء والحكام بقدر ما هو تاريخ الشعوب والافراد والجماعات .

ثم لدينا قول الأستاذ الدكتور هارى إلمر بارنس Harry Elmer Barnes وهو المؤرخ الأمريكى الذى أخرج العديد من كتب التاريخ ووافته المنية فى السابع والعشرين من أغسطس من العام الماضى ١٩٦٨ بعد أن ترك الكثير من الآراء والنظريات التاريخية . ومن أهم كتبه كتابه المسسمى «تاريخ

أزمة العلوم الإنسانية

وفي سنة ١٩٦٤ طلع علينا الاستاذ الدكتور بلطب Plumb ببحثه الذي أسماه **أزمة في العلوم الإنسانية** ، حذر فيه المؤرخين بأنهم ما لم يسعوا إلى الدعوة إلى التقدم والتبشير به فإنهم سيفقدون دورهم في مجتمعهم ولن يجدوا من يقرأ لهم . ووجهة نظر القائلين بالتقدم على أنه الدرس المستخلص من التاريخ هي أن المؤرخين يعيشون في مجتمع يتأثرون به ويؤثرون فيه ، فهم لا يعيشون في فراغ ، ومن ثم وجب عليهم أن يقدموا شيئا لمجتمعهم ، وهل هناك أفضل من أن يكونوا رسل التقدم والمبشرين به والمتحمسين له ؟

ورأى البعض أن واجب المؤرخين هي أن ترتبط نظرهم بإبراز الرؤية للمستقبل عن طريقة رؤيتهم البعيدة المدى للماضي ، وفي هذا المعنى قال الاستاذ الدكتور (كار) عندما تكلمت عن التاريخ: كان الواجب أن أسميه حوارا بين أحداث الماضي وغايات المستقبل المبنقة تقدما . ويتطور تفسير المؤرخ للماضي وانتفاؤه لما هو هام ووثيق الصلة مع الانبثاق التقدمي لغايات جديدة . ولنذكر أبسط الأمثلة لذلك . **فعندما بدأ ان الفاية الرئيسية التي تسعى إليها البشرية هي تنظيم الحريات الدستورية أو الحقوق السياسية قام المؤرخون بتفسير الماضي وفقا لهذه الفاية** . وعندما بدأت الغايات الاقتصادية والاجتماعية تحل محل الغايات الدستورية والسياسية ، تحول المؤرخون إلى التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية للماضي . ويخلص (كار) من ذلك إلى أن كتابة التاريخ علم تقدمي بمعنى أنها تحاول الاتيان باستبصارات دائمة الاتساع والتعمق في مجرى التاريخ .



الكتابة التاريخية A History of Historical Writing

فعد ذكر (بارنس) ان اصطلاح التاريخ يستعمل عادة للتعبير عن حصيلة النشاط الانساني في الازمنة السابقة - ويرى هذا المؤرخ العلامة **ان الانسان لم يستطع ان يلم بكل ما حدث في الماضي** » وإذا ما علمنا ان ٩٠٪ من الوجود البشري على كوكبنا الارضي قد انقضى قبل اتقان فن الكتابة أدركنا السبب الذي من أجله ينبغي الاستغناء عن اصطلاح ما قبل التاريخ (لوصف العصور الموهلة في القدم) وأن نستعاض عنه باصطلاح ، ما قبل الكتابة .

ويرى بارنس ان البقايا الأثرية التي تكتشف يوما بعد آخر تزودنا بخصيلة هامة عن حياة الجنس البشري في العصور التي درج الناس على تسميتها بمصور ما قبل التاريخ ويصر هو على تسميتها بمصور ما قبل الكتابة .

ويرى الاستاذ **جيمس هارني روبنسون** نفس الرأي . ويتفق الجييع على أن روبنسون كان الشخصية التي وهبت نفسها لدراسة التاريخ دراسة جديدة من وجهة نظر فريدة . يعرف روبنسون التاريخ بأنه كل ما نعرفه عن كل شيء فعله الانسان أو فكر فيه أو أحس به أو تمناه . ومعنى ذلك ان هناك كثيرا من الامور لانعرفها عن نشاط الانسان في الماضي ومن ثم لا تدخل في نطاق التاريخ .

ويتبع ذلك محاولة الإجابة على السؤال الذي أثار الجدل والنقاش في هذه الايام أكثر مما أناره في أي وقت مضى . **هل هناك هدف من دراسة التاريخ** . يرى بعض المؤرخين ان الماضي يتحرك في خط مستقيم نحو التقدم . ويعتقد أصحاب هذا القول ان الأشياء تتحرك دائما نحو الحسن والأصلح . وليس معنى هذا ان التقدم الذي هو أمر حتى بالنسبة للمستقبل لا نعوقه حركات رجعية أو هزات أو تكوص وما إلى ذلك، وإنما الأشياء تتحسن في مجموعها بصرف النظر عما يكون هناك من اتجاه نحو الأسوء في بعض الاوقات . ويرى أصحاب هذه النظرية انه ينبغي على المؤرخين أن يكتبوا تاريخهم لهذا الغرض ذلك أنهم يرون ان مهمة المؤرخ ألا يصف التقدم فحسب بل أن يكون داعية له مناديا به .

ومن أصحاب هذا الرأي الاستاذ ادوارد كار اذ يرى ان المجتمع الذي يفقد اعتقاده في قدرته على التقدم في المستقبل سيتوقف بسرعة عن العناية بتقدمه في الماضي .

غاية التاريخ

كتابه المسمى **فكرة التاريخ** أن مهمة الحكم على قيمة لون من ألوان الحياة في صورته الكلية الجامعة • واجب عسير أو مستحيل ، لأنه لا يوجد شيء في صورته الكلية على هذا النحو يمكن أن يكون موضوع المعرفة التاريخية •

ولقد يقال ان نظرة عادلة غير متميزة من جانب المؤرخ كقيلة بالحكم غير المتميز الذي يتبين فيه ان كان تفسير ما يحل طابع التقدم أم لا • لكن تلك مسألة شائكة •

ومن أحسن الامثلة على ذلك ماوردته كولنجود حين أكد ان الحكم على شيء بأنه متقدم على غيره شيء فضفاض وليس لهضوابط دقيقة • فلنفترض على الاسماك فلما ان نضبط معيها ، فكرت في توفير القصور عن طريقة استنبات الارض • لا يعتبر **كولنجود** ان ذلك تقدم بقدر ما يعتبره تغييرا في موقف له طابعه المعين وما اقترن به من نشاط قد كيف تكييفا خاصا أيضا ، لكنه لو فرض ان جماعة كانت تعيش على الاسماك استحدثت تغييرا في طريقة صيد الاسماك أكثر فاعلية وإنتاجا في اقلية بحيث يستطيع الصياد ان يصطاد عشر سمكات في اليوم بدلا من خمس ففي ذلك مثل من امثلة التقدم • لكنه يرى انه حتى مع هذا الموقف يصعب الحكم عليه بأنه تقدم • فقد يكون هناك مثلا من الاوضاع الاجتماعية ما ضحي بها في سبيل هذا التغيير • ثم ينتقل من ذلك الى القول ان بعض الفترات التاريخية التي نصفها بأنها فترات سيئة قد يكون بها من جوانب العظمة والرفق ما لم تتوافر لدينا عنه المادة التاريخية • ويخلص من ذلك أن نتبين سبب التساؤل عما اذا كانت فترة تاريخية بأكملها تشير الى ضرب من التقدم بالقياس الى فترة تاريخية أخرى سابقة لها • اذ الواقع ان المؤرخ لا يستطيع اطلاقا تقدير فترة تاريخية بأكملها ، والسبب في ذلك هو أن نواحي كثيرة من الحياة التي تخللت هذه الفترة قد لا توجد مصادر تاريخية عنها ، أو قد توجد عنها مصادر يعجز عن تفسيرها •

فاذا ما قيل ان القياس في التقدم هو مدى ما حدث من أسباب الراحة المادية أو القناة النفسية ، كانت الإجابة على ذلك عند كولنجود ان أساليب الحياة المختلفة لا تختلف عن بعضها البعض في شيء أكثر وضوحا من هذه الفروق

لكن هذا الرأي القائل بان دراسة التاريخ ينبغي أن تكون لههدف أو لغرض رأى خادع ومضلل • انه يعني العودة الى **الفنطازية الغائية في التاريخ** ، وهي النظرية التي بدأت ملامحها منذ عصور موغلة في القدم ، وعلى وجه التحديد على يد ذلك المؤرخ الاغريقي العظيم ثوكيديس الذي عاش ما بين 456 - 396 ق.م ، وقرر في وضوح وجلاء ان القيمة العملية لكتابة التاريخ ودراسته هي الالمام الصحيح بالماضي لان الاحداث سوف تعيد نفسها في صورة مشابهة وفقا لسنة الحياة البشرية • ثم مضت النظرية الغائية للتاريخ خلال العصر المسيحي الاول ثم العصور الوسطى حيث استهدف المؤرخون بيان الدور الذي تقوم به الغاية الالهية تجاه الشر في هذه الدنيا (theodicy) • ثم استمدت عصر النهضة النظرية الكلاسيكية لعالم يدور حول الانسان ولأسبقية العقل ، واستعاضت عن النظرية الكلاسيكية المتشائمة بنظرية متفائلة ، ثم كان ان أصبح للتاريخ غاية وهدف هو بلوغ الكمال الانساني غاياته على الارض • وقال المؤرخ الشهير **جيبون** في كتابه الذي أسماه انحلال وسقوط الامبراطورية الرومانية (الفصل الثامن والثلاثين) ان كل عصر في العالم قد أضاف وما زال يضيف الى الثروة الحقيقية للسلالة الانسانية سعادتها ومعرفتها • ثم بلغ الاعتقاد في التقدم ذروته عندما بلغ رخاء البريطانيين وسطوتهم واعتدادهم بالنفس ذروته ، وكان الكتاب والمؤرخون الانجليز من أشد المتحمسين لهذا الاعتقاد •

وكانت الخطورة في هذا الاعتقاد انه عندما بدأت الامبراطورية البريطانية في الازمحلال سرى بعض اليأس لدى بعض المؤرخين • فوجدنا كيث توماس وهو الذي أشرنا اليه في بداية هذا المقال يرى أن المؤرخين فقدوا وضعهم في مجتمعهم بعد ان توقف تقدم الامبراطورية التي طالما بشروا بقوتها •

ثم يتلو ذلك الحديث عما هو المعيار الذي يقاس به التقدم أو التحسين ؟ ان ما يبدو من وجهة نظر مؤرخ انه تقدم قد يبدو في نظر غيره عكس ذلك • ثم ان ما يبدو تقدما لامة ، أو لدولة قد يبدو نكوصا لآخرى ، بل ان مايعتبره جيل رقيقا وتحسنا قد يعتبره جيل آخر انحطاطا وتدهورا •

فكرة التاريخ

ونتفق مع ما يقوله الاستاذ **كولنجود** في

التي نلمسها بين الاشياء التي تعود الناس الاستمتاع بها، والظروف التي أورتهم الاستغفار المادي ، وما استطاعوا تحقيقه لأنفسهم من أسباب القناعة النفسية .

الهدف من دراسة التاريخ

إذا ما هو الهدف من دراسة التاريخ ؟

لقد اوضح لنا مما سبق عرضه ان اكبر خطأ يفتقر في حق التاريخ هو أن ندرسه نغاية اجتماعية اعتقادا ان المؤرخ ينبغي أن يقدم شيئا لمبتدئهم يسهم بها في تقدم هذا المجتمع وأن تبعد من دراسة التاريخ مالا يتشعب مع هذا الهدف وتلك الفكرة . اننا نتفق مع أحدث الآراء التي ظهرت في هذه الناحية والتي خرج علينا بها الأستاذ الدكتور التون Elton الأستاذ بجامعة كامبردج في كتابه الذي اسماء ممارسة التاريخ The Practice of History انه ينبغي أن نضع الامر في وضعه الصحيح وأن نصمم الصورة . علينا أولا أن نؤكد المؤرخين الشباب اننا ندرس الماضي لذات الماضي . ثم يتلو ذلك البحث عما اذا كانت هذه الدراسة يمكنها أن تساهم بشئ في حاضرنا ، أي اننا نؤكد رأى القائلين بذاتية التاريخ بمعنى أن ندرس التاريخ لذاته . اننا ما لم ندرس الماضي دراسة صحيحة ونفهم الفهم الصحيح فإن أي استعمال له في الحاضر سيكون شيئا مشوشا وخطيرا شأن من يستعمل الوسيلة الفاسدة ابتغاء بلوغ الهدف السليم . وحتى نخلق من التاريخ علما له كيان وذاتية لا يعني ذلك دراسة جادة فحسب ، بل أن نتجنب المقاييس الخاطئة في التفسير واستنباط الأحكام فنحن في ما ليقصر ليقصر وما لله لله .

وليس معنى هذا القول اننا نمود الى رأى قديم نادى به ليوبولدون رانكه في ثلاثينيات القرن الماضي بأن مهمة المؤرخ هي ببساطة أن يبين كيف كانت الحال فعلا وهو الرأى الذي لقي استجابة من جانب ثلاثة أجيال من المؤرخين الألمان والانجليز بل والفرنسيين ، حتى أصبحت هذه الكلمة مثل التعويذه السحرية لدى بعضهم، بل ان للتاريخ دوروه العملية الاستفادة ، لكنها ليست بالدروس التعليمية المباشرة بحيث ننسأ نبحث فيه عن مواقف مشابهة لما نحن فيه ، أو نخرج منه بالدروس القائل انه يعلمنا ان كل شئ يتقدم أو يعلنا انتصار المبادئ الاخلاقية وغيرها . ان هناك فرقا بينا بين الماضي وبين الحاضر ، بحيث لا يمكن أن نحصل من دراسة المواقف في

الماضي على حلول للمواقف المشابهة في حاضرنا . ويرغب ذلك فإن الاحاطة بالمواقف أو المشاكل في الماضي يساعدنا في اتخاذ قرارات في حاضرنا . وإذا كان التاريخ وعلى حد قول الدكتور التون نفسه لا يعلم الانسان الرجم بالقب ، فإن دراسته تقوى لدى الانسان القدرة على ذكر التنبؤات المعتدلة . وليس هذا فقط هو لمعرفة الانسان بنفسه . يقول كولنجود « لقد اصطلح الفكر على اهمية معرفة الانسان بذاته ، في حين ان معرفته بنفسه لا تقف عند مجرد معرفته بخصائصه الشخصية التي تفرق بينه وبين انسان آخر ، وانما تعني ان يعرف طبيعته كإنسان . ان معرفتك بنفسك معناها في أول الامر ان تعرف ما يواد بكلمة انسان ، فاني ان تعرف المراد من انك هذا الانسان بالذات ، وثالثا ان تعرف انك انت الانسان الذي تصلى عليه هذه الخصائص ولا تصلى على انسان غيره . ان معرفتك بنفسك معناها معرفة ما نستطيع أن نفصل . وما دام لا يوجد انسان يعرف ماذا يستطيع أن يفعل حتى يقوم بالجهود منه ، فإن الطريق الوحيد الى معرفة ما يستطيعه الانسان هو الجهد الذي بذله فعلا . ومن هذا يتضح ان قيمة التاريخ ترجع الى انه يعطينا علما بأعمال الانسان في الماضي ، ومن ثم بحقيقة هذا الانسان » .

وإذا كان كولنجود بهذا التعبير قد حمل فكرة معرفة الانسان بنفسه Self knowledge مدلولاً أوسع من مدلولها الفلسفي ، فليس هنا مجال مناقشة ذلك . فان الخلاصة من ذلك ان التاريخ ككل العلوم ، اذا شاء أن يكون جديرا بأن يكون علما فيجب أن يركز على شئ واحد هو البحث عن الحقيقة .

ان العقل هو النعمة الكبرى التي تميز الانسان عن كثير من المخلوقات ، ودراسة التاريخ لها قيمتها فيما تساعده فيه وتسهم به في تنشيط هذا العقل . وكل الانشطة العقلية فان دراسة التاريخ تحتاج الى شسخذ الذهن وتركيزه والاخلاص من جانب المؤرخين فيما يفعلون . ان عمل المؤرخ يجب أن تحكمه معايير فنية . والشئ نفسه يقال عن طريقة هذا العمل . ذلك انه ليست المشاكل التي يدرسها المؤرخون أو الدروس التي يخرجون منها هي التي تميز الفسث من السمين بقدر ما تميزه طريقة الدراسة من تركيز الذهن وما يعطيه المؤرخون لصلهم من أمانة فكرية ونفاذ فكري .

محمد عبد الرحمن بوج



لقاء الفكر

الدكتور حبيب فوزي

مع

اغناد : محمد السيد شوشة

كان لقاؤى مع الدكتور العالم الفنان الأستاذ حبيب فوزي
فى مكتب صديق عمره الأستاذ توفيق الحكيم يدار الأهرام .
جلسنا معا على مائدة الاجتماعات المستطيلة .. والأستاذ
الحكيم فى مكتبه ، يصفى الى مايودر بيتنا من حديث ، دون
أن يشترك بالتصديق .

ومع فتجان القهوة ، ومن خلال سحب الدخان المتصاعدة
من البايب ، دارت المناقشة ، حول الأدب والفنون فى
الدولة المصرية .

- ما هى الدولة المصرية ؟
- ماهو التفكير الذى ينبغى أن يحدث فى محيط
- الآداب والفنون ، فى الدولة المصرية ؟
- هل انتهى عصر الأدب للأدب والفن للفن ..
- وجاء عصر الالتزام ؟
- هل من الممكن فى الدولة المصرية ، أن يكون
- هناك أدب وفن للخاصة ، غير أدب وفن العامة ،
- أو للجماهير الرفيعة فقط ؟
- كيف يتجه الفكر فى الدولة المصرية ؟
- هل من المستطاع تغيير التفكير الراسخ
- والاستجمارى بسهولة ؟
- وما رأيك فى الكتل القائل :
- « أن الأفكار تموت ببطء »
- ما هى الخصائص التى ينبغى أن تتوفر فى
- الأديب أو الفنان المعاصر ؟
- دور المسرح والموسيقى والسينما ؟
- وأجهزة الإعلام ؟
- والثقافة ؟

وكان لابد أن أسهل حديثي بهذا السؤال :

● ما هي الدولة المصرية ، في تصورك ؟

وكانت إجابة الدكتور حسين فوزي ، اعتراضاً على كلمة « مصور » فقال :

« لست مسألة » تصور « أبدا » واقع « أمام كل متابع للدول المتحضرة » يصرف النظر عن مقام هذه الدولة المصرية ، سواء كان « رأسماليا » اشتراكيا « فالأساس واحد .. »

الدولة المصرية ، دولة تعيش زمانها « بمعنى أن نتفع بكل تجارب القرون السابعة في كل نظم الحكم » .

والنشأة الحقيقية للدولة المصرية ، بدأت بعد قيام الثورة الفرنسية .

لكن ما حدث في القرن التاسع عشر ، بما يعرف بالحركة الإسراكية على أساس فلاسفة ذلك القرن وكثيرون وفورييه وكارل ماركس ، أجهل إلى تنظيم جديد لا للمجتمع فحسب ، بل للدولة « لأن الدولة المصرية » بعد الثورة الفرنسية ، كانت دولة يديرها « البرجوازية » بينما كان تفكير كارل ماركس وانجلز يجهل إلى إنشاء دولة البروليتاريا » .

وفي الربع الأول من القرن العشرين ، خلف أول دولة « اشتراكية - شيوعية » وكانت نتيجة هذا حقيقة ، أن الدولة الرأسمالية بالذات « تحت ضغط القوى المالية فيها ، والحربين الكبيرتين ، والأزمة الاقتصادية سنة ١٩٣٠ اضطرت دون أن يسي نظام الرأسمالي ، إلى إجراء طورات اجتماعية ، لإرضاء « البروليتاريا » .

وعلى هذا فالدولة المصرية « سواء كانت يسارية أو يمينية » تقوم على خضعة المجموع ، وتحقيق حرية الرأي مثله في الصحافة والنظم البرلمانية ، والكتابات والاجتماعات العامة ، وسرية الرسائل الخاصة والمواصلات السلكية واللاسلكية ، وحرية الانتقال داخل البلاد وخارجها « مع الصفة الكاملة لكل الشعب في المرافق العامة والتعليم والمساواة أمام القانون » إلى آخر ما هو معروف من هذه النظم .

التكنوقراطية

لكن المنصر الجديد حقيقة في الدولة المصرية « هو الإهتمام بالتطبيق العلمي ، لكل ما يبرز من مسائل في السياسة والتكنولوجيا وعلوم الاجتماع » وقد نشأت في الدولة المصرية ، فئة لها أهمية كبرى في النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، وهي ما تعرف باسم « التكنوقراطيين » .

وليس في هذا جديد في الحق ، لكن الجديد « هو

السلطان الذي أصبح لرجال الاختصاص في كل نشاط الدولة ، إلى درجة أن الدبلوماسيين « بعد أن كانوا في الزمن القديم « مجرد اجتماعيين وأصحاب الثقافة » وذو حساسية للنظم الاجتماعية والآداب » لم يعد لهم في الدولة المصرية القيمة التي كانت لهم في الماضي ، وأصبح السفير اليوم على رأس هيئة « تكنوقراطية » من الطبقة الأولى .

فكرة خاطئة

وبعد هذا التصريف الشامل للدولة المصرية ، انزل الدكتور العالم الفنان ، إلى الحديث عن التأثير الذي ينبغي أن يحدث في محيط الآداب والفنون في الدولة المصرية .

قال الدكتور حسين فوزي :

« لا أنصوّر أبداً بمعز في محيط الآداب والفنون ، إلا إذا كانت الحاجة أشد إليها في المجتمع المعاصر » .

ولقد شكك رجال الآداب والفنون في القرن الماضي من جميع الحاة الباشئة عن الثورة الصناعية .

أوجب للمصر الحاضر أن يتجنب الاندفاع في الواحي الآلي من الحياة ، وألا يهمل من فنونه وآدابه مجرد مناع رخيص يذيع وينشر عن طريق الإذاعة والتلفزيون وأجهزته الإعلام الأخرى ، لأن نتيجة هذا « كما صورها بعض الكتاب الكبار » أن يصبح الفرد في المجتمع مجرد آلة إنتاج ، جل مناعه في الحياة « أن يأكل ويشرب » ويقراً أدبا خفيفا ، ويستمتع إلى مسرحيات مزهية « ويرتاد » الكباريات « ويشارك في رقص الفرود وحيوانات ألعاب على أنغام من أحط أنواع الموسيقى » .

وقد كانت الدولة الاشتراكية أول من أدرك خطر المجتمع الصناعي ، فعنى عناية خاصة بالآداب والفنون .

ولا أعني بهذا أن فناني وأدباء الدولة الاشتراكية ، أهم أو أعظم من فناني وأدباء العالم الرأسمالي ، وإنما الذي أعني ، أن المجتمع الاشتراكي ، حقق للجميع السبيل أمام القصة الفنية السامية ، والفرادة الأدبية العالية ، لأنه بدأ بتنشيطه فكرة العالم الرأسمالي ، في أن الفنون الرفيعة والآداب العالية ، إنما أخرجت للخدمة المخاضة من الناس ، بينما أن قاعدة المساواة الاجتماعية لا يمكن أن تبدأ بعمل هذا الغرض « إذ أنها تقدم للجميع المادة الثقافية والمتوسطة وانحفضة أيضا ، والناس بعد ذلك أحرار فيما يختارون » .

التأثير المعطوب

والفن للفن والأدب للأدب ، والالتزام « تعبيرات لا تعنى شيئا ، فإن منتجات الفكر ، أولا وقبل كل شيء عمل فني » .

وأنا لا أتصور قراء يتقبلون فكرة الاستعمار ، لأنه لا يمكن أن أتصور شعبا يتقبل نظاما يفرق بين طبقات ، ويبدو لي أن الكاتب الذي يساند فكرا استعماريا أو الضراوة الرأسمالية ، رجل لا يعيش زمانه ، بل يحلم بمضي المجتمعات ، بينما أول واجب على المفكر أو الفنان أن ينهجه دائما إلى المستقبل .

صديق القول : لن يستطيع انسان أن يعيد عرق تاريخيا إلى الوراء .

ولابد أن نتوافر لدى المفكر أو الفنان المعاصر بعض الخصائص كالصدق والإخلاص للمجموع ، وامتلاك أذنة لفنه ، وتقويم ثقافته ، لا في ما يخص بأدبه وفنه فحسب ، بل بذلك المجموع الحضاري الذي نمرقه بكلمة « الثقافة » .

● دور المسرح والسينما والموسيقى ؟

— لا يمكن الإنكار ، أن كل هذه الأدوات تبدأ بالترفيه ، ولكن إذا وقفت عند هذا المدى ، ففقدت قدرتها الشفافة ، وانحدرت إلى الاسفاف والسفاهة .

فإن واجبها الحقيقي ، هو الارتقاء باحساس المجتمع وفكره .

وتاريخ الآداب والعلوم ، يوضح لنا ، كيف صحو الفنانين والعلماء والأدباء والفلاسفة بمطالب حياتهم المادية ، وعاشوا في حرمان ، في سبيل أداء واجب انساني ، وهو الارتقاء بالناس عن مستوى الحاجات الحيوانية ، وكفى ؟

● وأجهزة الاعلام ؟

— الاعلام .. لكن مجرد كلمة « الاعلام » ، تعني أشياء كثيرة .. أولها التنوير والصدق في الاخبار ، وليس معنى هذا أن يقف التنوير والاخبار على الوقائع السياسية ، بل يجب أن يمتد إلى كل شئون المجتمع ، وأن يقوم بدور نقدي كبير ، لأخطاء الحكم والانتاج الفني والأدبي والاجتماعي ، وأن يكون قائدا مستنيرا من أجل الارتقاء بنوع الجماهير ، في كل ما يختص بالمجرات الأدبية والفنية والفكرية .

● والثقافة ؟

— خير ما صرف به وزارة الثقافة ، أنها مار عن الطريق ، تؤدي عمل الزارع ، الذي يهيئ الأرض للإنبات الصالح .

أما إذا خرج عن دورها .. أعني عن مجرد الإنارة ، واعداد الأرض .. فقد انحازت إلى محاولة استبعاد الجماهير ، والاضط على النوق لإعلاء ، وسوغه في طريق مرسوم ...

لكن الفرد لا يعيش في فراغ ، فهو عضو في أسرة صغيرة ، وهي أسرة كبيرة وهي المجتمع ، يتغلغل بالبيئة التي يعيش فيها وبمقدار الثقافة التي حققها هذه البيئة . وليس لأي انسان الحق في أن يرسم له أسلوب تعبيري ، أو يحدد مرامي فنه أو أدبه ، والناس أحرار فما يتقبلون أو يرفضون من هذا الانتاج .

ولقد نشأت فكرة الالتزام من جراء النظم الشمولية البيمينية والبيسارية ، التي نلزم رجل الفن والأدب ، بأن يكون خادما مطيعا ، يأتمر بأوامر الدولة ، ويسير في الطريق المرسوم ، لكنه من سوء حظ العالم أن هذه الفكرة بدأت تتساقط كالثمار المعطوبة عاما تلو عام .

آدب الخاصة وآدب العامة

وليس هناك آدب للخاصة وآدب للعامة ، فكل انسان يستطيع بما يؤهله له طاقاته أن ينتفع بما تقدمه له الدولة من ثقافة وتعليم .

والخطأ في هذا التمييز يأتي حين يفكر المنظم الاجتماعي الفني والآدبي على مستوى الجماهير .

فإن روسيا جربت ذلك أيام سلائي ، وألمانيا أيام هنر ، وإيطاليا أيام موسوليني ، لكنهم أخفقوا جميعا .

ليس هناك خاصة ولا عامة ، وإنما هناك من استطاعوا أن يستفيدوا من إمكانات بلادهم ومجتمعاتهم ودولهم ، ومن لم يستطيعوا .

المهم أن يكون الانشاج الفكري مائلا ، وللناس كما سبق القول ، ما يفضلون .

لا جبر على صاحب السفاهة العاليه ، لكي يهبط ، إلى العلوم والآداب الحسيسة ، ولا جبر على من قصر في اسماهم تعافنه بأن يرفع إلى ما يغوى قدرته على التسفوف والفهم والاستيعاب .

تغيير التفكير

وطرحت هذا السؤال :

● كيف يتجه الفكر في الدولة المصرية ؟

من المستطاع تغيير التفكير الرأسمالي والاسمعارى بسهولة ؟ وما رأيك في المثل القائل :

« أن الأفكار تموت ببطء »

واجاب الدكتور حسين فوزي :

— لاشك أن من واجب المفكر الحر ، أن يصدف فكره ، وأن يغير طريقه إلى التطورات العظيمة التي حدثت في المجتمع .



مشكلة الاعتقاد في الأدب المعاصر

يحيى عبد الله

● لقد وجه قادرا كبيرا من نشاطه للكتابة
استفحال النزعات الفردية الشاذة ،
والتمسك بالتصنيف الذهني ، فاعلا على
تخليص العلاقات الإنسانية من أية شوائب
عقائدية متطرفة .

● لاجر كليفست هو أهم شخصية أدبية بعد
ستروندبرج وبعد في نظر النقاد والقراء اعظم
موجة أدبية شهدتها تاريخ الأدب السويدي
منذ مطلع القرن العشرين .

الغموضي لم يزل يكتنف علاقة الانسان بالقوى او القوة الخفية التي تحرك افعاله ، وتشجع حوله مصيرا لاكلاك منه . وذلك رغم او بسبب تقم اسباب الحضارة ورسوخ قسم العلوم والثقافات ، واستقرار الوجدان الديني عند كثير من الشعوب .

وهي علاقة غالبا ما يكون الانسان فيها هو الطرف الخاسر ، مما يثير في عقل المفكر الفيلسوف او الاديب الفنان الكاركا مضطربة ، مشوشة ، لا تهدأ بها نفسه ولا يغفل عنها ضميره . وهذه القوة تعرفها باسم (الله) .

وبصرف النظر عن اختلاف طبيعة ذات الاله من عقيدة لآخرى ، فانه يمثل في شتى الأحوال قدرة لا نهائية يفوق قدرات الانسان المحدودة . **فإرادة الله فوق كل إرادة .** هذه فكرة بديهية سواء لمن كان يؤمن بوجود الله الشخصي او غير الشخصي ، الفيل أو الميتافيزيقي ، وسواء كان الانسان يفهمه شعور بالحب والتآلف تجاه خالقه أم كان يضمر في نفسه عداوة وبغضا . وهزيمة الانسان أمام الاله ، لاختلافه في كسب رضائه ومحبته ، تعني أن يعيش المرء حياته الدنيا - على الأقل - في عذاب متصل وهوان لا حد له . فهو مذبذب ، هويء ، تطارده اللعنة أينما حل وكيفما صار . لكن المسألة لا تنتهي عند مجرد هزيمة انسان وانتصار اله ، أو هي لا تنتهي في عقل المفكر بأي حال . **وحل الدين قد ينظر الى هذا الموقف نظرة استسلام (٢) واتقة مؤمنة ، فلا يساوره أدنى شك في حكمة الله التي لا تنفصل عن إرادته .**

فعوة الله - في رأيه - لها ما يبررها ، وأفعاله - مع ما توصف به من تناقض أحيانا ، ليست الا آيات تشهد على عظمته وشمول علمه . أما الشاعر أو الفنان فانه لا يقوى على تجاهل ذلك الصراع الأبدى أو تلك المأساة الخالدة والكامنة في مثل هذه العلاقة غير الواضحة .

المرآة الجديدة

و (بير لاجركست) - الاديب السويدي - ينصدد لهذا الاشكال الميتافيزيقي ، الذي لا يغفل بالضرورة من جانب ديني . فيجمل من أبطال روايته **المرآة The Sybil** ضحايا قسوة الالهة غاضبة تنكمس فيما يصعبون علمه من حالة مستعصية من التخبط والتشتر والضياع .

و (لاجركست) - **الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٥٦** - يأتي في أول قائمة أدباء السويد المعاصرين . والمعاصريه العربى لا يعرف شيئا كثيرا عن الأدب السويدي باستثناء قراءة بعض ترجمات لبعض أعمال الفنان المسرحي (**أوجست سترندبرج**) و (**لاجركست**) هو أهم شخصية أدبية بعد (**سترندبرج**) ، ويعد في نظر النقاد والقراء أعظم موهبة أدبية شهيدا لتاريخ الأدب السويدي منذ مطلع القرن العشرين . وان يكن قد حظي بذلك المجد الأدبي بعد انقضاء ما يزيد عن

ثلاثين عاما ، عاشها منفردا منزلا يرقب في فزع أحوال مريرين عليلتين ، ويجاهد - بكل طاقته الفكرية - ليكشف عما يحيط مأساة الانسان المعاصر من ظلال ميتافيزيقية بالغة القنامة . كذلك فانه - ضمن فريق من الكتّاب والفنانين - قد وجه قنارا من نشاطه لمقاومة استفحال النزعات الفرويدية الشاذة ، والتصددى للنصب المذهبي كما تمثل في الفاشية والنازية ، **عاملا على تغليب الصلاوات الانسانية من اية شسوائف عقائدية متطرفة .** ورغم نظراته التساؤمية ، فانه ظل يبحث - باهتمام - عما قد يصدر عن الطبيعة الانسانية من لمحات أو لمسات وضاعة .

ونلاحظ أن ملامحه في الوضع الانساني لم تسلمه الى حلة انتماج أو استغراق في التصامل مع تفاصيل وقائية تنحصر في حدود واقعية الظروف الاجتماعية والاقتصادية . وبالإضافة ، فانه قد انبرى منذ أول حياته لمحاولة التجديد الأدبي ، وراح يدعو - من ناحيتين التطبيقية والنظرية - الى طرح الاشكال التقليدية ، وإلى ضرورة التأثر بتأجمات الفن المعاصرة ، وبخاصة (**التكبيرية**) و (**التأثيرية**) ، ومحاولة اخضاع الابداع الأدبي لاصولها وقواعدها .

و (**سيبوللا**) - عنوان رواية (**لاجركست**) - هو اسم كان يطلق قديما على كل قديسة أو رابية أو عذراء

انها كما وتديدا لعواها الروحية والنفسية عندها: يحضرها
 الآله في تلك اللحظات القاسية الرهيبة . لكن عذابها الذي
 يسببه لها وجوده ، كما يسببه لها فراقه ، ليس شيئا
 الى جانب عقاب من نوع آخر . **ان الآله قد اختارها لنفسه
 واختصها لعبادته ، فحرمها أن تعيش حياة عادية كالتي عاودو**
ولكن ، حل كاس عرافه لاحتكمت أثنى عادية ، قد تقول
انها يوصفها كاهنة لا يمكن أن تكون كذلك . فالله لا يهيب
نفسه لحد تلتفت بغيرتها عن سائر النساء . وإذا كانت
 (بيتيا) قد تلمت بذلك الشرف الإلهي مما أوقعها في معاناة
 لكافة أنواع العذاب الحسي والنفس ، فاننا نجد رجلا
 (يهوديا تانها) (ولو أن الكاتب لا يذكر جنسه كما أنه
 لا يذكر اسم أبوللون كاله النبؤات في دلفي) غلبه الغيرة
 فاصبح سريداً ، ضالماً . **أمرأة بأمرها الآله ، ورجل لعنه**
الآله . عاش كل منهما تجربة مختلفة مع الآله ، وانتهى كل
منهما ، وقم الفساروق التشديد بينهما نهائية تكاد تكون
واحدة .

المرأة والآله

يصرح ثلاثة الملمون أبدا الى مدينة (دلفي) لبسلك
 الآله عن المصير الذي يسطره ، غير أن الكهنة ينفذونه
 فلا يسمح له بالانضمام الى بقية الوافدين ، فليس ثمة اجابة
 على سؤاله . ويتضح أنهم في المدينة أن يتوجه الى
 امرأة عجوز كانت تعمل عرافة منذ زمن قديم ، ثم حست
 أن ارتكبت معصية فحقت عليها العقوبة ، ومنذ ذلك الوقت
 وهي نصير مفرقة في الجبال وقد استطاع اتصالها بالعالم .
 ويعيش اليها لتحكي لها ذلك الحادث الذي قلب حياتها
 وأحاله الى ما هو عليه الآن . وفي ذلك اللقاء الخالد بينهما
 يسمع كل منهما الى رواية صاحبه ، وملخص ما وقع للرجل
 أنه عندما كان يعيش حياة عادية ، هائلا مفرورا مع زوجته
 وطفله الصغير ، إذا به وهو واقف عند باب منزله ، على اذ
 رجلا منتهك القوى ، **يحمل صليبه فوق ظهره .** حتى اذا
 حاوره ذلك المحكوم عليه بالصلب ، المساق الى الموت ، وجده
 وقد تربت برمه وأسند رأسه عليها الى الحائط . لكن
 الآخر يسهره ويمنعه من أن يمس جدار بيته . فينظر اليه
 ذلك الذي على وشك الموت وينطق حكما عليه بأن تلمن روحه
 لعنه أبديه ، وأن يخلد في الحياة ، هائلا على وجهه
 مشردا في الأرض دونما راحة . **وينفذ الحكم وتتحقق الملعنة ،**
 ويعدد الرجل روحه الشابة وحيوته الرجولية ويتحول العالم
 من حوله الى رعاد وخراب . وتتوالى عليه المصائب - فتعجزه
 أمراته وابنتها ، ولا يجد مايفعله سوى أن يرحل عن وطنه
 لشرب في الأرض ، يعبر القرون والمسافات ، باحسا - دون
 حموى - عن الخلاص والطمانينة ، ويرجو - عبثاً - أن
 يسبى له ذلك اللطاف الذي لا نهاية له . **(وتلاحظ أن**
لاجرمكت يتحلى ذكر اسم الرجل الذي كان يعمل صليبه
على كتفه ، كما أن عرافته ليست الا عرافة بغير اسم ،

بعض شياها في محراب (الآله) ، ويعيش حياتها في
 رهبانية ورتبة ، بعد أن سلم اليه روحها وجسدها وقها
 لمشيئته ورغبه في طاعه . **(سيبولا)** إذن هي العرافة
 أو الكاهنة أو المذواء التي تعمل في خدمة (الآله) ونطق
 باسمه وكانت عرافة الآله (أبوللون) من أشهر حاديات
 معاذي الآله في العالم القديم ، والسبب في ذلك أن الآله
 اليوناني كان أقدر الآلهة على النبيؤ . ومن ثم فقد ذاع صيته ،
 وأصبحت (دلفي) مركز النبيؤ الأبوللونية ، فله الحجاج
 يأتيونها من كل فج ، فاصدين معبد الآله ، بفرض طلب مشورته
 لاستطلاع رأيه عن أساء يحارب فيها أو أعمال لا يستغنون
 من نجاحها . وإنهم النبيؤات على شكل أصوات مبهمة
 وكلمات واضحه المعالم سطليها (سفا) وهو الاسم
 المرادف لسيبولا فحما بعض عبادة أبوللون) (داخل دلفي
 مظلم (دلفي الأنداس) ، هناك يستحوذ عليها الآله
 الدسوى ، ويقوم الكهنة بعد ذلك بتفسير وأبولل هده
 استحوذا سوربا كاملا ، فتعدها أحاساسها الأرضي ووعها
 المنظورة التي أوحى بها الآله للمذراء وهي في تلك الحالة
 من الاندماج والاتحاد بوجود ذات الآله .

الأسطورة والمتافيزيقا

ولاجرگست - بخار واحده من أولئك (السيبولاني)
 أو (اليبلياني) ، كاهنات معبد دلفي بطله لرواينه ، لأنه
 قد وجد فيه صفه الاتصال بالمسار بالآله يحكم طبيعه علميا
 من ناحية ، ولأنها دعوى له امكانه استعمال التمثل الاسطوري
 الذي يوافق - أكثر من أى شكل آخر الحسي الميثافيزيقي
 من ناحية أخرى - وهو يذكر بعض التفاصيل التي تستند
 الى معلومات تاريخية ودينية مما يدل على سمه اطلاعها فها
 يختص عبادة الآله اليوناني (أبوللون) والنبيؤة الدلفية .
 ومع ذلك ، فانه لا يعني بعرض ثقافته واستيعابه لذلك
 الجانب المسير ، الشديد التقيد من الدراسات القديمة .
وبالإضافة ، فانه يناقش لاما عن استعمال آية صعوبات لقوية .
 وبساطة التعبير عنده تعزى الى اتصاله عمدا الوصف
 الوثائقي الإجماعي المفصل ، وعدم اكتراله بسرد الدقائق
 السبكولوجية ، وانصرافه عن محاكاة أدباء عصره ممن يعدون
 نالغ الرواية الواقعة .

وقد وصحت خصائصه الأدبية في روايته (بأدياس)
 و (سيبولا) .

ان لبنييا العرافة - في روايته التي نحن صندھا تكونيا
 نفسا يسهل فهمه ، وليس في الرواية بكل أشخاصها
 وأحداثها ما يبدو غامضا مقفدا .

اننا نعرضه تدريجيا وبلغاها على حياة هدم الكاهنة .
 وكما تعلم فان عمل العرافة - خاصة اذا ما كانت تخدم اليها
 شهرا كأبوللون - ليس سهلا ؛ انه ، يسبب لصاحبه

ليست رواية تاريخية

والرواية ليست أسطورية أو تاريخية ، وإن كانت لا تخلو من الجو العام لكل منهما . ولكن من الواضح أن (لاجركست) يتحاشى ذكر أية وقائع محددة ، بل ولا يسمي الأشخاص بأسمائهم ، فالإله أو (ابن الله) الذي كان يحمل صليبه على كتفه وهو (يسوع المسيح) لا يذكر الاسم التاريخي له ، وكما ذكرت فإن (بيشيا) عراف الإله ليس لها اسم ، لا هي ولا أبويها ولا خادم المعبود أو الوصيفة التي تقوم على رعاية الكاهنة . كذلك فإن المؤلف لا يذكر اسمها . لا يفسر إلى ذلك الرجل الضائع بأنه اليهودي . **التائه الشهيد** ، وعلى هذا فإن الرواية لا تحمل أية بصمات تاريخية أو أسطورية محددة ، رغم أنه ، في محاولته إعادة خلق الجو الأسطوري اللازم ، وعند اختياره عرافة **ابن لولون** نموذجاً عالياً للعلاقة بين الإله والإنسان ، يظهر براعة شديدة أو استعمال ما يحتاج إليه من المعلومات ثم يجردها من أية قلال دينية أو أسطورية . كما أنه عندما يبرز تلك الشخصيات التاريخية أو الشبه تاريخية ، فإنه يبدو - كما لا يسمح بالشرح - عالماً بكافة الجزئيات والدقائق التي تمسك بهذا الموضوع .

إن الرواية تقتضي - عمداً - إلى درجة الحرارة الأسطورية ، أو التاريخية المألوفة - وهي ليست متفلة بالانكسار المفرقة في التجريد من ناحية ، وليست مكتظة بذكر تفاصيل ودقائق احتساسة وسيكولوجية من ناحية أخرى . وهذه الصياغة الأدبية هي أول ما يميز طريقة (لاجركست) في التأليف الروائي . أنها أقرب إلى (السوانة) منها إلى (السيمفونية) . أو (التصميم السيمفوني) .

وهذه المغالطة بين التأليف الموسيقي والتأليف الأدبي ليست جديدة ، لكنها تنطق مع (لاجركست) أكثر مما تنطق مع غيره . فهو في بعض مسرحياته يستعمل ما يعرف في الموسيقى (بتتويجات على الخ واحد) ، وهذه الزخرفة المسرحية عند المؤلف نظفي على كتاباته أحيانا شيئا من الصعوبة . لكن الصعوبة هنا لا تنفي بأي حال صفة التقليد في الصياغة أو الأسلوب ، فهو على العكس - كان ينحى دائما إلى تخفيف أقصى درجات البساطة في التركيبات اللفظية أو استعمال التشبيه أو المحاضرات الإيقاعية . وهذه الخاصة تبدو أكثر ما يكون وضوحا في روايته العرافة .

لحديث العرافة (بيشيا) إلى الرجل التائه يأتي سهلا واضحا مباشرا ، وسرعان ما يمشي القارئ معها تلك الاعترافات والذكرات ، فلا يملك سوى أن يتعاطف معها ، لا يدينها ولا يبرؤها ، ولكن فقط يشع على تلك الصبية البريئة أن تعيش تلك التجربة القاسية المريرة ، ولا يعرف لها ذنبا سببا سوى أنها أسلمت عن غير عهد إلى الإله الذي كانت تعمل في خدمته .

وهكذا مع سائر الشخصيات (أما رواية العرافة) (بيشيا ابن لولون) فهي قصة طويلة من البراءة والمحبة والصداقة واللحمة والوحدة . تبدأ عندما كانت طفلة تقيم مع أبويها الصالحين . وكان ثلاثتهم يعيشون حياة عادية ، بسيطة ، مطمئنة إلى أن وقع اختيار كهنة المعبد على تلك العذراء الطاهرة ، النقية لتؤدي دور عرافة الإله ، الناطقة باسمه وعن وصيه . لكنها رغم طاعتها الروحية ، ووجدانها الديني وأساسها العميق بظلمة الإله وقدرته على أن يمنحها الراحة والأمان ، تجد في علاقتها به ما يخالف إيمانها ، وينقض صورها . فالإله ليس رحيمًا ، أو شفوًا ، واللقاء به ليس كما كانت نريد . إنه لغاد عاصف ، ضار ، يحيلها بعد انتفاضه إلى جسد منهم ونفس ممزقة .

وفي فترة انطباع مؤثرت عن المعبد ، تذهب الفتاة إلى دارها لتمشي بصحبة أبيها بعد وفاة أمها . هناك تستعيد ذكريات الماضي وتتم بحياة أكثر هدوءا . ويصحب أثناء ذلك أن تلتقي بأحد رفاق طفولتها ، كان قد جند ثم عاد بعد أن فقد ذراعه ، وتكرر اللقاءات بينهما في مكان قصى ، ويلتصق كل منهما بحب الآخر . **ولهارس (بيشيا)** حسا جنسيا وارضيا لأول مرة ، فتدور حلالاته وتستشعر صفة الحب والجسد . لكنها تدرأ أنها قد خانت الإله الذي خصها لنفسه ، وتصارع حبيبها بصغارها . ولا يلبث الحب أن يؤدي في قلبها الماشق حتى يفارقها . ومع ذلك فإن امرأها سرعان ما ينتفضح ، ويتكشف سر تلك العلاقة ، فعلم بامرأ خانتها كهنة المعبد ويغنون على حفيظة ما ارتكبتها ، ويسرى إليها بين أهل المدينة ، فيشتعلون حياجا وفضبا ويتجمعون يريرون أن يقتكروا بها لولا أن نصحبها صديق (خادم المعبد) بأن تلوذ داخل قديم الأقداس ، ويصحبها هناك خلصة حيث لا يجرؤ أحد على أن ينالها بسوء خلسة أن يندس ذلك المكان المقدس ، لكنها لا تلبث أن تخرج عليهم وقد اعتلا صدرها شجاعة وجراة ، وتسير وسطهم بنفس عاتلة وجنان ثابت ، فلا يقدر أحدهم على أن يمسها بشر حتى تنهب عن أعينهم في طريقها إلى أعلى الرادى . لكنهم إذ يقبلون من تلك الرمية الماشقة يلاحقونها بثلث الأجبار وأطالون التنازع واللصقات . ويبدأ الصراع الرهب بينها وبين الطبيعة في تلك المرتفات الضارية ، ثم يأتيها **المهاضي قتلها طلال** . إلا أن ولدها الذي هو رشتها وتبنيها الوحيد يولد أبلة ، منورها لا يفقه شيئا .

وإذ تفرغ العرافة من روايتها ، تنظر فلا تجد ولدها فتخرج مفتاعة ليبحث عنه وتقتفي أثره دون فائقة . تعود إلى كوخها وقد هزها حادث اختفاء الابن . ثم يفارقها الرجل التائه بعد أن يتبالا بعض الحوار ، تاركا إياها على ذلك الحال من الكون الأبدي ، لبواصل طريقته في رحلة الدرون والمسافات التي لا تنتهي .

الميل إلى التجريد

من النصوص الداللة ، وأن ماكان من أمرها هو ماكان ينبغي أن يكون . فانتلافتها الحسبة ، واستمتاعها بالمطب مع عشيقتها هو في حد ذاته خيانه حريصة للاله الذي وهبت نفسها له . ويؤكد هذا اعترافها واحساسها العميق بتلك المعصية . كما أن هذا يبرر غضب أهل دلفي وشيوخ المعبد (بصر النظر عن سلوكهم الشخصي وأخلاقياتهم المعوجة وفساد حياتهم الخاصة) . فتمن النظر إلى هذه العلاقة غير المشروعة باعتبارها نوعا من التحلل أو الانحراف الأخلاقي ، ودليلا على الاستهانة بالقيم الاجتماعية خاصة وأن مجتمع دلفي - كأي مجتمع عادي - لا يتعبد فيه ذلك المقاس التقليدي للخطيئة والفضلة - وخطيئة (بيتا) - بالإضافة - تعد خطيئة عظمى - في نظريتنا - كما في نظر مجتمعها - لما انطوت عليه من شداق مع الآخرين الذين كانوا يستقدون أن عذراء الاله (كأي عذراء معبد) لا بد أن تكون رمزا للطهر والفة ، وأن ارتباطها المقدس بالذات الالهية ، حسيا وعاطفيا ، ومعنويا ، يحول بينها وبين ممارسة العهد - هذا الارتباط يجعل من

وحدث العرافة ليس مجرد استعراض أحداث ماضيه أو استرجاع تاريخ حياتها . ورغم ميل المؤلف إلى التجريد ، وهو ميل يتفق مع الاحساس الأسطوري العام ، كما تفضي به ضرورة إبراز الجانب الميتافيزيقي لهذه المأساة ، إلا أن عرافة (لاجركست) تبدو تحت النصيب الدقيق شخصيه فريدة . انها لا تختلف عن أهلها فحسب ، وانما هي تحمل تركيبا نفسيا خاصا يجعلها تختلف أيضا عن سائر عذارى الاله . انها تخطو الخطوات الأولى على سلم المعبد ، وتتقدم وجلة إلى مكانها المعلوم داخل قبو النبؤات ، تماما كما فعلت أخريات من قبل ، وكما سوف يحدث دائما . لكنها تمر بتجربة خاصة تتفق مع طبيعة ذلك التكوين للميز بصرف النظر عن كونها عرافة ، ثم تعيش هذه التجربة حتى نهايتها . وعلى هذا فإن شعورنا بالتعاطف مع تلك النصيب البريئة الطاهرة ، لا يتعارض مع شعور آخر بأننا ازاء حالة



بين الآلهة والانسان

ان الآلهة لا يشبه الانسان في شيء ، ومن ثم فنحن لا نستطيع ان نفهم كنهه ، لانه غير مفهوم وغير واضح .
« إنه أكثر وغير مما » النور والظلمة معا ، إنه الضئيل الذي لا يدرك ، واللفظ الأبدى الذي لا نجد له حلا ، إنه اللفظ القائم دائما كشيء فينا الاضطراب دائما .

وهذا التشتت في محاولة معرفة الآلهة ، وجهه الضائع للتحقق من كنه ذاته يميل في اعتماد المعرفة ، حالة عليا من حالات الفهم الإنساني الصحيح . وربما يكون أيضا أعلى مراحل الإيمان . ومع ذلك فالإيمان أو عدم الإيمان لا يمس شيئا كثيرا بالنسبة لها ، فالجانب الحقيقي لهذه المشكلة الميتافيزيقية يصغر في مبدأ الاحتكاك المباشر بالذات الإلهية . ان أهل (دلفي) ينظرون الى وظيفة المعرفة - التي هي أشد الناس احتكاكا بالآلهة - بوصفه عملا مهينا ووصيا وشاذا ، بينما هو في تقديرها فضلا وتكريما .
ما أوفعها في شك مريب وشعور طارح بالضيق وسوء الطالع وخيبة الأمل . لقد كانت الطلوع والمخاوف تساورها دائما خاصة وانها لم تكن تفهم سر ذلك التفاضل الإلهي ، ويضاعف من أحزانها والألماس ان مؤلف الآلهة منها لم يكن ثابتا ولا مريحا على عكس صورتها وتوقعاتها السابقة . لقد أظهر لها جانبها المظلم العائم ، واختار لها ذلك العبر الموحش الخائف ، في حين اننا كانت نطلع الى لورده واذنائه ، وكانت نعوذ الى محبته وخبره ؛ لكن شيئا من ذلك لم يحدث .

و (لاجركست) يصفى على ذلك الحالة من التشكك العقلي والسوق النفس صراعا حسيا آخر . ويشتمل هذا الصراع في أن (بيسيا) كانت تشهد الشوة الحسية والعماق المحسوس . واجتماع الآلهة بها في ذلك العبر المظلم - رغم ما يجعله من لمسات شبيهة بل وعملية انتهاك جنسي - لم يكن يحقق لها نشوة كاملة . فشئونها معه يصبحها دائما الاحساس بالآلم والتمف وقلقان الوعي ، وكذلك فاهيا لا تغلو من احساس لا يقاسوم بالاشتمار والناقف ، وقد ينسب ذلك التطلم الحسي في علاقة المستزاد (التي نعد عذراء) بالآلهة الى الطبيعة الوثنية في عبادة (أبوللون) . فابوللون هو أحد آلهة اليونان الأولمبية الذين استمتهروا جميعا ببيوتهم الجنسية وغرامياتهم التي ذاعت أخبارها ونافقتها الأساطير . ولكن من الواضح أن التطلم الجنسي عند عرافة (لاجركست) هو في حقيقته ليس أكثر من حنين أنثوي طبيعي ، وقد كان يمكن أن تبارس تلك الفريضة في حياة عادية مستقرة ، كالتي عاشتها أمها أو كالتي تعيشها سائر النساء .

ولكن عرافة (لاجركست) هي عذراء الآلهة وعشيقته في أن واحد ، وهي حينما وهبت نفسها له فقد فطمت ذلك من احساس متطرف باختلافها عن سائر فتيات (دلفي) . وهي إذ تشتمل في الاعتقاد باختلاف نوعها وانفرادها بذلك الشرف ،

الصعب عليهم تصور ما فعلته شيئا آخر الا أن يكون فضيحة أخلاقية . ونحن نبورتا لا نملك سوى أن نمشي نفس هذا الصور .

وهكذا تعيش عرافة (لاجركست) الفصل احتاسي من حياتها وقد انصهرت في دائرة من المذاب ، ونفذ عليها الحكم الإلهي بالبقاء . عندئذ ينتابها احساس عميق وغريب بالخلع .

وخلصها لا يأتي في مجرد حالة من هذو النفس ، وانما يتحقق ذلك الخلاص عندما تصبح قادرة على مزيد من الرؤيا والادراك كما تنطوي عليه العلاقة بين الآلهة والانسان ، وما يؤدي اليه الاحتكاك بينهما . فالإنسان رغم ضعفه وفنائه المحتوم يحمل في تكوينه قابلية خاصة أو امتدادا - ميرا لان يخوض - في بعض اللحظات ، تجربة من النصة الالهة ، لا يستطيع الآلهة - بكل امكانياته - أن يمررها او يذوق شيئا منها . وهذا الصبر الإلهي يولد حتما شعورا بالعداوة ، ويدفعه هذا الحرمان لأن يبدى كافة أنواع القسوة والتمف تجاه الانسان . وهنا نجد (لاجركست) يستوحى من شعراء اليونان القدامى ومفكرهم مبدأ (القوة الإلهية) وهو المبدأ الذي سيطر على معظم التفكير الديني والفلسفي عند اليونان ، وكثيرا ما تردد - ككشف ثابتة - في كتابات الشعراء والفلاسفة منذ (هوميروس) حتى مطلع المسيحية ، وهو يسيروا واضحا - بصيغة خاصة - عند شعراء العصر العثماني أمثال (صولون) و (فيوجينيس) وغيرهما ، وكذلك فيما ألفه شعراء المساة وبخاصة (يوربيديس) . لقد قامت الأخلاق المدنية والاجتماعية في ذلك الوقت على أساس من ضرورة تقوى الآلهة ، والإيمان بعبودتها وقدرتها على الاطاعة بكل من تسول له نفسه أن يدعى المظنة . وكثيرا ما تحكى أساطيرهم عن حالات من الهزيمة الساحقة لكل من أظهر ضد الآلهة نوعا من النجوى أو التمرد . وحتى اذا غفا قلب المرء سهوا ، أو زل لسانه ، أو اساء بغير قصد ، فان هذا لا يفيق من المذاب . لكن موقف الآلهة (أبوللون) من عذواته في رواية (لاجركست) ليس مجرد إعلان عن القصب الإلهي . أنه في ظهوره لها يعمل جوانب متناقضة ، مما يجعل منه تركيبا مبهما ، غامضا ، يعاثر الفكر في أمره ، ويجبر الطالع عن ادراكه . وإذا كان المرء لا يعرف جميعه الشعور الإلهي ، ولا يميز فيه خصما أو وديا ، فالآلهة عندئذ لا يمكن - بأي حال - أن يكون واضحا ، محددا ، أو كما تقول (بيسيا) العرافة : اننا لا نعرف من يكون . كيف نستطيع ان نكرهه ؟ او احبه ؟ احسب اني لا نكرهه ولا احبه .

من مشكلتها الميتافيزيقية الخاصة بحيرتها الشديدة وعدم فهمها الكمال للآلة التي تعمل في خدمته بل وتندمج معه أو فيه انمساجا مطلقا . وتلاحظ أن اشكالها الجنسي قد اتخذ عند لاجركست شكلا نفسيا ، فلا تراه الا مخلوطا بأشكالها المتنافريين .

وعلى التقدير منها نجد الرجل الثالث فاعدا حيويته أو (رجولته) . فبيئنا يزداد التوتر الجنسي عند (بيبيا) ، نجد ذلك الثالث وقد فقد الرغبة الجنسية فقدنا تماما . باختصار ، فإن اللبنة التي حلت (بيبيا) قد دفعتها إلى مزيد من طلب الحياة بحيث تدفقت عواطفها تدفقا لا حد له ، أما الرجل الثالث فقد سببت له اللبنة في أن يفقد احساسه بالحياة ، فلم يعد يرغب أو يستمتع بأي شيء . و (بيبيا) من ناحية أخرى ترفض أن يعيش الحياة العادية كما يعيشها أهل (دلفي) - أن (فرديتها) و (انفرادها) و (احساسها بالتفوق) قد أدى كل هذا لأن تستغرق في حالة من تأمل كل ما حولها تأملا لا يخلو من نقد واستهجان . انها إذن كانت تريد أن تعيش الحيائين . بعيدا عن الناس ، ومع (الإله) و (الصديق) في وقت واحد . الشيء الذي فعلته ، والتي التي آثار غريب (الإله) ونفست فما لبث أن انقلب عليها ، ليمزق روحها ويصرع حبيبها ويثير عليها أملاها ثم يسوقها إلى تلك الحياة الثالية ، القاسية - كان هذا هو نوعا من التخاصم الالهي العادل . ومع ذلك ، فنتنح لنستطيع أن نقول بأن (بيبيا) قد اوتجت فعلا ما يستحق العقاب . وتبقى المشكلة .

لقد اختار (الإله) (بيبيا) من بين فتيات (دلفي) ليمارس معها تلك (اللعبة) . ولقد أظهرت هي من جانبها كفاءة روحية نادرة . وهذه الكفاءة هي التي كانت سببا في أن يخصها الإله باهتمامه . ولكن اهتمام الإله ليس كله مريحا أو عرشيا أو مباركا . فاقتراب الإله من البشر أو المكس هو اقتراب مخوف باطل . ولا يمكن أن نؤمن ماذا يمكن أن تكون نهاية ؟ لقد كان يمكن (لبيبيا) ، على سبيل الافتراض - أن تعيش بكل جوارحها وعواطفها تلك الحياة داخل الهيكل أو أن الإله كان أكثر عطا وأكثر رحمة وأكثر سلما . لكنها لم تجد هذه الحياة كما تصورت أو أرادت ، وبدأت تشرع بالاستئزاز من نفسها وعملها وكل شيء ، فانطلقت تعيش حياتها كائنها (عادية) في ظروف غير عادية ، مما جلب عليها اللعنة . هل أسامت إلى (الإله) أم أن الإله هو الذي أساء إليها ؟ ليست الإجابة على هذا السؤال إجابة على المشكلة ، لأن هذه المشكلة - كما تبدو على الاثر عند لاجركست - ليس لها حل .

يحيى عبد الله

تسيرة إلى طبيعتها البشرية وإلى حدود إمكاناتها الإنسانية . وعندئذ يبدأ الصراع بداخلها بين الحيائين ؛ وهو صراع أبدي يقع (البطل) في نهايته ضحية نفسه . فطبيعتها هي التي جعلت ذلك الصراع ممتد أولا . وهنا يتحقق أهم الشروط اللازمة لوجود البطل الأساوي على مسرح الحياة . ولا شك أن (لاجركست) قد افاد كثيرا من قراءته للمسرح اليوناني . نصيب أن مأساة (المراهنة) هي مأساة مزدوجة الشيء الذي يزيد من حدتها وقسوها . أعني أنها ليست مفردة لانه . وهذه المأساة المزدوجة تمكس وجهة نظر المؤلف الفلسفية وتأملاته في الوضع الإنساني . انه يدرك ما تنطوي عليه روح الإنسان من قوة وصف في آن واحد وما يصطرب في نفسه من قوى الشر والخير معا . أن الإنسان في حالة مستمرة من التطلع إلى المثالية من ناحية والاندحار إلى الواقع الأرضي من ناحية أخرى . والمؤلف في هذه الرواية لم يزل يطرح التساؤلات والمشكلات التي أخلت بؤرقه منذ ستين عاما . وهو لم يزل كذلك يؤمن بقدرته الإنسان على أن يواجه قوى العنف الفاضلة والقسوة العمياء والشر الكامن في النظام الكوني ، والمخوض المادية التي تعمل في الحاح مستمر لفتح روح الإنسان . وتجعله سجين روحه المقيمة ، وأسر ضلته ومجزه واستسلامه . إن عرافته رغم سوء مآله وحيبة حظها في دينها ودنياها ، ورغم تمطدتها إلى الحي والوجداني الحيائين متنافرين ، ثم استغراقها الكامل في كل منهما ، قد أفلحت أخيرا في أن تجد لنفسها - داخل سراديب ضمته من نه البؤس والميت - مخرجاً . ولو أن هذا المخرج لا يعني حلا نهائيا ، أو قولا قاصدا ، أو فصلا ختاماً ، بأي حال .

مشكلة الإيمان

وهذا المسلك الميتافيزيقي الذي انتهى إليه (لاجركست) لا يخلط من حدة المشكلة على العكس ، فإنه قد يزيدها تعقيدا . ذلك أن هذا المسلك ليس إلا محاولة لاستخلاص نظام يستند في وجوده وتكامله على الانظام .

وتظهر يراعه (لاجركست) في معالجه هذه المأساة المزدوجة في عرافته . (بيبيا) رغم أنها فتاة متخلف طبيعتها من سائر فتيات (دلفي) ، إلا أن شذوذها هو مجرد اختلاف (نفسي) بسيط . وقد نقول بأنها - لحساسيتها المفرطة - تبدو أكثر من غيرها احتياجا لممارسة الجنس . ونستطيع أن نقول أيضا بأن ظهور (الإله) من وقت لآخر واحتلاله جسمها وروحها في ذلك القبر المظلم الخائف كان يزيده من حدة رغبته الجنسية .

ومشكلة (بيبيا) الجنسية لا تقل في أهميتها وحدتها

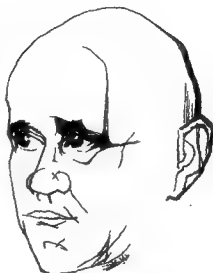
جان چنبه

المسرح

والشهاده

سمي نفا

وصفه جان بول سارتر بالممثل الهزل
والشهاده Comédien et Martyr وليس
معضى صدفه أن يطلق لفظه Paria
بمعنى « النبوذ الهندي » على كل من
جنيته وضريه بودلي ولكن نمة فاروقا
لا يمكن انغاله بين الرجلين ، فيودلي
انتبه بنفسه عزلة اختيارية ، بينما
جنيته منبوذ من قبل مجتمعه ، فعزله
مفروضة عليه كسرا وقهرا ، ومن ثم
تضاعف حدة احساسه بأنه رجل زائد
عن الحاجة ومن هذا الاحساس الذي
خامر وعيه بوجوده في عالم يلفظه ،
انغمر في عداد الشواذ جنسيا
ومجتمعا ، في محاولة للتشبيث على
ذاته ، اسباغا لزوجيته ، متضاديا



جان چنبه

بذلك مواضع المجتمع والأخلاق، فهو مجهول الأب والأم ، رديء الصلاحيات وسجون، امتنن المصومية، وأرسل غرائزه تعريه في كل اتجاه، فاستقرت خلفات الوعي باللذة الحسية المتعددة على المجتمع . وهو يتصيد في الفضائلات تلك ، الاحساس المكثف بالذات والوعي الجامع لهذا التكثيف الشمسوى . ولكن هذا الوعي يصظم بانعدام الدلائل والأسباب لكيثوته ، وإذا كانت مثل هذه الصلصة قد حظرت ببولر لأن يتبنى فكرة الانتحار، حتى انه كتب في خطابه الشهير عام ١٨٤٥ « اننى اقتل نفسى لأننى غير نافع للآخرين وخطر على نفسى ذاتها » لأن هذه الصلصة لدى جينيه منحه قدرا من الصلابة ، ولقدرة على التمرد وكفاءة في قيادة فكر النبوذين .

نرجسيتته

وان استقصاء الجلود الأولى لكونات سطحيته النرجسية إبان طفولته يقوم على دبوب من التلمين ، لقوى هذه الحمية بالنسبة لدارسى فنه وحياته ، مما يجعلها خلوا من كل ثبت أسرى بين الملاح وبعدها الضمات ، أو مما يشير لنا كذلك بأية روابط مجتمعية معتصدة يمكن لنا أن نأخذها مأخذ الحقيقة البينائية لتكون منطلقا الى ترسيخ نرجسيتته . ولكن عبوره بمرحلة اكتشافه أنه آخر ، وإن آخريته هذه محكوم عليها بالنفى والتبذ بطلاف الآخرين جميعا ، تجربه اكتشافه لهذا كله جعلته يصنع من نفسه شخصا آخر ، وسير اغوار هذه التجربة ، هو لبنتا الوحيد ، وحقيقة الحلقة المغلقة من حياته الراجعة لدينا وإن لم تبلغ مرتبة اليقين . فمن نرجع مثلا أن هذه التجربة قد اعتصرت في ثقله من سجن الى سجن في طول أوروبا وعرضها مدنيا ومستحقا للعقاب في ظلمات الزنزانات المختلفة وفق قانون الجماعة . لكن الأمر الذى لا شك فيه ، أن هذه التجربة لم تبر به

عبورا هينا سلسا إبان طفولته شأن سائى الأطفال ، الذين لا تخلف لديهم الا مجرد محاولة لتحديد إطار الشكل الكلى للذاتية في هذه المرحلة من مراحل تكوينهم النفسى ، ذلك أن جينيه الذى يرمسه الفزع ويؤرقه اليأس لا يمكن أن ينسى هذه التجربة وهو النبوذ الطريد والعلم الوحيد . ومن ثم نراه يتقمص في تأكيد فرويدته الشكلية ، ولا يتخلص منها تدريجيا في مراحل تكوينه النفسى كالآخرين . وتأسيسا على ذلك يرجع لدينا أن شلوه الجنسي لم يصدر عن اغتصابه في حملاته كما هو الحال بالنسبة لبودلر وهو في المدرسة الداخلية ، وكذلك جان بول سادتر نفسه في ظروف معاملة لهذا الأخير ، وأنه تهايت طبيعة جينيه النفسية لهذا الشلوه انفجارا منه في أعماق ذاتيته ليتأكد وعيه بوجوده الفردية في مجتمع قد نبذه . فهو يبحث عن حرية ، ولا يلتقي بها الا في مغارة الشر .

عالم الشر

وهكذا تنطرح هذه الحرية في لغوات الشر ليبلغ المعلق عبر طريق دعر معلم بالفضائل ملء بأسباب الانحراف وغروب الضيائية ومقومات التمرد على العالم اللاهوتى . فهل يصدر الشر عند جينيه عن الإلهاد ؟ وهل مات الله في وعيه بحيث استباح لنفسه مقارفة الشر ؟ يقول فرويد : « ان الهنا ، ربما لا يكون الها قادرا الى حد بعيد، وأنه ربما قام بجهد ضئيل اذا ما قورن بما أنجزه رسله ، وليس معنى ادراكنا لهذا الأمر أن نلقه شغلنا بالحياة وبالدنيا » .

ان الاستهانة بالالوهية قد نلصص صدها لدى شاول بودلر ، ذلك أن فرويد يقرن الاستهانة بالاله التى قد تصل الى حد قتله بالرغبة في التخلص من السلطة الأبوية التى تجلت في الجنرال أوبيك زوج أم شاعر الرمزية العظيم ، الذى استباح لنفسه

س . فرويد



معارفة الشر تحت وطأة احساسه برفض تلك السلطة وازدراءها . والامر يختلف بالنسبة لجان جينيه الذى لم يقع تحت طائلة السلطة الابوية ، ومن ثم فان مبررات الإغاد لديه غير كافية ، ونلق بذلك مع جان بول سارتر القائل بان جينيه يتطوى على روح دينية ، ولكن اية ديانة هذه ؟ انها ديانة الشر ، التى يمارسها فى حياته ويصورها فى ثانيا تواليه المشتعلة على القفوس السوداء ، التى يمارسها ابطله من المنهجين والشواذ واللصوص والبقايا .

مضمون لذة الشر

والشر فى هذا القداس المكوس ، هو ممارسة لما توافق الناس على رفضه باعتباره مثاليا للخير ، وهو فى نفس الوقت اعتراف بوجود الخير ، فالنقيض لا يصرف الا بالنقيض . ويختلف مضمون الشر البودلى عن ذلك الذى يمارسه جينيه ، ذلك ان بودلى لا ينفجر بكليته فى فعل الشر ، وانما يؤثر الاختلاف بمسافة بين وعيه وفعل الشر هذا ، لتتاح له فرصة للتأمل محققا بذلك متعة عظيمة كخالف له « - بودلى ، جان بول سارتر . ولكن ماهى طبيعة هذا الشر الموضوع تحت التأمل ؟! يقول بودلى فى قصيدة المصلاة :

« شد ما كنت اتمنى ان اعيش بالفرح من عبادة ، مثل هرشبق تحت قدمى مليكتي »

الشهوة والشر

ان الغريزة تاغذ بناسية بودلى الى فصل الشر ، وهو يعترف كذلك : « بان اللذة الجنسية الناجمة عن الحب ، تستمد من تيقن الانسان بانه لما يمارس فصل الشر ، ويعرف الرجل والمرأة منذ ولادتهما ، انه فى الشر تكمن كل لذة شهوانية ، وهكذا يتضح لنا ان

الشر البودلى يتطوى على اللذة الجنسية ، ولكنها لذة وهمية ، موضوعة موضع التأمل كما قلنا من قبل ، ففى لا تستغرق وعى بودلى ، بل انها شئ لديه احساسا بالتعزز وربما بالفتيان . فهل يتطوى الشر عند جان جينيه على الشهوة ؟! ان احتبال اللذة الجنسية عنده مجرد منطلق واحد فى عالم الشر لديه - تقول سولانج فى مسرحيه (الخادعات) لتسقيتها كليل سافرة منها منددة بها : اوه ، ان الانسة لم تتحول من قبل وهى متشعة بالملامات ، ايدا ، انها تتأمل نفسها فى المرايا متبشرة عبر الشفرة فى الثانية صباحا ، ملقية التحية على العوام المتزاحمين فى موكب استعراضى تحت نوافلها . »

جينيه والشر

ان تأمل كليل لنفسها على هذا النحو ، هو ترويد للأصداء الترجسية التى تتجاوب بها اصايق جينيه ، ولكنه لا يكتفى بمجرد التأمل والتأمل فى فصل الشر كما يذهب بودلى ، وانما ينفجر فيه بكليته ، كما تقص علينا سحوصه المسرحية بأسرها ، وكما يترجمه هو فى حياته ذاتها . فبائع اللبن فى مسرحية الخادعات يعجل هذه المتعة الجنسية الى اخرى ايجابية ، فينتقل الى فراش كليل من الكوة القدسية - على حدقول شقيقتها سولانج - وهو شبه عار ، بل ان استعمار اللذة يروم تجسيدا أشد ، وتكتيفا أعمق ، حيث تعتمد الاختناج الى محاولة الانجاب من بائع اللبن ، لكنه يعطب هذه المحاولة ، فلا يمنحها ذلك الوليد ، مؤكدا عم العلاقة الجنسية فيما بينهم ، مثله مثل جينيه الذى لا تتمغض لذته الا عن الرغبة فى التثبيت على ذاته ، الامر الذى صوره جينيه فى شخصية لفرانك بطل مسرحيه « رقابة عليا - الذى اراد ذكودته المتشعبة فى موديس وقدمها لأخضر العنشين ، لا لكى يسترضيه كما يذهب ليونارد كابل بروكو وانما

ش . بودلى



خلاصة شخصية جينيه

وهكذا تترى الآلة على أن جينيه ، يعمل على تثبيت ذاته في مجتمع نبذه والتي به في منفي الشؤاذة. والنصوص والبحرين ، ومن ثم يؤثر مدارس ديانة ابرح الككوس ، مميرا عنه بالشر المائل في الشهوة والانحراف المجتمعي عامة . والشتر في تصويره يصدر عن اللغة اليهودية . وهو ما بقوله كليل في مسرحية الحادقات . انني دوح العبودية الدليلية . والاحساس بالانسحاق العبودي يدفع سولانج الى القول بانها ارادت أن نستطيع الى عوز احساسها بالهزن ، بروق الجريمة ، حتى انها تضم النار في منزل مدفونها ، لانها وسينتها فترتن عن استغراق الحب ، وسولانج تصرح بذلك حين يقول : عندها يحب العبيد بعضهم بعضا فان ذلك لا يسمى حبا . فلا يابى ان قد خامرهما لكلته دوار الحرية . ان ملودا بالجاب المظلم من العالم اللاهوتي ، نيلفا جوهر النعل اخر من خلال الجريمة ، والعاصي مقدر سلفا والموت سبيل الخلاص الاوحد . شأنها في ذلك شأن نفرانك في مسرحية راية عليسا ، وساني الزوج في المسرحية التي تعمس اسمهم ، وايرما في مسرحية الشرفة ، وسائر افراد عالم جينيه الازهي . فتراهم من ثم يشارفون انشر المصدر على العبودية والجنس تثبيتا على ذواتهم ، واعماله لفروپ نرجسيتها في مجتمع ساء لهم بما تواضع عليه من قيم ، أن يعترفوا خسرهم الككوب ، فهم يمارسون الشر باعتبار أنه ممارسة مكسوة للخير المطلق ، وهم يصعدون في ذلك عن خالقهم ومبدعهم جان جينيه ، والمحاولة الجان جينيه لما تول نتواصل حلقاتها ، وكانى به يرده قوله بليك . اننى انتقل بين ليران الجميع مفتضا : اما انعكاس شخصيته على سياسته الدراماتيكية لمرحه ، فلها حديث آخر .

سهمي أحمد ندا

اذ يعجز جينيه من مقوماته الإبداعية ، وهو الشاعر والقصاص والكاتب المسرحي ، ويصرح بنا هنر سلكس من هذا التناقض في قوله : « بأن مطلبى الشاعر الرئيسيين الا شعوريين هما التخلص من الاحساس بالآثم الذى يصيبه انا الأعلى » والتوضي عن نرجسيتها التى يضعى بها على مديح الفن لارضاء جمهوره . ويضعى سلكس على أساس مطلبى الشاعر الى تصنيف المدارس الادبية « لندما ترجع كلمة التخلص من الآثم واييجاد مخرج لمرعاته الوجدانية وانفسية على وجه العموم لدى الكاتب » تراه ينتسب الى الرومانسية ومدونة التيار الشعوري الحديثة ، ومن ثم تعتزم مؤلفات كتاب هاتين المدرستين ، بالصعب والعنف ، والشاهد المفردة والمواقف النائرة ، لا يهيمهم جمال الشكل والناسق وصراة التلق ، فهذه أمور يأخذ بها الكلاسيكيون ، الذين تأخذ بنواصيرهم الرغبة في التفضية النرجسية . والى الاتجاه الأول ينتسب جان جينيه ، هو لا يضعى بنرجسيتها بل يفعل على تشيبتها في حياته وفنه ، وهذا لانفى مطلقا فعالية نرجسيته ، على صعيد الإبداع حتى لو تسريل بالآخر ، لا تصارضى ان بين وضعية الفنان كهدع ، ينطلق الى خارجه للناس وتصوره كنرجسى يعمل على تثبيت الذات ، فلي ابداعه كما قلنا من قبل . اسباع لنرجسيته . ولعل التناقض الذى وقع فيه ساتر ، يرجع الى انه في تعليقه لتضعية جينيه صدر عن نزعة فرويدية أراد أن يفضها لوقتيه الوجود لذاته والموجود في ذاته .

ليحلل مكانته ، والفرانك يعترف بذلك في تنابا المسرحية حينما يقول لأخضر العيبن : « انك دجل خالق » أنت .. أنت اخذ في التالى وأريد أن اقوم مقسلك . وللفرانك لا يروم الا التمة الجنسية في الفن صورها والعسا ، كما تفيها عند كل من موريس وأخضر العيبن ، ويطغى ذنوائته ، بمعنى انه أراد أن يصايش استسعاد مازوكية موريس المثلث وسادية أخضر العيبن . وجينيه في ذلك انما يذكنا بالشاعر العربي الحسن ابن هاتى من بعض الوجوه ، واوسكاد وايلد من وجوه أخرى . وانصار جينيه في اللغة الحسية ، يتم بابتهاها من الطقوس السوداء التى يميها جينيه في مجيد الشر ، فتستغرقه استغراقا تاما ، لانه ازال يعق تلك المسافة الباعثة على التامل في فعل الشر ، بمعنى أن الشر هنا معاش تماما ، وليس موهوما ولا متصورا .

الإبداع الفني

وهنا تبرز مشكلة الإبداع الفني عند جان جينيه، وعملتها بيلورها ساتر في كتابه عن جينيه في هذه الكلمات: « الجسامع هو التطلع الى الدخول في آخر ، والفنان لا يفرج من ذاته ايدا . وبناء على هذه القول ، تفقد نرجسية جينيه غير فصالة ولا منوعة وغير اجتماعية ، ليجنيه ينغم في فعل الشر من خلال اهتياقه للذة الحسية ، واستغراقه فيها والدخول في آخر ، وهنا يقع ساتر في تناقض غريب ،

الفكر المعاصر وعصر القمر

تغطية فكرية شاملة لاحتماالات التعبير التى قد تطرأ على صودة الفكر والأدب والفن نتيجة لفزو الانسان للقمر ، ودخول البشرية في عصر جديد تحقيق تشترك فيه الطليعة المثقفة من الكتاب والنقاد واساتذة الجامعات .. يصدر في العدد القادم .



أبونا بونو .. أبو الشعر الحديث

ماهر شفيق فريد

« الشعر نوع من الرياضيات المهمة التي تزودنا
بمعادلات لا للأرقام المجردة والمنشآت والدوائر وماشابه ذلك
وانما تزودنا بمعادلات للانفعالات الإنسانية » .
١ . باوند

ترجع أهمية الشاعر والناقد الأمريكي المصاصر أوزا
باوند إلى أنه خلق مناخاً فنياً ازدهر فيه الشعر الحديث
على كلا جانبي الأطلنطي ، وانصلت أواصره بتراث عصر
النهضة ، والشعر الرمزي الفرنسي ، والحركة الجمالية
التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر . حقق باوند ذلك
كله بشعره ونثره وتأثيره على الجيلين به ، ولكنه لم يتلق
حتى الآن ما هو جدير به من التقدير . ولاشك في أن علة

ذلك هي آراؤه السياسية التي لا يرضى عنها الكثيرون . ولهذا نرى أن الشاعر والشاعر الإنجليزي ج. س. فريرز ، الذي ألف كتابا عن باوند ، يؤثر - قبل الترجمة له - أن يراجع ردود الفصل المدائية الموجهة ضده - لقد أخذ كثيرون على باوند عداءه للديمقراطية ، ومبادئه للسمية ، وميوله الفاشية . ويرى فريرز أن باوند وإن كان مخطئا فخطا في هذه الاتجاهات إلا أنه لم يكن يتوهم بها شرا . لقد أراد المحافظة على التقاليد الرفيعة ، وخيل إليه أن الديمقراطية تمنى انهيار هذه التقاليد وسيادة الفوضى . وكان يحترم القوة ويرأها أمرا لاغنى عنه في سبيل إقامة الحضارة ، فتوهم أن موسوليني هو رمز هذه القوة البتة . والذاتين وضعنا هسده الحقيقية في أذهاننا أمكننا أن نتقدم إلى الترجمة لباوند دون تعيّل له أو ضده .

من قادة الحركة التصويرية

ولد أنزا لوميس باوند في هايلي بولاية أيداهو في ٣٠ أكتوبر ١٨٨٥ ، وتلقى دراسته في كلية هاميلتون وجامعه بنسلفانيا ، ثم سافر إلى أوروبا في ١٩٠٧ ، وعاش في لندن من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٠ حيث صادقت ت. س. إليوت ، وجيمز جويس ، وندام لويس ، وأرنست هيمنجواي ، وغيرهم . كان من قادة الحركة التصويرية في الشعر ، وله ارتباط اسمه بمجلة «الذابليل ريفيو» من ١٩١٧ إلى ١٩١٩ . نشر قصيدته المشهورة «هيسولوين مويرلي» في ١٩٢٠ ، وعاش في باريس من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٤ ثم انتقل إلى رايالو بإيطاليا فمأش فيها حتى عام ١٩٤٥ ، وشرع يكتب أكبر قصائده وأطولها «الأنشيد» . وفي ١٩٤٥ اعتقله الجيش الأمريكي بتهمة الميل للفاشية والقائه عدة أحاديث من أذاعة روما ، أثناء حرب بلاده مع المحور . وأعيد إلى أمريكا لحاكمته ، ولكن الكشف الطبي أوصى بإزالته مصححة للأمراض العقلية . وظل بها حتى عام ١٩٥٨ ، ثم خرج منها محط النفس والبدن ، فسافر إلى إيطاليا ، ومات زال يعيش فيها حتى الآن ..

وأهم آثار باوند في النقد هو كتاب «المفالات الأدبية» (١٩٥٤) الذي حرره وقدم له تلميذه وصديقه ت. س. إليوت وله كذلك «روح الرومانس» ١٩١٠ (جودبيرزسكا : ذكريات) ١٩١٦ (حريشات) ١٩٢٠ (هروب من الطيش) ١٩٢٣ (أنيل والرسالة عن الهارمونية) ١٩٥٤ (مبادئ القراءة) ١٩٢٤ (اجملوه جديدة) ١٩٣٥ - (مقالات مبدية) ١٩٣٧ (هرشد إلى التفاهة) ١٩٣٨ (نظرات وشطحات) ١٩٥٨ وغير ذلك من الكتب ..

ثلاثة أقسام

وقد قسم إليوت كتابات باوند النقدية إلى ثلاثة أقسام : تلك التي تتحدث عن فن الشعر عامة ، وتلك التي تتناول مذهبى باوند ...

ففي القسم الأول نجد مقالات «نظرة إلى الخلف» (١٩١٨) «كيف نقرأ» (١٩٢٨ أو ١٩٢٧) «الفنان الجهاد» (١٩١٣) «رسالة العلم» (١٩٣٤) «التبشير الدائم للدهماء» (١٩١٦) «مستر هاوسمان في الهيكل الصغير» (١٩٣٤) «خط التاريخ» (١٩٣٤) ..

وفي القسم الثاني نجد مقالات : «التراث» (١٩١٣) «التريادور - أنزاهم وأحسولهم» (١٩١٣) «أرنودانيل» (١٩٢٠) «كالافانتي» (١٩١٠ - ١٩٢١) «الحجيم» (١٩٢٤) «عصر النهضة» (١٩١٤) «ملاحظات على كلاسيك مصر الإليزابيثي» (١٩١٨ - ١٩١٩) «مترجمو يونانية : ترجمات هوميروس الباكرا» (١٩١٨) «المفرج - كراب : ليساني في القانون» (١٩١٧) «التورية الساخرة» و«لاووج» وبعض الهجاء (١٩١٧) «الصلب والرقيق في الشعر الفرنسي» (١٩١٨) «سوينبرن أراء كاتب سيرة» (١٩١٨) «هنري جيمز» (١٩١٨) «أريسي دى جورمون» (١٩٢٠) ..

وفي القسم الثالث نجد مقالات عن «ليوبيل جونسون» (١٩١٥) «السنن الشعرى في النظم» (١٩١٤) «بيتس في مرحلة الاميرة» (١٩١٤) «روبرت فروست : مرجمان» (١٩١٣ - ١٩١٤) «د. ه. لورانس» (١٩١٣) «مركز الدكتور ويليامز» (١٩٢٨) «أناس من ديلن ومستر جيمز جويس» (١٩١٤) «بوليسيز» (١٩٢٢) «جويس» (١٩١٨) «ت. س. إليوت» (١٩١٧) «ندام لويس» (١٩٢٠) «أرنولد دولتش» (١٩١٨) «الشعر الحر وأرنولد ويليتش» (١٩١٨) «برانكول» (١٩٢١) ..

واضح من هذه القائمة وحدها غرارة علم باوند وسعة الرقعة التي تغطيها كتاباته . فهو إلى جانب مساهمته الفعالة في أدب عصره ، قد دخل الكلاسيكيات وشعرهاء المصور الوسطى ، وآثار عصر النهضة وأقن كثيرا من اللغات الأدبية الحديثة ، وترجم عن اللاتينية والصينية، والبرونسية ، وتقول الأنباء إنه الآن يتعلم العربية !

روح الرومانى

كتب باوند في كتابه «روح الرومانس» يقول أن الشعر «النوع من الرياضيات المهمة التي تزودنا بمعادلات للانزلام الجردة والمثلثات والدوائر وماشابه ذلك وانما تزودنا بمعادلات للانفعالات الإنسانية» ، ودعا إلى تجسيد المجردات والأفكار ، وروح العينة ، كما أوصى الشعراء بأن يستخدموا لغة الحياة ، وأن يخلطوا أيقاعات جديدة ، وأن يتخذوا من كل ماقى الحياة مادة لشعرهم ، وأن يتوخوا تقديم الصورة الشعرية الدقيقة ، بصلاية ووضوح .. ويذكر ت. س. إليوت في مقالة باكرا له ، عنوانها : «أنزا باوند : عروضه وشعره» (١٩١٧) أن محرر مجلة «ذا نيشان» سال باوند : «اتوافق على الرأي القائل بأن الشاعر العظيم لا يكون عاطفيا قط ؟» فكان رد باوند : «أجل

أوافق بصورة مطلقة ، اذا كنت تعنى بالمصاطفة انه يقع تحت رحمة كل حالة نفسية تمر به .. ان النوع الوحيد من العاطفة الجديرة بالشاعر هو العاطفة الإيجابية التي تنتج فيه الطاقة وتقويه ، والتي هي أبعد ما تكون عن الانفصالات اليومية المنسجمة بالوحولة والاغراق في العاطفة .. »
 فباوند واضح في نفوذه من **البوعة العاطفية والمبالغة في قبعة الانفصال الشطمي** وتبد كل معايير الشكل وغياب **القليل** عن عملية الخلق ، وكلها صفات أدت بالشعر الانجليزى الى **التدهور والزمن** ، في مطلع هذا القرن .

والواقع ان أهمية نقد باوند ترجع الى انه من عمل شاعر يكتب عن الشعراء ، فهو لا يعمد الى التعميمات ، ولا يحاول أن يضع نظرية في الشعر ، وانما يضع نصب عينيه هدفا محددا - هو أن يبصر الشاعر بالطرق التي تمكنه من اجادة فنّه ، وتجنب الزايق التي قد تكون في **انتظاره** . ولهذا يضع الفنان في مرتبة أعلى من الناقد ، باعتبار ان هذا الأخير لا يعمد أن يكون محلا أو مقننا للقواعد التي يخلقها الفنان - يقول في مقالة له عنوانها « **وثيقة شاردة** » :

« ان النقد ، من الناحية النظرية ، يحاول ان يسيق الانشاء ، وان يكون بمثابة منظار البندقي رغم انه لا يوجد - فيجب اعتقد - مثال مسجل لهذا التنبؤ كانت له أدنى فائدة ، الا بالنسبة للمؤلفين اللطيفين : امنى ان الرجل الذي يتوصل الى أى أدراك مسبق لهذا منسق ، انما هو الرجل الذى يكشف عن هذه الخاصية . أما الآخرون ، ممن يستخدمون البندا ، فيتعلمون عادة من المثال ، وهم في أغلب الحالات لا يعدون ان يظلوه ويظلوه وأخال لنا سنتين عادة ان العمل يفوق المعادلة المصافة ، او المتشوية على الأقل ، او همما - على احسن تقدير - يتقدمان باعتبارهما قلمي كائن له لعمري » .

ويتضح باوند معلمى الأدب بأن يدربوا الشعراء السان على لائق أكثر عدد ممكن من الإقتاعات والقوافي فيقول :

« دع الطالب يملا ذهنه بأغنن إيقاعات النغم التي يمكنه ان يكتشفها ويفضل أن يكون ذلك في لغة أجنبية بحيث يكون معنى الكلمات أقل تمرضا لأن يشبب انبهاهم من الحركة » ومن أمثلة ذلك : **الأناسيد الكسوفية** ، **والأغاني المنسية الهيريدية** ، **وشعر دانتي** ، **وقصائد شكسبير الغنائية** ، اذا أمكنه أن يفصل المعجم اللفظي عن إبداع النغم ، ونشرح قصائد جونته الغنائية ببرودال قيمها الصوتية المكونة ، **والتقاطع الطويلة والقصيرة** ، **والنبوذة** وغير النبوذة - الى حروف متحركة وسواكن » .

تلك نصيح الشاعر الشاب بقوله :

« تأمل بأكبر عدد من الفنانين قدر المستطاع ، ولكن كن من الحكمة بحيث تقر بهذا الفن مباشرة أو تحاول اخفائه » .



الشاعر وقضية الشباب

بعلنا عن صنعة النظم أكثر مما يستطيعه أى شاعر آخر على قيد الحياة . فليس هناك شاعر ذو خيال تاريخى أشد جللا من باوند ، وليس هناك من أعاد مثل هذا المدد الكبير من عوالم الماضى الى الحياة فى عمرنا مثلما فعل هو » .

أشعار الشباب

صدر أول ديوان لباوند وعنوانه «هينما يغبو الشمس» فى مدينة البندقية عام ١٩٠٨ ، ولم يطبع منه صاحبه سوى مائة نسخة « وفى العام التالى ساعد له ديوان «الفتنة» عن دار «الكين مايبوز» للنشر . دل هذان الديوانان على نزعة جمالية صعبة الإرضاء ، كما نرى فى قصيدة «الليلج» من هذا الديوان الآخر :

فلئن هنا صداقة جميلة ،
ان الوب والطريف ووردة الحب الخضراء
قد خافت صرعتها هنا ، أنه لكان عجيب
وحشدا كانت هذه الأشياء ، يكون المكان صالحا ، والأرض مقدسة .

وفى ديوانه المسمى Riposte (١٩١٢) يصمد الى التوحيد بين حب الشاعر للمرأة وحب للطبيعة :

لقد دخلت الشجرة يدى
وارتقت الصاعدة لدمى
ونمت الشجرة فى صدى
وتحت
نمو الاقصان منى كالزرد
شجرة أنت
طهلب أنت
أنت أزهار بنسج تمر عليها الرياح
طفل بالغ الارتضاع أنت
وكل هذا إنما يبدو حماقة فى نظر العالم .

«الفتاة»

أما فى ديوانه التالى Lustru (١٩١٦) ، وقد صدر عن دار «الكين مايبوز» فان نزوعه الجمالية متزججبل الى النهم ، وإقامة القصيدة على عنصر المفارقة ، وتأسل مناقضات الوضع الاساسى ، كما نرى فى هذين النودجين :

أبريل

قد زهرتنى أرواح لثا
وانتحت يى جانباً
حيث المصان الزيتون
ترقد جرداء على الأرض :
مذبذبة شاحبة اللون تحت الصباب البراق .

فتاة الدكان

لدة لعلقة انكاث على
كبيغفور كاذب الربيع لادفع به إلى جدار

ولا ادل على سخاء باوند من الرعاية التى كان يحيط بها الادباء الشباب الذين يشرون اهتمامه ، وسعيه الى مساعدتهم . ومن أمثلة ذلك ما يذكره ج.س. فريرد من ان باوند التقى فى عام ١٩١٥ باليوت لأول مرة . وكان هذا الاخير وقتها شابا لا يبدو عليه سمات رجال الدين او ألوماط ، وأعجب باوند باليوت ، وقرر تقديمه الى الوسط الادبى فأصدر ديوانا لمدة شعراء ، وأصر على ان يتضمن هذا الديوان « ستة عشر صفحة مطبوعة لاليوت فوراً » . ولم تكن هذه الصفحات غير «صيدتى : «ليروفرود» و «صورة سيدة» اللتين لم تجدا نائرا قبل ذلك . وكذلك ساعد جويس بأن جعل مطبعة «ذا إيجموت» تصدر له رواية « صورة الفنان شايان » ، وأعانه على نشر « يوكيسيز » سلسلة فى مجلة «ذا ليتل ريفيو» الأمريكية ، وأغرى ميس هاريب ويتر بأن نمد جويس بالنال اللازم كى يسم «يوليسير» وهو فى بسطه من العيش ، كما راح يشجع صديقه المثالف برزسكا .

ولكن قيمة باوند الحقيقية لا تكمن فى تقديمه ولا فى تشجيعه للادباء الشباب بقدر ما تكمن فى شعره الخاص الذى يحقق درجة عالية من الجمال والهدنى الموسيقى وبراعة التفكير . فهذه القصائد التى كتبها اشببه بنفسفساد لا تكاد نجد لها ضربيا من حب الاناقة والرفة . وقد كان لها تأثير كبير على غيره من الشعراء الأمريكيين والاوروبيين .

وغير نتاج باوند النسمى إنما يوجد فى ديوانه المسمى «قصائد مختارة» (١٩٥٩) الذى يضم منتخبات من قصائده حررها وفلم لها ت.س. اليوت ، واجتماع هذب. الرجلين فى عمل كهذا يجعل منه سولافسك اثر باتيا . يقول «الملحق التاييز الادبى» : «ان كتاب «قصائد مختارة» ، فضلا عن قسمه كنسر ، هو فى حد ذاته مدخل ممتاز الى دراسة الادب ، لا اكثر من الاساليب وعصور الادب فى عدة لغات ، وصفت وحويكت وثوققت ومزجج ومزجج منها فى هذه القصائد الرموزة . وما من شاعر آخر قد أحرز مثل هذا النجاح السام فى أن يقدم الى اللغة الاجليزية شعرا احسنا وانماطا احببنا من الشعود ، على الرغم من اصفاله التام لطلاب الدرس اللغوى » .

وبعمل مجلة «نيو انجش ويكى» عن باوند «انه يظل الاسناد الكبير لالسلوب والنظم والصور الذى تعلم منه الشعراء الاسفر سنا ، ومازالوا يتعلمون . وعلى ذلك فانه من الخير ان يعاد طبع قصائده ، ومهمها مقدمة المسير اليوت ذات الاسالة . وهذه الاخرة فى حد ذاتها وتنفه نقدية ذات اهمية من الدرجة الاولى لهم الشعر الحديث » .

ونقول مجلة « يونيرى ريفيو » : ان باوند يستطيع ان

وانهم يتحدثون عن نساء سويشون
والراعية التي تلتقي بجويديو
وعاهرات بوليد .

وفي هذه الايادي الباردة نجد مثالا للإرشادات
الادبية التي اطلع باوند باستخدامها وتايده فيها اليوت .
كذلك نجده يشير الى بونه على الشاعر الاميريكي
ولت ويتمان (١٨١٩ - ١٨٩٢) في مطلع شبابه ثم رغبته
في التفكير عما بدر منه في حق ، وذلك في قصيدته المسماة
« انفاقية » .

الانفاقية

اني لعقد انفاقية ملك باولت ويتمان
لقد ابغضتك بما فيه الكفاية
وانني لا اقدم اليك كمثل شب عن الطول
ولكن له اب صلب الدماغ .

لقد تقفمت الآن في السن بما ينبغي معه ان اكون الصادقات
ولقد كنت انت الذي شق القابة الجديدة .
اما الآن فقد ان اوان نعتها .
لنا ننتمى الى عصارة واحدة وجذر واحد -
فدع الاتصالات تجري بيننا .

ومن أبرز قصائد باوند في هذا الديوان قصيدته
المسماة « الاعدية » :

كمثل لفاقة من الحرير الفخاض تطايرت على جدار
تسر قرب سود مهر
في حادق كنزيتن
انها موت شيئا شبيها
من احد صروب الانيميا العاطفية
ولما جمع

من الاطفال المستحقين ، الاقوياء ، غير القابلين الموت
من أبناء الفخراء
لسوف يرون الأرض .

انها مثال التربية الكاملة
وان ساهمها جميل متفالم
انها تنوق الى ان يتحدث اليها احد
ولكنها تضحى ان يكون لنا
الذي سيترف هذا النزق

فهذه القصيدة ، كما يقول ج . س . فريزرو ، تذكرنا
بمضام اليوت الاول . ان تشبيه الفناء بـ « لفاقة من
الحرير الفخاض » معارضة مقصودة للشبهات
الرومانسية . فالرومانسي قد كان - بحيث يستمد تشبيهاته
من مناظر الطبيعة - اما باوند فيسند تشبيهاته من الحرير
الصناعي الذي يسجد الانسان . وتشبيه الفناء بـ « لفاقة
من الحرير الفخاض » تطايرت على جدار » بلذكرنا تشبيه
اليوت الشعر للماء « وفقد انتشر على صفحة السماء
كانه مريض مغمى على منصفه » . وقد تبدو قصيدة باوند
مصدرة تصويرية ، الا انها في حقيقة الامر انطباعية ذات
خاتمة عاطفية سخره . وهنالك تقابل تهكمي بين صارت
انها تنوق الى ان يحدث اليها احد » و « هذا النزق » .
فالاولى بسيطة دارجة ، اما الثانية فانسرب الى الكبرياء
والاستطرادية .

موقفه من المجتمع

وفي سنة ١٩٢٠ صدرت لابوند قصيدة طويلة عنوانها
« هيو سلويلن موبيرلي » تعبر عن استمرازه من مجتمعه
التجساري الرخيص ، وكرهه للمنهجيات القومية ،
وشعوره بمقم الحرب المظلم التي انتزعت منه اثنين من
أهل صدقائه : برزسكا وت . هيووم . ويقول ج . س .
فريزرو ان « موبيرلي » بطل القصيدة ليس صورة طبق الاصل
من باوند ، ولكنه يحمل الكثير من صفاته . فهو يقاسم
باوند كراهيته لمجمعه المادي ، ولكنه يخالفه في كونه فنانا
شعير الحول ، صفر الكانة ، مهروما أمام مجتمعه . انه

قارئ الفكر المعاصر

على موعد مع :

الطليعة المثقفة من الكتاب والأدباء واساندة الجامعات :

لنناقشة قضايا الفكر والأدب والفن بعد غزو الانسان للقرع ودخول
البشرية في عصر جديد

في العدد القادم

لكن « الاناشيد » ليست مجرد محاولة لتأليف مادل أدبي لدراسة في التاريخ « لارنولد توينبي - فهي تصوير لعنف العالم وشده وتدهوره « وإبطالها هم جون آدمز وتوماس جفرسون وكوتنوشويس وإباطرة الصين وموسوليني وباوند نفسه .

هكذا حاول باوند أن يؤكد دور الشاعر في عالم مادي لا يلتقي بالجمال . ورغم خطائه في بعض الأحيان إلا أنه يظل ، في التحليل الأخير ، نموذجاً للفنان المكسب الذي يتوجه بقرئانه إلى دية الفن . ولسنا نجد في وصف خدماته للادب أبغ من هذه الكلمات التي كتبها اليوت عنه في مجلة « شعر » (سبتمبر ١٩٤٦) :

« لقد كان باوند أصيلاً في أصراره على أن الشعر فن، يتطلب أشد ألوان التطبيق والدراسة اعتناءً ، وفي رؤيته أنه يتمتع عليه في زماننا أن يكون فناً وأعباء بدرجة عالية . وقد رأى كذلك أن الشاعر الذي لا يعرف غير شعر لغته هو هزيل العدة كالرسام أو الموسيقي الذي لا يعرف إلا رسم بلده أو موسيقاها أن مهمة الشاعر هي أن يكون أكثر وعياً بلغته من سائر الرجال ، وأن يكون أرفع احساساً بالشعور وأكثر وعياً بمنزلة كل كلمة يستخدمها وأكثر وعياً بتاريخ لغته وتاريخ كل كلمة يستخدمها سائر الرجال . وهو على أية حال بحاجة إلى أن يعرف أكبر قدر يستطيعه من عدة سائر لغات أخرى لأن من مواهب المعرفة باللغات الأجنبية أنها تجعلنا نفهم لغتنا على نحو أفضل . »

ماهر شفيق فريد

قد تخلى من محاولة الخلق ، واستسلم للتفكير والإحساس، وهذه السلبية التي تجعله ضيقاً هي - في حين الوقت - ما يوفر له سفاه الرؤية . فقد وصل إلى ما يشبه الرمزية البوذية ، وراح يبحث عن « الهدوء بين القلعة النيتشوية الجديدة » ، ولم يند قط سوقياً أو حقوداً أو فاسداً ، الجمالي الخالص الذي يتأمل في حزن هزيمة الجمال أمام قيم الحياة المظلمة . ويوضح باوند أن مثل هذا المجتمع يضطر إنشاده من ذوي الموهبة والخلق أما إلى قمع خير ما فيه أو إلى تدمير أنفسهم .

نظرة إلى التاريخ

ولكن لاشك في أن أكبر أعمال باوند هي قصصه الملحمية المسماة « الاناشيد » فهذه القصيدة « كما يقول فريزر ، نظرة إلى التاريخ » ورغم أن صاحبها يمجّد الحضارة والانصارات الأدبية والفنية ، إلا أنه لا يبدى كبير إعجاب بالمرصن الإليزابيثي في إنجلترا ، ولا بصغر لويس الرابع عشر في فرنسا ، ولا بحالة هذين البلدين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فتمتد أن العمليات الحضارية التي زادت نسج الحياة تعقيداً ، والجردات ، والتخصير ، كلها عوامل ممتدة ، لأن الحضارة الطقة هي تلك التي تحترم طقوسها ومراسيمها وأهنتها ، وتؤمن بالقوانين والصادات العربية ، وتنسج أخلاقها بالبساطة والعفوية لا بالآبهة والزيف . أنها تخرج رجالاً لا يضلحون من رغباتهم الطبيعية، ولكن لهم روحاً جماعية وعقلاً مستنيرة ممتدة للاستطلاع . أنها تخلق الأدب والفن .



الفكر المقاصد

● الاشتراك السنوي عن ١٩ عددًا ١٠٠ قرش في الجمهورية العربية المتحدة و ١٥٠ قرشًا في البلاد العربية و ٢٠٠ قرش في الخارج ● الاشتراك عن نصف سنة (٦ أعداد) ٦٠ قرشًا في الجمهورية العربية المتحدة و ٨٠ قرشًا في البلاد العربية و ١٢٥ قرشًا في الخارج ● ترسل الاشتراكات باسم قسم المشرقات المجلات الثقافية ٥ شارع ٢٦ رئيس القاهرة ● الإعلانات يغفر عليها مع قسم الإعلانات الثقافية ٥ شارع ٢٦ رئيس القاهرة .

صورة الغلاف

للغنانة المصرية العاصرة « د. »
حليم بمناسبة حصولها على
هذه اللوحة على جائزة الدولة
التشجيعية في الفن التشكيل
٠٠ انظر المقال ص ٦٢ .



الثقافة

العدد ٥٥ سبتمبر ١٩٦٩





مجلة الفكر المفضوح

رئيس التحرير:

د. فؤاد زكريّا

مستشار التحرير:

د. أنسامة الخولى

أنيس منصور

د. عبدالغفار مكاوى

د. فوزى منصور

مكتبة التحرير:

جلال العشرى

المشت الفقن:

صفوت عباس

تصدر شهرياً عن:

المؤسسة المصرية للعتامة

للتأليف والنشر

ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١٦٤٨/٩٠١٤٩٩/٩٠١١٩٧

عن الإسلام والقصر :

- خواطر عادية حول رحلة القصر
- هل يؤثر القصر في حضارة الأرض ؟
- الفكر المعاصر وعصر القصر
- د . فؤاد زكريا ٤
- احمد ابراهيم الشريف ١٤
- اعداد: فتحي العشري ٣١
- حسين اللبودي

تيارات فلسفية :

- الارادة والحرية عند الدكتور زكي نجيب محمود
- عن الجغرافيا ومحنة العصر
- امام عبد الفتاح امام ٣٨
- عبادة كحيلة ٥٠

فكر سياسي واقتصادي :

- بول بلان .٠٠ الاقتصادي اشتراكي في أمريكا!
- الأرض والفلاح والحركة الوطنية في مصر
- احمد فؤاد بليغ ٥٧
- عاطف الغمري ٧٠

لقاء الفكر :

- مع الدكتور محمد حسن الزيات
- اعداد: سامح كريم ٧٦

كتب جديدة :

- تجارب توينبي في التاريخ والحياة
- العودة الى المنفى
- احمد السعدني ٨٥
- خيري شلبي ٩٤

اتجاهات النقد الحديث :

- يابكو نيزونا واحد من شعراء المقاومة
- حول مقال أزمة الشعر الجديد
- علامات على طريق فن النحت المصري المعاصر
- ترجمة: ابراهيم الصيرفي ٩٩
- ١٠٤
- صبحتي الشاوي ١٠٨

خواطر هادئة حول رحلة القمر

قلت لنفسى . وأنا أكتب كتونين خواطرى من
أروع حث علمى وحضارى مرن به البشرية منذ
قرون عديدة : واحة السكوة . وجات الفكرة .
عند كنت أريد أن أفكر . لا أن أفعل . ولذلك
أثرت ألا أكتب عن هذا الحدث فور وقوعه . لقد
كان العالم كله مهووا . وكانت المقول مسحورة
بالرحلة التي تجاور الواقع فيها أقصى حدود
خيال . وكان لا بد لى يريد أن يتأمل الأمور في
مطورها الحقيقي أن يجرب قليلا حتى تهدأ النفوس
وتخف حدة الانفعالات . وتعود أنفاس الناس
وددت لأقربهم إلى ألقائهم السورى المنظم .
هو ذاته أن يستجسم شتات أفكاره بهدوء . وبلا
انفعال عفرط يندد طاقة العقل .

ولست أدري هل مضى من الوقت ما يكفى
لكى يطمان المرء إلى أنه يكتب وهو غير متفعل .
فأغلب الظن أن ما حدث سيظل ملهوب خيال الناس
طويلا . ولكن الذى أستطيع أن أقدره مطمئنا
هو أسمى حاولت . بقدر ما استطعت . أن أجمع
الجوهر المتفرقة التي تجعل بهذا الحدث الجليل .
وأن أتناغم في مجرى الرشح . دون أن تنهش
شعائى بوهج الكشف العظيم وحده . فتعفى من
خواره عناصر الإلهام الذى لا يلهم هذا الكشف
إلا من خلاله . وأحسب أن القارى بدوره قد بدأ
يستفيد من رباطة الجاهل ما يتيح له أن يستمتع
إلى حديث هادئ عن حدث لم يعرف الناس من
بعده الهدوء .

فتاوى زكريا

القمر وسياسة الأرض :

لقد كنا جميعا ، خلال المرحلة الرومانتيكية التي أعقبت هذا الحدث مباشرة ، نؤكد أن هذا نصر جديد للإنسانية كلها ، ونردد مع زائر القمر الاول هتافه : **انها خطوة صغيرة لإنسان واحد ، ولكنها قفزة هائلة للبشرية !** وكان طبيعيا أن يتردد صدى هذه النغمة الجميلة في جنتيات عالم مفتون بالإعجاز الذي تحقق . **ولكن هل كانت هذه قفزة للبشرية كلها ؟ وهل تسمح حقائق العالم الذي نعيش فيه بأن تشارك الانسانية كلها في جنى ثمار نصر علمي كهذا ؟**

إن من خصائص التفكير الرومانتيكي ، بوجه عام ، أنه يتجاهل الحقائق العملية والامور الواقعية لا سيما اذا كانت قبيحة . ومن المؤكد أن العالم قد مر ، على اثر هبوط الانسان على القمر ، بفترة نشوة رومانتيكية كان يحن اليها منذ امد بعيد بعد أن ظلت أسلاك البرق لا تحمل اليه ، خلال مسنين طويلة ، الا أنباء المعارك والمجازر والتسابق على القتل وتوازن الرعب بين طرفين يقف كل منهما مترصدا كل حركة للآخر . في مثل هذا العالم بدت رحلة القمر ، في أيامها الاولى ، نيا راعيا من نوع غسير مألوف ، لأنه أول نيسا غير عسكري او غير سياسي يحتل المكانة الاولى في صحف العالم واذاعائه ، وفي احاديث الناس داخل بيوتهم وخارجها ، ولأنه أول نيا يتركز فيه اهتمام العالم كله على موضوع يعلو على خلافات المصكرات السياسية ومشاحناتها ، بل يعلو على مشكلات الأرض كلها ، وينتقل بعقولنا لأول مرة ، وعسى نحو حقيقى لا مجازى ، الى ما يسمو على عالمنا الأرضي .

ولكن النشوة الرومانتيكية لم تدم طويلا ، وكان أصحاب الانتصار العظيم هم أنفسهم الذين ذكروا العالم بحقائقه العملية القبيحة مرة أخرى وهم الذين سكبوا ماء باردا على رهوس الناس بعد أن أسكروها بكشفهم الرائع . فحتى قبل هبوط نيكسون قد بدأ رحلته الى بعض الدول ذات الوضع الشائك في آسيا وأوروبا ، واستقبل رواد القمر وهو في منتصف الطريق الى رحلته ، ولم ينتظر ولو يوما واحدا بعد النصر العظيم . وكان واضحا أنه أراد أن يطرُق الحديد وهو ساخن ، بل وهو في آتون القرن ، وأنه - بعد تاريخ حافل بالاستقبالات المدائية قل أن تحظى به شخصية عالمية أخرى (خلال مدة نيابته لرئاسة الجمهورية



منذ ما يقرب من عشر سنوات) - أراد أن يستغل الانتصار الرائع في نفس لحظة حدوثه ، على يد القوى هو وبلاده ، معاملة مختلفة من شعوب العالم المحرومة . ومع ذلك فقد حملت البنا الانباء أن الهتافات العدائية ، من أمثال « اذهبوا به الى القمر ؟ » ظلت تتردد طوال الرحلة . وربما كان التاريخ الحافل الذي أشرت اليه قد ظل يلاحق صاحبه حتى اليوم . ولكن الأهم من ذلك هو ما يدل عليه الهتاف نفسه من أن حقائق الموقف العالمي قد عادت وقرضت نفسها على الناس ، وأنهم أفاقوا سريعا من النشوة ، ولم يستطيعوا ، بالرغم من روعة الحدث ، أن ينسوا مشكلات عالمنا وصراعاته ، وإنما بادروا الى ادخال الكشف العظيم في اطار الخلافات العالمية السائدة .

والدلالة الواضحة لواقعة بسيطة كهذه هي أن الانتقال الى القمر لا يمكن أن ينظر اليه - في عصر كهذا الذي نعيش فيه - من منظور انساني شامل ، بل ان الناس لا يجدون مقرا من أن يربطوا بينه وبين صراعات الفترة الزمنية التي يس بها العالم . وعلى حين أن هذا الحدث العظيم قد أتاح للناس ، لأول مرة ، أن يرى بعينه المجردة كوكبنا هذا وقد بدا كرة صغيرة محلقة في فضاء فسح ، فقد تبين للبشر مع ذلك أنه ليس ثمة مقر من تأمل هذا الفتح الرائع في ضوء الخلافات الجزئية التي يعتشد بها كوكبنا المزدهم المعقد .

خلاصة القول ان غزو القمر ، في هذا العصر الذي نعيش فيه ، وفي الظروف التي تم فيها ، لا يمكن أن يكون عبدا خالصا للانسانية ، بل هو بالإضافة الى ذلك مرحلة من مراحل الصراع داخل الأرض نفسها . فللحدث العظيم وجهان لا يفصل أحدهما عن الآخر : وجه انساني شامل ، ووجه سياسي واقتصادي وعسكري تتفعل جنوره في صراعات العالم في الثلث الأخير من القرن العشرين .

والآن ، فلماذا نرى لو تأملنا اوتبياد القمر من هذين الوجهين معا ؟

ان الحقيقة الأولى ، والأساسية ، هي أن عصر الفضاء بأكمله إنما بدأ أصلا بوصفه واقعة من وقائع الحرب الباردة ، وجزءا لا يتجزأ من الصراعات المرتبطة بهذه الحرب . ففي أكتوبر من عام ١٩٥٧ ، عندما أعلن الاتحاد السوفيتي افتتاح هذا العصر بأرسال « سبيوتنيك » الى الفضاء ، كان من الواضح أن هتافا الكشف الجديد - والمتمثل في ذلك الحين - مرتبط أوثق

الارتباط بحقائق الحرب الباردة . ذلك لأن الاتحاد السوفيتي ترك الولايات المتحدة تنفق الوف الملايين من الدولارات لكي تحيطه بقواعد عسكرية تساعد على الوصول بالطائرات السريعة الى قلب بلاده ، في حالة الحرب ، وركز جهوده على سلاح جديد يجعل من هذه القواعد العسكرية شيئا عقيما لا جدوى منه ، هو القذائف العابرة للقارات . ولقد كانت القوة الدافعة لهذه القذائف هي ذاتها التي أتاحت إرسال أقمار صناعية تدور حول الأرض . وكان إطلاق القمر الصناعي الأول ينطوي على الوجهين مما يوضح كامل : فهو من جهة كشف على عظيم فتح أمام العقل البشري آفاقا جديدة ، بل أنه ظهر أصلا بوصفه جزءا من برنامج « السنة الجيوفيزيائية الدولية » (العام ١٩٥٧) ، وهو من جهة أخرى إيدان ببداية مرحلة جديدة في الاستراتيجية العسكرية العالمية ، ودليل على أن أسلوب القواعد العسكرية القريبة من أراضي العدو ، والمحيط به من كل جانب ، قد أصبح أسلوبا عفا عليه الزمان ، وعلى أن الدولة المتفوقة تكنولوجيا تستطيع أن تصيب أهدافا على بعد آلاف الأميال دون أن تضطر الى مفادرة أرضها . وكانت التعليقات التي استقبل بها العالم هذا الحدث تكشف بوضوح عن تلازم هذين الوجهين . فبالإضافة الى الترحيب بدخول البشرية عصرا جديدا ، وهو عصر استكشاف الفضاء ، كان هناك ادراك واضح - لا سيما في الولايات المتحدة - للإمكانات الاستراتيجية التي ينطوي عليها هذا الفتح الجديد . ولم يكن من الممكن أن تقف الولايات المتحدة مكتوفة الأيدي وهي تشبه خصمها ينقل توازن القوى الى مرحلة جديدة ترجح فيها كفته رجحانا واضحا . وهكذا قررت الولايات المتحدة أن تدخل سباق الفضاء بكل قواها ، وكان من الواضح أن تضارب الاموال الأمريكية والبقول الألمانية يستطيع أن يحقق الكثير .

ومنذ ذلك الحين كانت كل مرحلة من مراحل سباق الفضاء تكشف عن التداخل الوثيق بين الوجهين : العلمي والسياسي ، او الانساني والصعري . فلي حين أن أوزان الإقتصاد الصناعية أخذت تنقل ، وحمولتها البشرية تزيد ، وفوقها العلمية تتراكم ، فإن استخداماتها الحربية كانت في الوقت ذاته تتنوع ، من صواريخ تحملها القذائف السريعة التنقل ، الى صواريخ مدفونة تحت الأرض ومضوية الى أهداف جديدة في أراضي العدو ، الى صواريخ متعددة الرؤوس التي - وفيما كان العالم يهتل لأخبار الاتصال التي

صانع الحرف مما يمكن أن تعدله هذه الأنباء من تأثير في مصنوعات شعبة ، مع أن هذا الشعب ربما كان أشد شعوب الأرض عددا لتنظيم الأعمال ومصارفها على مواجعتها .

وعلى أية حال فإن الأمر المؤكد الذي يتبينه هذا الكشف هو أن أصحاب الحقل السهلة والعيارات الرتيبة المطولة من الإبيدال الوشيك للرسمانية التي تتأكل بألم تنافسها الداخلية ينبغي أن يذكروا أن الواقع أقدم بكثير مما يتصورون أما بالنسبة إليها ، حتى سكان العالم الثالث ، فهذا دليل على أن كان يوروزا الدليل - على الاستقلال وعن التلقم العلمي ، وعلى أن سكان المستقبل لن تكون له كرامة إلا بفساد طلبة .

وعلى أن نؤكد أن النهضة تزداد اتساعا بسرعة محبة بين الأمم العارفة وعن العارفة ، وأن ترك كل طائفتا في الحلق بالعرب

في ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول في وصول إنسان أمريكي إلى القمر بعد دفعة قوية للتنظيم الرسماني بأسره ، وهي دفعة ينبغي أن تعمل لها القول بالعبء التفرح حجابا - صحيح أن أبحاث كثيرة قد شمرنا بالانصب لأن الجميع الذي تم عمل بدية هذا الكشف هو نصب المجتمع الذي يحسن الإنسان في ميثاق ، ويهي حجاب أرض مركب اللاتينية ، ويعهد حقوق شحسب بأكملة من المصلحة ، ولكن لنفوه في عسالم القرن العشرين احترامها ، مما كانت غاشية ، وأبلغ دليل على ذلك أن لنا عالما كالمسي قد عمد إلى أحشاء أساء رحله القمر فترة طويلة ، وذلك - طعا -

فرافضة - التي دأب كل من تطويع عمل أن يبدعها بزمه الآخر ، فيبحث إليه برفيات النهضة كذا آخر صرا فدينا ، بل لساني كان يجري على أشده لكي ينت كل طرف للآخر ، ولغة العالم ، من نظام الذي فتاح له آخره هذا أبصر أصل من النظام الآخر - وجهي ظهر بوضوح للبولتي لتأسيس أن كشوف الفضاء هي أكثر أصاء عاما انصاف آثاره لسبب الأرض كلها ، وأقواها دأبها في ميدان الفضاء ، أجعت حرارتها لخاصة - بها تشدد ، ولم بعد كل مهيا سجن جهده أو سأل على هذا العهد الذي لم يكن له وجود منه مسوون فرائل - وهي اضعاف أن هذا العالم في لزامنا الهامة أتت أدت إلى الإسراع سفل المصير ، وادفانه الأولوية هي ميراساته بدولي .

نائب لرابط بين أفراد كبره من أعماله في شكة دأبها بوسة ولاسلكية واحدة ، كان نوع مشابه من الإنقاذ يقوم بهمة الحاسوب العالي الذي يدور حول العالم على فترات مستقلة لكي يصور بدقة ما يجري في كل بقعة صغيرة منه - وهكذا كان عنصر المناوبة المستمرة - التي تعد أساسا للمناوبة الإيديولوجية - واضحة منذ اللحظة الأولى ، إلى جانب عنصر أساسية العلمية -

وأصبح كل عصر جديد يحرقه أحد لغز في ميدان الفضاء ، لا يعد دليلا على ارتفاع مستواه العلمي والتكنولوجي فحسب ، بل يستغل أيضا توجعه نظريا لتفوق نظامه الاجتماعي - ولم تكن حرب الدعاية ، التي تكمن من وراء المناوبة في ميدان الفضاء ، حمية أو متنازعة خلف سحر بل كانت صريحة سائرة ، وعلى الرغم من الفروخ

العلم والتخطيط في عصر القمر :

إن روعة الكشف الذي تم ، واندفاع المذهبة التي أجهز بها ، ربما جعلت الكثيرين يتصورون حقيقة مبرورة ، هي أن عصر الفضاء بأكملة يقل عصره عن أنس عشر عاما ! فلم يكن أحد يتصور ، من إطلاق ، سيوتيك ، السوفيتي في أكتوبر عام ١٩٥٧ ، أن أعضاء قابل للاستكشاف والملاحة التجريبية المباشرة بواسطة الآلة ، وبواسطة حواسن الآليات ذاتها ، وما زلت أذكر ذلك اللحن الذي سألني بترتيد ومسل في أحد كتبه الفلسفية التي صدرت قبل هذا التاريخ بفترة غير طويلة ، حين وصف أية قصصية سجدت على لوحة الآخر للقمر بأنها قضية غير قابلة بتحقيق تجريبي - هكذا كانت القول المتفارة ذاتها تتصور الأمور قبل أكتوبر ١٩٥٧ !

لكن ، هل كان أحد يتصور ، بعد هذا التاريخ ذاته مباشرة ، أن التطور سيهيء بهذه السرعة المذهلة ؟ لقد حاولت الولايات المتحدة في أواخر العام المنصرم ، أن تفتل مساقيل الفضاء ، وكان أول مشروعاتها صابروج ، فانجلارد - ٥٠ ولي إكس ملكة الجاذبية التي شاهدها بمسجل بقل كسباسة الجاذبية التي يمكن في يوم من الأيام ويستمر عام ١٩٥٧ ، قبل أن يكون الأمريكي كله يترقب بأعصاب متوترة صعود الصابروج الذي سيمثل



قمرا صناعيا اظن أن وزنه كان خمسة أرطال ،
 فإذا بالصاروخ ، بعد أن أصدر ضجيجا يصمم
 الأذن ودخاننا يفضي العيون ، يرتفع بتؤدة فوق
 الأرض مسافة لا تزيد عن المترين ، ثم يميل بتناقل
 على أحد جانبيه ، لينتهي به الأمر الى رقاد مريح .
 وفي الأيام التالية ، كانت السخريّة تنهال على
 المشروع بأكمله ، حتى أن ابن مصمم المشروع كان
 يشكو من أن تلاميذ المدرسة الصفار أخفوا
 بعرونة ولا يكفون عن سؤاله : متى يقلد أبوك
 بهذه الكرة الى أعلى ؟

بين هذا الحادث ، وبين أول خطوة خطاها نيل
 ارمسترونج على أرض القمر ، أقل من اثني عشر
 عاما . فما دلالات هذا التطور المذهل ؟

إن أولى الدلالات ، بطبيعة الحال ، هي المعدل
 المخيف لسرعة التقدم العلمي والتكنولوجي . ففي
 جيل واحد ، بل في فترة قصيرة من حياة ذلك
 الجيل ، استطاع العقل البشري أن ينتقل من
 الإخفاق في إرسال كرة صغيرة في مدار حول
 الأرض ، الى النجاح في إرسال مركبة كاملة تهبط
 برفق ، ومعها حمولتها من البشر والآلات ، فوق
 القمر ، ثم تفاديه وتعود الى الأرض في زمانها
 ومكانها المحددين . وخلال هذه السنوات القلائل
 تمكن الإنسان من أن يسيطر على آلاف المشكلات
 المتعلقة بقوة دفع أحمال ضخمة بسرعة هائلة
 تكفي للانفلات من جاذبية الأرض ، والتغلب على
 الحرارة الشديدة الناتجة عن الاحتكاك بالفلاف
 الجوي عند العودة ، وتحديد اتجاه الصاروخ حين
 يخرج من أرض تتحرك بسرعة هائلة ليصيب قمرا
 يتحرك بدوره بسرعة هائلة على مسافة مئات
 الألوف من الأميال ، وحل عشرات المشكلات الطبية
 والبيولوجية المتعلقة بحياة رواد الفضاء في مركبتهم
 ونفسيهم وتغذيتهم وغير ذلك من وظائفهم
 الطبيعية في جو محكم الإغلاق ، ونوع ملابس الرواد
 في كل مرحلة من الرحلة ، والانفصال عن السفينة
 الأم وعودة الاتصال بها ، والسير دون خطأ على أرض
 كوكب مجهول ، والاتصال اللاسلكي والتليفزيوني
 بالأرض من هذا البعد السحيق ، الى آخر
 المشكلات الهائلة العدد التي كان أبسط خطأ
 يرتكب في احداها كفيلا بافساد الرحلة كلها .
 وكان حل هذه المشاكل يعني تقدما علميا
 وتكنولوجيا في مجالات الفيزياء والكيمياء والفلك
 والرياضة والحاسبات الالكترونية والفسيوولوجيا
 والطب والتغذية وغير ذلك من الميادين المعروفة ،
 والميادين الجديدة التي استعدها عصر الفضاء .



يكتسب بفضلُه المثل ، في الوقت ذاته ، صورة نبيلة في أعين الجماهير ، تعود عليه آخر الأمر على شكل مزيد من الأقبال على أفلامه) • ولهم في الأمر أن عوامل عرضية كثيرة تتدخل في تحديد مقدار الأموال التي تخصص للبحث العلمي في الأمراض • وصحيح أن مرضا كالسرطان لديه موارد ثابتة من مؤسسات مضمونة ، ولكن هذه الموارد لا تقاس على الإطلاق ، سواء من حيث انتظامها ، بقدر ضئيل من الموارد المخصصة لبرنامج القضاء •

ومن الأمور التي تدعو لأول وهلة إلى الدهشة في برنامج القضاء الذي توج بالوصول إلى القمر أن التخطيط العلمي في هذا البرنامج لم يكن يعترف بأية مشكلات متعلقة بقدرة العقل البشري أو عدم قدرته على الاختراع • ففي الوقت الذي وضع فيه البرنامج ، وحده فيه وقت معين للنزول على القمر ، كانت هناك آلاف المشكلات لم تحل بعد • والمفروض ، من وجهة النظر التقليدية المألوفة ، أن التنبؤ الدقيق بمراحل الكشف في المستقبل مستحيل ما دامت هناك مشكلات لم يتيسر حلها ، وما دام وصول العقبة البشرية إلى حلول ناجحة لمشكلاتها أمرا لا يمكن تحديده بزمان ثابت ، أو التنبؤ به مقدما • ومع ذلك فإن البرنامج لم يتم أي وزن لهذه العقبة ، بل وضع تخطيطا مبنيا ، ونفذ كل مرحلة في هذا التخطيط في موعدها المحدد •

والفكرة الجديدة في هذا هي أن المجتمع إذا استطاع أن يعي الموارد اللازمة ، مهما عظمت ، والعائد الكافي من العلماء والفنيين ، مهما كبر ، فعندئذ لن تقف عقبة في وجه البرنامج الذي يخططه على أساس مدروس بدقة • وبعبارة أخرى فإن الفهم التقليدي للكشف العلمي والتكنولوجيا الذي يعتمد على انتظار هبوط الوحي بالحل السعيد على ذهن العالم أو المخترع ، قد طرح جانبا في هذا البرنامج ، وأصبحت الأمور تسير على أساس مبدأ جديد هو : لا تبخل بالمال ولا بالرجال ، وسيتم كشف كل ما هو مجهول في الموعد المطلوب • ويمكن القول ، بناء على ذلك ، إن نجاح رحلة القمر في موعدها ، والوصول إلى حلول لآلاف المشكلات التي كانت مجهولة ، في الوقت المحدد ، ربما كان ابتدأ بعبارة عصر جديد ، لا في كشف الفضاء الكوني وحده ، بل في منهج البحث العلمي ذاته •

هذا المبدأ لو طبق على السرطان ، أو على غيره

ومن الأمور البالغة الدلالة ، بالنسبة إلى هذه الرحلة القمرية ، أن كل شيء فيها كان محسدا بدقة ، حسب تخطيط محكم وضع منذ سنوات طويلة • فالعالم كله كان منذ سنوات يعترف بالتاريخ المحدد لهبوط الإنسان على القمر • وأنا لأعترف بأنني كنت كلما سمعت ذلك التاريخ اتقابني الشك في إمكان بلوغ هذا الهدف الطوح ولم أصبق ما حدث إلا بعد أن حدث • والأمر الذي يدعو إلى الحيرة حقا هو أن هذا التخطيط البالغ الدقة قد تم وضعه وتنفيذه بنجاح في ظل نظام اجتماعي كان على الدوام يشكك في قيمة التخطيط الذي يحدد له المجتمع أكبر قدر من موارده لكي يحقق هدفه مقدما • ولست أدري هل سيؤدي هذا النجاح إلى تطبيق التجربة نفسها في ميادين أخرى ، أم سيظل هذا المجتمع يعترف بقيمة التخطيط في ميدان ، وينكرها في سائر الميادين ؟

هذا السؤال له ، في نظري ، أهمية بالغة • ولكي يتصور القارئ ما أعنيه ، أود أن أعقد مقارنة بين الطريقة التي تم بها الوصول إلى القمر ، وطريقة البحث عن علاج لمرض السرطان ، في الولايات المتحدة • فمن المعروف أن مشكلة مكافحة السرطان التي يعد التنبؤ بالمرض فتك بالإنسان ، ولا سيما في البلاد الصناعية المتقدمة ، تحتل في تفكير كل أمريكي - وربما في كل إنسان في العالم - أهمية لا تقل عن أهمية الوصول إلى القمر • ومن المؤكد أن فرحة العالم ، وضمينه الشعب الأمريكي ، بالوصول إلى علاج حاسم للسرطان ستزيد أضعافا مضاعفة عن فرحته بنزول الإنسان على القمر • ومع ذلك ، فكيف تجري الأبحاث في أمريكا للتغلب على هذا المرض القاتل ؟ إن أساس هذه الأبحاث ، وغيرها من الأبحاث الخاصة بالأمراض الأخرى ، هو التبرعات التي تقدمها المؤسسات الخيرية والأفراد • وتشرف على حملات التبرع هذه شركات للإعلان والعلاقات العامة ، تتقاضى بالطبع مبالغ باهظة • وبقدرة داعة الشركة المشرقة على الحملة تتحدد الأموال التي تخصص للبحث العلمي في أي مرض بعينه • وكثيرا ما يحدث أن ينال مرض ضئيل الانتشار أموالا هائلة • بينما لا ينال مرض أخطر منه وأوسع انتشارا بكثير ما هو جدير به من التبرعات • لا لشئ إلا لأن الشركة التي تشرف على الحملة الإعلانية للمرض الأول أبوع من الأخرى ، أو لأن منتجا مشهورا تفرع بأقاليمه برامج تليفزيونية لصالح هذا المرض (وهو تطوع

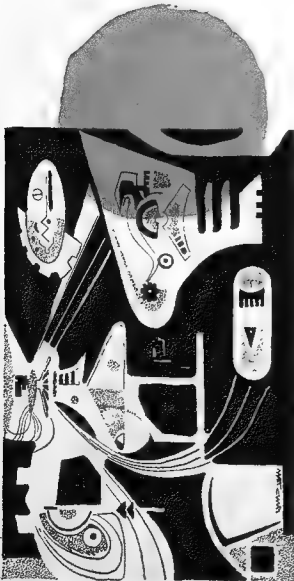
من الآفات التي تفتك بالبشر ، لكان كفيلا بحل المشكلة . والأمر الذي يكاد يكون مؤكدا هو أنه لو خصصت لهذا النوع من المشكلات الإنسانية نفس الجهود ونفس الاموال ، وكرست لها موارد وامكانيات مجتمع صناعي متقدم كالمجتمع الأمريكي لأصبح السرطان وغيره من الامراض الفتاكة مجرد ذكريات الية لا ترد الا في القصص وكتب التاريخ .

انني لست الآن في معرض اللوم او النقد ، ولست اود أن أردد ، مع الكثيرين من أصحاب النزعات الانسانية : ألم يكن هذا اجدر بالاهتمام من ذلك ؟ وهل انتهت مشكلات الانسان على الأرض لكي نكرس كل قوانا للانتقال الى القمر ؟ هذه في رأيي أسئلة ليس لها الآن جدوى ، وذلك لسببين : اولهما أن نجاح التخطيط العلمي في ميدان معين هو في ذاته امر يدعو الى التفاؤل ، لأنه يجعلنا نطلع الى اليوم الذي يتحقق فيه تخطيط مماثل في سائر الميادين . والسبب الثاني هو أن كثيرا من أروع الكشوف العلمية والتصورات الحضارية التي غيرت مجرى الحياة البشرية ، قد ظهرت في البداية نتيجة لدوافع ليست كلها انسانية خالصة . والى هذا العامل الثاني انتقل الآن .

شيء من الخيال :

ان وصول الانسان الى القمر ، مهما كانت دوافعه الايديولوجية او العسكرية ، هو في رأيي امر يدعو الى التفاؤل لأكثر من سبب . ولست اود أن أتحدث عن نتائج المباشرة التي يعرفها الجميع ، كما أنني لا اود أن أطيل الكلام عن نتائج غير المباشرة ، التي تتخلص في أن البلايين التي أنفقت لم تصرف كلها من أجل سفن « أبولو » وحدها ، بل ان هناك كشوقا جانبية عديدة تمت أثناء الإعداد لهذا البرنامج الضخم ، لا بد أن تنعكس آثارها على حياة الانسان اليومية في هذه الأرض خلال السنوات القليلة المقبلة . وانما الذي اود أن أتحدث عنه ، بشيء من الخيال، هو ما يمكن تسميته بالنتائج البعيدة لهذا الحدث العظيم .

في رأيي أنه ليس من المصادفات ان يتمكن الانسان من استبدال القلب البشري ، ومن الهبوط على سطح القمر ، في فترة متقاربة . انه في كلتا الحالتين لا يرضى بوضع طبيعي فرض عليه



كاف - حتى بدون التقدم الطبى - لكى تتصور انسانية تحقق لنفسها ، فى السماء ، حياة أخرى ابقى من الحياة الارضية **وستكون هناك علاقة متبادلة بين طول عمر الانسان وبين استكشافه لأبعاد الكون الفسح** . اذ أن الحياة فى الفضاء بلا جاذبية او بجاذبية قليلة ، ستؤثر على ذاتها فى اطالة عمر الانسان ، واستكشاف الكواكب ثم النجوم البعيدة يحتاج من جهة أخرى الى انسان يعيش مئات السنين حتى يقطع الرحلة الطويلة . ولنتخيل ماذا يستطيع مثل هذا الانسان ، سواء على الارض او فى الفضاء الفسيح ، أن ينجزه خلال حياته الطويلة . لقد أنجز الانسان فى جيلنا الحالى كشوقا مذهلة فى ميدان الفضاء فى مدى اثنى عشر عاما فقط . ومعدل التقدم العلمى فى ازدياد مستمر : **فما نتجزه الآن فى خمسين عاما سينجزه الانسان عند نهاية القرن فى عشرة اعوام ، وربما انجزه فى القرن التالى فى عامين او ثلاثة ، وهلم جرا** . فاذا أضفنا الى ذلك زيادة كبيرة فى عمر الانسان ، ومزيدا من الخبرات لكل جيل على حدة (اذا ظل هناك معنى لكلمة «جيل» فى المستقبل) ، فهل يستطيع الحيات عندئذ أن يحيط بما يمكن انجازه ؟

ان تطورات مذهلة تنتظر الانسان ، وما نشاهده اليوم ليس الا اول البدايات . فما زال تاريخ البشر حتى الآن « ارضيا » ، ولكن بؤادر التساريخ « السماوى » قد بدأت تظهر . والمهم أن تظل البشرية حية ، وتلقى جانبها بتلك الالعاب الخطرة السخيفة المسماة بالاسلحة النووية والاسلحة الكيميائية والبكتريولوجية . وعندئذ ، نستطيع أن نتساءل : **اذا كانت الانسانية قد انتقلت من عصر التحيل الى عصر الصواريخ والقمر فى مائة عام ، فما الذى ستكون عليه أحوالها لو عاشت ألف عام أخرى ؟**

لنشرح بخیالنا لما نشاء ، فسوف تظل عقولنا الحالية ، مهما أسرفت فى التخيل ، عاجزة عن ادراك لمحة واحدة من أبعاد هذا الافق الفسيح .

فؤاد زكريا

منذ آلاف السنين ، ويحاول أن يصنع لنفسه ، بيديه ، وضعا آخر . ومن المسلم به أن مسار المدنية كلها ، منذ بدايتها حتى الآن ، يتلخص فى عدم رضا الانسان بالالوضاع التى يجد نفسه فيها ، ومحاولته أن يتحكم بنفسه فى حياته وفى بيئته . ولكن ما يتم فى هذه الايام شيء أعمق من ذلك بكثير . ان الانسان يحاول أن يتحكم فى تركيبه الداخلى « الطبيعى » من جهة ، ويحاول من جهة أخرى أن يتلمس لنفسه سبيلا للحياة فى وسط مخالف لذلك الوسط « الطبيعى » الذى كان يعتقد أنه لا يصلح الا للعيش فيه . هذا الاتجاه الى تحدى كل ما درجنا على أن نسمده « طبيعيا » - سواء فى ذلك تركيب عقولنا وقدراتنا الذهنية والبدنية وتكويننا البيولوجى وطريقة تكاثرنا ، الخ - هو الذى سيسير فيه التطور فى المستقبل .

وبالمثل فليس من قبيل المصادفات ، نرى اعتقادى ، أن يتمكن الانسان من الوصول الى القمر قبل وقت غير طويل من تلك اللحظة المرجحة التى يتوقع علماء السكان أن يصل اليها العالم ، حين يصل عدد سكانه الى عدد لا تعود عنده موارد الغذاء كافية ، بل لا يعود فيه مجال كاف لتحرك البشر فى يسر على سطح الأرض . وهما هى ذى بؤادر الحل قد ظهرت .

ان المستقبل يعمل فى طياته للجنس البشرى نوعا من الحياة يمكنه أن يستبدل فيه بأعضائه الطبيعية التالفة اعضاء أخرى صناعية الفضل وأكثا . وان يكتسب القدرة على استئصال الامراض كلها . فاذا تحقق ذلك ، فما الذى يمنع من تصور انسان يعيش ، فى المتوسط ، مائتى عام ، ثم خمسمائة عام ، وما الذى يمنع من محاولة قهر الموت ؟

ولنتأمل الامر من زاوية أخرى : ان جاذبية القمر سدس جاذبية الارض ، والجهد الذى يتحمله قلب الانسان على سطح الأرض يستطيع أن يتحمل ستة اضعافه على سطح القمر . وهذا وحده

هل يؤثر القمر في حضارة الأرض ؟

أحمد إبراهيم الشريف

الى التأثير على لقمة العيش واقتصاديات الحياة .
ودك بتاتير فى المد والجزر والملاحه فى البحار
من وراء ذلك ، وبتاتيره أيضا على انارة الطريق
للسارين فى ظلمات البر والبحر يحملون معهم
التجارة والحضارة على مر العصور . ولا يستهين
أحد بهذين الاثرين لانهما هينان فى يومنا هذا ،
فمسا كانا بهينين فى زمن الشراع والجمل .
واذكر فى هذا الصدد أن سئل أحد המתحنيين فى
الدراسات العليا عن الموعد الدقيق الذى تم فيه
اقلاع كولومبس فى رحلته التاريخية الى الشرق
عن طريق الغرب التى عثر فيها بقارة أمريكا ،
ويبدو أن الطالب قد أراد أن يتخلص من المازق
بذكر أى كلام ، صح أم لم يصح ، فما كان من
الاستاذ الا أن قال له ، « لو كان الامر كما تقول
لما أبحرت سفن المستكشف بتساتا ، فما كان فى
الاستطاعة للرحلة أن تسمى الى وجهتها الا عند
تمام المد بعد بضخ ساعات » الى هذا الحد كان
للمد والجزر أهمية على الملاحة والملاحين .

لم يكن أثر القمر على الأرض فى أى عهد من
عهوده ضعيفا ولا محدودا فضلا عن أن يكون
معدوما على الاطلاق .

كان للقمر دائما أثر على الحياة اليومية للبشر ،
نكتان يتمثل فى خرافاتهم واساطيرهم وفى اقوال
المنجمين عن سيطرته على المصائر والاقدار ،
وحسبنا فى هذا السبيل أن نذكر أن الانسانية
قاطبة شرقها وغربها قد اتفقت على أن تخصص له
يوما من أيام الاسبوع هو يوم الاثنين الذى يعتقد
الشرقيون أن الجسم السماوى المسيطر عليه هو
القمر كما تخبرنا بذلك رسائل أخوان الصفا ،
والذى أطلق عليه الغربيون اسم « يوم القمر »
(بالانجليزية Monday) (وبالفرنسية Lundi) ،
وأن نذكر كذلك أنهم مسموا مجانياتهم باسم
« عشاق القمر »

القمر يؤثر فى حياة الانسان

ونخطى أثره على الحياة اليومية هذا النطاق

وكان له دائما تأثير غير محدود ولا منكور على



المشهوره ، فاختاروا يحققون تواريخهم القديمة والحديثة بالمعروف المذكور فى اصابير التاريخ من خسوفه وكسوفه ، او تعرضه لظل الارض عليه والقاءه ظله على الشمس كيفما كانت الاحوال .

وعلم الانسان ان دراسة الاجرام السماوية ، شمسها وقمرها وكواكبها تتييس بدراسة الظواهر التى تتاح للأمراض الانسانية فى حالات الخسوف والكسوف ، ليصحح بها أفكارا ونظريات وليزدد علمها بنفسه وبالكون الذى يحيط به ، فأقام المراصد وتجاوز حدود السياسة وسدورها وقصور العصبية الحقة حتى مايمتنع الأمريكى من أن يقيم أياها وأياما وسط الملونين والسودان ليشترك فى الرصد مع الراصدين، وحتى مايمتنع البوذى أن يعيش فى وسط المتبوزين بحثا عن علم جديد ...

القمر يؤثر فى علم الانسان

وحسبنا من أثر القمر على عقل الانسان وعلمه

قلب الانسان . ومن منا لا يعلم متى تأثر القمر على الشعر والشعرا . وعلى القصص والقصاصين وعلى كل فن وكل فنان . وما أكثر الاساطير التى تتعلق بالقمر ووجدان الانسان نحوه . لقد الهه قوم وعبدوه ومنهم اجدادنا الفراعنة الأكرمون ، واتخذوه قوم آخرون مثالا للركة والحنان وللخصب والديمائه فوصفوا به المرأة لاشتراكهما فى هذه الصفات وجعلوه رمزا للخير والخصب والرخاء . وتفتنى به الشعراء الوثنيون والمؤمنون وحتى المخدعون فى القديم والحديث فى الشرق والغرب على البسواء .

وكان له دائما تأثير على علم الانسان وثمار عقله . علم الانسان أنه يستطيع أن يضبط أوقاته ومواعيده بحسب ظهور القمر وتقلب أحواله بين الهلال والوليد الى المحاق البليد فكان للانسانية منه تقويم معروف وعمول به حتى الآن .

تتبع علم الانسان أن خسوف القمر ظاهرة يمكن حسابها بدقة بالغة مبلغ دقة الرياضيات

بلد آخر، قريب أو بعيد ، خشية اخطار الطريق، وكان يفزعه ركوب البر فضلا عن ركوب البحر أو الهواء ، ثم أصبح يركب لا برا ولا بحرا ولا هواء بل فراغا خاليا الا من اشعاعات لا يعلم عنها الا الله ، واصبح يتحكم في مركبه هذا ويوجهه لكي يصل به الى ما يريد ، وما يريد هو الخروج عن نطاق جاذبية الارض والولوج الى عالم القمر ثم النزول عليه ووطؤه بالارجل الآدمية ، ثم وضع ما يجب أن يضع عليه من أجهزته وآلاته، وأخذ ما يجب أن يأخذه من ترابه ومعادنه وصور ما عليه ، حتى اذا ما انتهى من كل ذلك عاد الى سيارته التي تنتظره فركب فيها ، واستدار بها عودا على بده وعاد ادراجا الى الارض أمه الحنون . كل هذا في دقة بالغة مبلغا مذهلا ، وفي زمن أقل من الزمن الذي كان يقضيه جده في الانتقال من كيب كيندي الى واشنطن (دى سي) عاصمة الولايات المتحدة .

إن **أرسطوطاليس** قد جعل فلك القمر كالحيجاب الحاجز الذي يفصل بين عالمين ، عالم ما فوق فلك القمر وهو العالم النوراني الرباني الكامل الذي يتحرك حركة دائرية هي أكمل للحركات التي تليق بجسم الهى علوى نورانى ينطوى على عقل مفكر فعال ويتحرك لا ببلعة فاعلة تدفعه بل ببلعة غائبة تجذبه شوقا الى الكمال الابدى المنزه عن كل ضريب ونظير : **كمال الله وجماله** . وعالم ما دون فلك القمر ، وهو العالم الجسدى الحقيقى الشديد الكثافة والغلظة والذي يتحرك حركة مستقيمة طولية الى فوق وتحت وذات اليمين وذات الشمال والذي يخضع للكون والفساد، ولا يتحرك الا ببلعة فعالة تخرجه من القوة الى الفعل حسب المذهب المشهور .

هذه الفكرة القمرية في فلسفة أرسطوطاليس هي الفكرة التي سيطرت على عقول المفكرين والعلماء وأدت الى أن تستقر فلسفة أرسطو حتى تصير إيمانا ومحكما لكل إيمان ، من خالفها فقد فسق وخرج على الدين واستحق عقوبة محاكم التفتيش ، ورحم الله **جاليليو** ، فقد كان واحدا من ضحاياها وشهداء العلم الأولين . وحسب فكرة أن تسيطر على عقل الانسان هذه الفين من الأعوام . **ويا للاستقرار والرضا الذي كان** . ومن ذا الذي لا يحسدكم عليه في وقت لا تسيطر فيه فكرة على عقل فرد واحد من البشر مدى الفين من الايام فضلا عن الأعوام .

خلاصة الأمر أن القمر قد كان على الدوام ذا تأثير على الارض وسكانها في حياته الممتوية والمادية ، وأن أثره لم يكن ضعيفا ولا محدودا بل كان أثرا واسعا وعميقا ولا جدال فيه ، وأن أثره لم يكن من نوع واحد بل كان من جميع الأنواع، إذ كان اجسائيا وكان سلبيا وكان فعلا وكان غائيا ، وكان عقليا وكان وجدانيا وكان ماديا وكان كل نوع وكل نمط وفى كل اتجاه .

وما ذكرنا الذى ذكرناه بسانا ولا برهانا ، وحاشا للقمر أن يكون أثره علينا محتاجا للبيان أو البرهان ، وانما ذكرنا الذى ذكرناه جميعا وتذكيرا ، وتقديما لما جد علينا وعلى القمر ازادنا من جديد فى هذا العصر الذى كل ما فيه جديد .

الإنسان يصل الى القمر

والذى جد هو وصول الانسان للقمر .

وانها لمعجزة لا شك فيها ولا تهوين لأمرها . وما ظنك بانسان كان يخاف أن يترك بلده الى





**ورجال الاقتصاد والتجارة ، ورجال السياحة
والصحافة ، ورجال كل فن وعلم وعمل ذي بال،
وحتى غير ذى البال من الاعمال .**

ولقد اطنب الناس فى هذا الاثر ، واجمعوا او
كادوا ان يجمعوا على ان الوصول الى القمر سوف
يقطب كل الموازين ويغير كل المعايير ، فلا يبقى على
اثر واحد مما كان ممهودا مألوفاً على ما كان عليه
المهد به والآلفة له منذ القديم .

الا اننى ارانى اخالف الناس هذا الزعم ولا
ارى ان الوصول الى القمر سيفير شيئاً مما ذكرناه
من اثر له فى صدر هذا المقال .

واليك ما احاج به من دليل :

هل يستقل القمر ؟

قصارى ما سيجده الانسان على القمر هو ان

مميزات مذهلة لامراء

فهل تغفل هذه الميزة من تأثير القمر على الارض
التأثير المعروف الذى ذكرناه ؟

ام جيل تبقى عليه فى نومه وكنهه ، وتكتفى
من التفتيش بالزنادة فيه ، او بالنقص منه او
بالزيادة فى جانب والنقص فى جانب سواء ؟

استغنى خاخرت الناس على اختلاف مللهم وتحلهم
وعملهم من احوالهم .

خاخرت رجال الدين الذين يخشون ان يكون
الهدى الذى يجرى به المجرى ثابتى الاحداد ويضعف
الاقتصاد . خاخرت رجال الفلسفة الذين يخشون

على ان يفتقر الى ان يفتقر الى طاعة التجريب،
والناس الذين يخشون ان يفقدوا
السياسة والهدى فى الميول ، وفى النفوس من
وراء الميول ، وخاخرت رجال السياسة والحرب،

ولا ينبغي أن ننسى أن السلم في جيلنا هذا قد صار له كيان مختلف نوعاً ما عما كان عليه كيانه في الماضي . كان السلم في الماضي يستقزى بالرغم من أن الدولة الغالبة - كانتظراً مثلاً - أقوى من كل منافسيها في البر والبحر ، أما اليوم فلا سلم إذا لم يكن تواز في القوى وتناسب أن لم تقل مساواة . وإنشاء قواعد حربية على القمر يقوم به الأمريكان لن يلبث أن ينتهه انشاء مغارب أو مطابق له يقوم به الروس ، ويظل العالم بعدها كما كان قبلها يعيش في قلق وسلام ، كالحمار الذي يحمل خرجيه المتساويين ، خفيين كانا أو ثقيلين على السواء .

هذا من الناحية العسكرية : وهو أيضاً تأثر لا تختل به الموازين والأوضاع السائدة في هذه الأيام أدنى اختلال . وقصارى ما فيه أن يزداد نفوذ اناس بين رجال المال والأعمال ورجال الحرب على حكوماتهم ، وأن لم يكن نفوذهم عليها في وقتنا هذا بالقليل .

هل يؤثر القمر في عقيدة الانسان ؟

وربما قيل أن التأثير الأكبر للقمر على الأرض بعد غزوه هو التأثير الكامن في علم الانسان وعقله وعقائده في الفلسفات والديانات . ذلك ان نفرا من الناس يعتقدون أن الفلسفة (ما وراء الطبيعة) قد فقدت موضوعها وسبب كيانها عندما انطلق الانسان يغزو الفضاء ويضع أرجله على الكواكب والأقمار متطعياً مطية السلم التجريبي ، وأنه لم يعد للفكر المجرد مكان الى جوار المسطرة والفرجار وانبوبة الاختبار .

كذلك ظن نفر آخر من الناس ، منهم بعض رواد الفضاء أنفسهم ، أن الله قد مات (ومعدرة لنبئتسه الذي كان يقصد بهذه الكلمات معنى غير هذا المعنى) وأنه لم يمت ككيان انتهى رمسه ونفقت قدرته على البقاء ، فما كان له - في ظنهم - مثل هذا الكيان ولا هذه القدرة في أي زمن كان بل مات فكرة طال عليها الأمد في رؤس المباد وقلوبهم من ذوي الاديان .

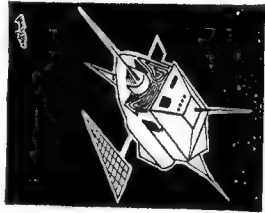
ولعمري أن هذا التوقع لهو أخطر توقع في غزو القمر على كل حال .

الا أنه لا يثبت على التفكير السليم المتسائي . اذ ما من مرة حدث فيها فتح تحدثت به الركيان من فتوح العلم الا. وطن الناس أن الدين قد اهتمز

يعثر على معدن أو عنصر جديد ، وأن يعثر على قدر وفير من العناصر القديمة المعروفة على الأرض والتي لها أهمية خاصة في الحزب أو الاقتصاد .

فإن عثروا على عنصر أو معدن جديد ، فمايزيد ذلك في ماهيته وطبيعته على اكتشاف عنصر جديد في مكان ما في الأرض كيوم اكتشافنا الراديوم أو اليورانيوم أو غيرها من عناصر ومعادن . وهو اكتشاف محتمل - وعلى درجة أقل في النفقات - أن يعثر به رواد القطب الجنوبي تحت اطباق الجليد .

وإن عثروا على معادن وعناصر معروفة ولكنها موفرة على القمر ، فما يزيد ذلك على أن يكون اكتشافاً لمنجم جديد ، غني بالذئ فيه ، وكل أثر له مقصور على تخفيض قيمة هذا العنصر في الاسواق أن انخفضت نفقات الرحلة الى القمر المنتهك بعد استعصام .



هذا من ناحية الثروة المستفادة من الاستيلاء على القمر وخيراته . وهو أثر ضئيل على أسواق الأرض وبنوك الاقتصاد .

وقد يستغل القمر في حصله قاعدة حربية ترسل الدمار الى حيث يوجه هذا الدمار . فيصير الاستيلاء على القمر اذن مشكلة حربية سياسية ملتهبة ، ولكنني لا اظنه يكون أشد التهاباً من برلين أو الشرق الأوسط أو جزر كيموي تجسه ساحل الصين . ولعل قاعدة حربية لأمريكا في اليابان أو في تركيا أن تكون أجدى عليها من حيث الردع ومن حيث الحرب على السواء من كل قاعدة تنشئها على القمر بعد عشر أو عشرين من السنين .

وأن الفلسفة قد تصدعت ، وأن على سكان هذين الصرحين القديمين أن يخرجوا منها قبل الانهيار الأخير .

حدث هذا عند اكتشافات **كيلر وكوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن** ، تلك الكشوف التي غيرت مدار الافلاك من دوائر الى بيضاويات ، ومن دوران حول الارض الى دوران حول الشمس ، والارض دائرة فيمن يدور .

وحدث هذا يوم أثبت **ماجلان** كروية الارض برحلته الداهية غربا والراجعة من جهة الشرق عند نهاية المطاف .

وحدث هذا عند اكتشاف **هارفي** للدورة الدموية وحدث هذا عند ظهور نظرية **داروين** في تطور الانواع

وحدث هذا عند ظهور نظرية **فرويد** في النفس والعقل الباطن

وحدث هذا عندما طار الانسان لأول مرة بالبالون في مطلع القرن العشرين

وحدث هذا .. ويحدث هذا .. وسيظل يحدث هذا الى ابد الابد **وسيزيل صرح الفلسفة وصرح الدين كلاهما راسخين** ، وسيزيل صرح العلم وحده هو الذي يوقع ويهتز ويغير من نظرياته ومطيئه وما تواضع عليه بين الحين والحين كلما اهل على الدار اكتشاف جديد .

والسبب في هذا واضح بسيط لمن ينظرون . **السبب أن الدين ليس علما وأن الفلسفة ليست علما** . أما الدين طبيعة وجدانية يحس الفرد بمقتضاها بانتمائه الى هذا الوجود الذي يعيش فيه كاحساس الوليد نحو أمه وأسرته ، وهو احساس لا يقضي عليه اكتشاف جديد في علم الحياة وعلم الوراثة والأجنة وعلم النفس وعلم الاجتماع ، بل ثمله بعمقه وقوته .

وأما الفلسفة تفكير الانسان في هذا الكون والوجود بقصد الوصول الى معرفة البدء ولتنتهي وموضع الانسان في هذا الكون الكبير . وهو تفكير يستمد دواعيه من نظرة الانسان التي جبل عليها ، ويزداد عمقا كلما ازداد الانسان علما ، وينقي من شوائب الخرافة والاسطورة كلما تقدم العلم اذن خليق أن يدفع التفكير الفلسفي الى الامام وأن يزيد في فاعليته وحرارته وجدواه وفي اقبال الناس عليه وعلى الاطلاع على ثماره .

وليس من محاسن الصنف ، بل هو من طبائع

الاشياء ، أن العلماء الذين نسب اليهم الفضل في النظريات التي اتهمت بزعة العقيدة وخنق الفلسفة والقضاء عليها ، قد كانوا جميعا من الفلاسفة المفكرين الذين يحق لهم لقب الفيلسوف ، وأن أغلبهم كانوا من الفلاسفة المؤمنين بل والمتدينين .

فالذين يشفقون على الفلسفة والدين من غزو القمر ، يصح أن يطمئنا عليها غابة الاطمئنان . فكم دقت على الرأس الطويل .

والذين يفرون ويتباشرون بأن عهد الفلسفة والدين قد انطوى ، سينطوون هم كما انطوى اسلاف لهم قبل أن تنطوى الفلسفة والدين .

القمر ووجدان الانسان

بقيت ناحية واحدة من التأثير المرجو أو التأثير المخشى للقمر بعد غزوه ، وهي ناحية رومانتيكية فنية محضة . إذ يظن البعض أن الانسان لن يتمكن بعد اليوم من أن يفازل صاحبته ويمتدح وضاعتها بوصفها بالقمر بعد أن علم أن العلم الأمريكي يرقرق على القمر هناك (معذرة فالعلم في القمر لا يرقرق لعدم وجود الهواء) ، وأن الانسان سيفقد الشعر والاساطير والافاصيص التي تدور حول القمر ، ولعل البعض يظن أن الاطفال سيتعلمون عن طلب القمر من والديهم كلما زها واكتمل البدر في السماء .

ونحب أن نطمئن هؤلاء أيضا الى أن القمر سيزيل مضيقا يهر العين بالضياء ، ويهيج النفس كلما بدا بين ظلمات الليل وغياهب الفضاء . وسوف يأنس اليه الساري في الصحراء والمآخر في أمواج البحار . وكلما رانت على النفس الكتابة والوحشة لامتداد الظلام وعمقه ، فاضت البهجة في النفس لرؤية بدر السماء ، وعندئذ سيفصف الشعراء القمر ، وسيفقون به ، وسيفقون به أحبابهم كلما شعروا أن طلعة الحبيب تبدد الوحشة والكتابة بوضاعتها كما يبدد القمر وحشة الظلام وكآبة الليل البهيم .

لقد ظن اقوام اتنا حين شرحنا الوردة وعرفنا سبيل العصاره فيها وكيفية غذائها ونمائها وأسباب رافحتها الزكية وازمان ازدهارها وذبولها ، قد قضينا عليها كموضوع للشعراء ، فاذا الوردة موضوع للشعراء أكبر وأعمق مما كان .

ولربما تراه لاقوام أن تشريح البلبل والكروان خلية خلية ، وتنف ريشها ريشة ريشة ،

الفعال هو تأثير الأرض وساكنها على الأرض وعلى القمر ، وليس هو تأثير القمر على الأرض ولا على الناس من سكان الأرض .

أن غزو القمر مقادرة تكتية رائعة وضعت في يد الإنسان امكانا جديدا هائلا ، أو أطلقت له ماردا من اكبر المردة وأن لم يكن بالضرورة اكبرها على الاجماع .

والمشكلة هي اطلاق هذه المردة من قماقمها دون أن نعرف الطريقة التي نعيدها بها اليها حين نشاء ، ودون أن نعرف الوسيلة التي بها نحسن استخدام هؤلاء المردة لنفع الانسان ولاتقاء الضرر الذي يحق به من لدن قوى الطبيعة ومن لدن المردة أنفسها في بعض الاحيان .

ولئن كانت للانسانية مشكلة تعاني منها ، فانها هي هذه المشكلة ، دون سواها .

هي المشكلة التي ظن غاندي أنه يتغلب عليها بالأهمسا والمغزل اليدوي في مقابل العدوان ومصانع النسيج وغير النسيج .

وهي المشكلة التي راح ينعاها **اليوت** ويستحث البشر على النظر اليها ومواجهتها قبل استعمالها الذي يقضى على البشرية بالفناء .

وهي المشكلة التي صاح بها ناعب الغرب **شينجلر** وصاح بها البشر المتفائل **ليوتولستوى** .. والتي صاح بها في التحققة كل بشير وكل نذير ..

هي مشكلة **يكاروس** من جديد . مشكلة جسم فتى ذى جناحين قويين بلا عقل يمنعه من السمو الى حيث تذيب الشمس شمع جناحيه ، وبلا ضمير يمنعه من الاستسفاف الى حيث يوهي رذاذ الماء جناحيه فلا يستطيع بطير .

وانها لمردة عاتية ، ليس غزو القمر اكبرها على كل حال فما زال الدكتور **بلايرج** حيا بقلب زنجي مات منذ عشرين شهرا أو يزيد ، ولاندرى هل يسمح للدكتور الابيض أن يبدل بصوته في الانتخابات بقلب الزنجي ، أو أن تتلى عليه صلوات الكنيسة البيضاء حين يموت ؟

مردة خرجت من قماقمها والذي أخرجها هو الانسان . فهل سينتفع بها ، أم هل ستكون نهائيتها على أيديها - تلك هي المشكلة . ولكن الكلام فيها قصة أخرى .

أحمد ابراهيم الشريف

سيمنعانها من اصدار الصوت الشجي الذي يحبه الناس جميعا ولا سيما الشعراء ، ولكن الخطأ في هذا الظن ، ان وجد ، خطأ واضح لا ريب فيه ومثل الخطأ في الظن أن معرفة تضاريس القمر ومكوناته ورسم خريطة له ضمن أطلس الجغرافيا ، أو الجيولوجيا أو التاريخ سيمنع من أن يرسل الضياء الى نفس عامرة عامرة بالحب والوفاء ، أو الى نفس خابية قد خيم عليها الحزن والامى أو اليأس والقنوط . أو ما شادت الدنيا أن تصيب به الانسان ، فيفعل ضوء القمر في هذه وهذه وهذه فعله ، الذي يترجمه البعض زفرات ويترجمه البعض الآخر قصائد ومقطعات .

وإى تعارض بين غزو القمر وبين قول **أم كلثوم** مثلا « هللت ليالى القمر - تعال نسهر سوا - فى نور بهاء » وإى تعارض بينه وبين قول **العقاد** :

لا أوتر القمر فى حسنها
على الدجى والطرف فيه يحوم
سناك يا بذر يربى الثرى
وظلمة الليل تريى النجوم

إى تعارض أكثر من التعارض بين غزل الشاعر فى حبيبته التي تفردت بكل صفة حسنة ، والتي لم يخلق الله سواها فى قديم ولا حديث ، وبين دراسة علم الحيوان لهذه الحبيبة التي تشبه فى نظره كل امرأة من بنى الانسان ، بل كل انثى من ذوات الثدي من بنى الحيوان ؟

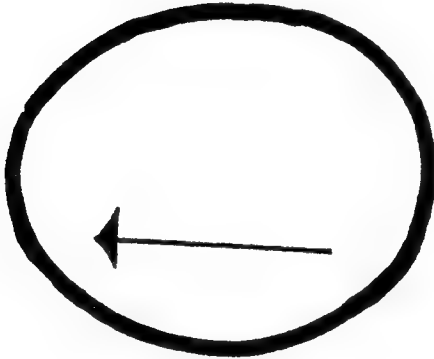
أن للعلم ميدانا ، وأن للشعر وللفن ميدانا سواه ، وليتقدم العلم ما شاء الله أن يتقدم فما هو بأخذ من الفن شيئا ولا هو مطيع شيئا ، اللهم الا ما كان من قبيل الادوات والآلات كأبواق الاذاعة وعدسات التصوير وتركيب الاصباح .

فهل معنى هذا كله أن غزو القمر سيمضى بلا اثر على الاطلاق ؟

القائل بهذا مفتون أو مأفون . ولكن المعنى الذى نريد أن نقوله هو أن القمر لن يتغير تأثيره على الأرض فى شيء ذى بال . أما غزو القمر فإن له ولا شك تأثيرا يفوق كل تأثير .

والفارق بين القمر وبين غزو القمر فارق هائل كبير . ان القول بتأثير القمر يجعل القمر فعلا ذا تأثير ، بينما القول بتأثير غزو القمر يجعله منفصلا وهذا للتأثير . بمعنى آخر أن التأثير

الفكر المعاصر و عصر الفتن



إعداد

مهدي البوري

فتى مصر

بفكرها المفتوح لكل
التجارب ، وإيمانها العميق
بأن التقدم العلمي هو صانع
الحضارة ، وأنه إذا كان الأدب
والفن وما إليهما علامة على
وجود الأمة فإن العلم هو من
أهم عوامل إيجادهما ، تفتح
مجلة « الفكر المعاصر » ،
صفحاتها لهذا الحدث العلمي
الكبير ، الذي تمثل في نجاح
رحلة أبولو (١١) في مهمتها .
والذي أدى بالتسلي إلى غزو
القمر ، ودخول البشرية في
عصر حضارى جديد . عصر
نرجو أن يكون فاتحة خير
بالنسبة لسلام الأرض وسعادة
الإنسان .

واضادة لجوانب هذا الحدث
العلمي الهام ، وتفجيرا
لإشعاعاته الثقافية والحضارية،
رأت « المجلة » أن تطرح على
قائمة الحوار المفتوح سؤالا
محوريا عن احتمالات التغير
التي قد تطرأ على صورة الفكر
والأدب والفن نتيجة لدخول
البشرية في عصر القمر ، وعلى
الصفحات التالية يطالع
القارى أكثر من رأى لأكثر من
علم من أعلام الطليعة المثقفة من
الكتاب والأدباء ورجال الدين
واساتذة الجامعات ، كل من
زاوية اهتمامه العلمي ونشأته،
الثقافى .



لا أعتقد أن هناك تعارضاً
بين العلم والدين ، وما
سجلات ما لدراسات .
أنوارها الفاضلة

● ما هي تنبؤاتكم عن مستقبل
الفكر الفلسفي بعد أن وطأ الإنسان
بقدميه سطح القمر ، وهل تستطيع
النظرة الفلسفية الكلية الشاملة للوجود
أن تصمد أمام هذا الزحف العلمي ؟

في رأيي أن البشرية ستدخل بهذا
عصرًا جديدًا أبرز ما يميزه إيمان لا حد
لله بالعلم والتكنولوجيا ، وازدياد في
بعض الإنسان بنفسه في مواجهة الطبيعة .
واعتماد بطيئة التفكير في سبتي نواحي
الحياة الإنسانية .

وستستأصل شأن الفلسفة بجانب
العلم أكثر مما هو عليه الآن ، ولن
يجزو فيلسوف على أن يقيم بنامات
فكرية نظرية لا تستند إلى وقائع العلم
منظورًا إليها نظرية كلية شاملة .
وستحتاج فلسفات المستقبل إلى مجهودات
غير عادية تبدل وذلك لتنوع العلوم
وازدحام الوقائع العلمية بشكل يلوغ
تصور العقل ، فهي تضاعف يومًا بعد
يوم بحيث يصعب على أي مفكر أن
يلاحظها .

وستتناول المفكرون مستقبلًا قضايا
لم يكن يهتم الناس بها كثيرًا من قبل .
فبعد أن كان الناس في القرن الماضي
وأوائل هذا القرن يوجهون اهتمامهم
الأساسي إلى الوقائع المادية المشاهدة ،
وتطور الكائنات الحية على هذه الأرض ،
خصوصًا بعد إعلان داروين نظريته في
التطور ، فإن الجيل المعاصر والأجيال
التي ستليه ستوجه اهتمامها إلى

الكون الخارجي ، وستسأله عن حدوده
وابتغاه ، وإمكان وجود كائنات أخرى
فيه ، وما هو نوع حياتها ، وهل
الفضاء الخارجي ينتهي أو لا ينتهي ،
وهل هناك إمكانية لحياة البشر على
سطح بعض الكواكب الأخرى ، وهل
لا يوجد في هذا الكون إلا الإنسان
فقط ، كل هذه تساؤلات ملحة ،
أصبحت تلح على الإنسان المعاصر بعد
أن نجح في الوصول إلى القمر ، صحيح
أن مثل هذه التساؤلات لن يجيب عليها
بشكل محدد إلا العلم ، ولكن الإنسان
المعاصر لن ينتظر حتى يجيب العلم على
كل تساؤلاته ، وعندئذ سيجلج إلى
أخيل لفترة طويلة مقبلة ، وسيطلق
كتاب ومفكرون العنان خيالاتهم في هذا
الشان وحتى بعض العلماء سيكتبون من
الفوضى العلمية الخيالية ، ولكن أرواحهم
وتصوراتهم جميعا ستكون أدخل في
باب الفن والأدب منها في باب العلم .

أما بالنسبة للصراع الأيديولوجي
القائم بين المجتمعات المعاصرة فهذا لن
يتأثر كثيرا بهبوط الإنسان على سطح
القمر . صحيح أن هبوط الإنسان على
القمر قد جذب اهتمام الناس جميعا
على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية إليه ،
ولكنه جذب مؤقت لن يصرف الشعوب
عن قضاياها المصرية ، وأتوقع أن
يزداد الشعور في العالم كله بأولوية
العتابة بمشكلات الإنسان المعاصر يوما
بعد يوم حتى في الولايات المتحدة ،
فقد أصبح كثير من المفكرين فيها يرون

● ما من شك في أن أي انجاز
علمي لابد وأن ينعكس انعكاسا بالغا
على حياتنا الفكرية وله من القدرة
ما يكفي لأن يثير كثيرا مما يستلج في
صدر الإنسان من تساؤلات ، ولا أشك
في أن غزو الإنسان للقمر وغيره من
الأفلاك قد يزيد من هذه التساؤلات
شأنه في هذا شأن ما سبقه من
اكتشافات علمية في القرون الماضية .

● ماهي وجود الأعمال التي تتولج
أن تطرأ على الحياة بعد أن وطأ الإنسان
بقدميه سطح القمر ؟

أعتقد أن مشكلات أصل
الحياة ستظهر مرة أخرى
وسيكبر لما يكثف درود
نمل عربة
أسامة خروف

انه ليست هناك ضرورة لانفاق بلايين الدولارات الاخرى على هبوط الانسان على القمر ، خاصة وان «فهمته ماويتروا ومادينوا يؤكد ان سفن الفضاء الاوتوماتيكية الآن قادرة على الحصول على نفس المعلومات التي يسمى اليها الانسان وبكتايف اقل ، وقد عارضت اكااديمية العلوم الامريكى ارسال انسان الى المريخ ايضا . فهي ترى ان سفن الفضاء الاوتوماتيكية غير الزودة برواد من البشر قاعدة على تقديم كل المعلومات التي يريدها العلماء في الرحلة الحافية عن المريخ .

● لقد اثارت الاستكشافات العديدة في القرون الماضية كثيرا من الصراعات حول موقف الدين من العلم ، فهل نعتقد ان هناك تعارضا بين الدين وبين ما قد يتطور اليه غزو الفضاء من اكتشاف عوالم اخرى ؟

● لا اعتقد ان هناك تعارضا بين الدين والعلم ، فهما مكملان لما للانسان ، وانت لو نظرت الى مفهوم العلم نظره فاحصة لوجدت انه في اساسه خلق ، فالعلم يكتب معلوماته وفق اداب معينه وهي مايعرف بفرواعد المنهج العلمى ، فالعلم ليس معلومات بقدر ماهو طريقة لتحصيل هذه المعلومات ، فهو « قيمة » من القيم اذا آمن بها المجتمع كاسلوب في الحياة فان هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضارى المنشود واذا لم يؤمن بها اصبح فريسة للاوهام والخرافات ، ولم يحقق تقدما ماديا او

روحيا . وتامل معنى قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون » .

والاسلام يبه الناس الى ان اهمية فيه العلم والى ان العلم لا يقف عند حد معين ، وقد كان الناس يعتقدون قديما ان حقائق العلم ثابتة حتى اثبت علماء مناهج البحث في الصور الحديث ، ان نتائج العلوم احتمالية اى ان الصدى فيها احتمالى قابل للتغيير من حيث انه نوره الاستدلال الاستقرائى وهذا يفسر لنا التقدم العلمى المستمر وما ادى اليه من نجاح الانسان في الهبوط على سطح القمر . فلو كانت الحقائق العلمية ثابتة لوقف التقدم العلمى عند عصر معين او نظريات معينة . ولعلنا نذكر هنا عمق المعنى في قول الله تعالى :

« قل رب زدنى علما » فهذه الآية صريحة الدلالة على ان العلم لا يقف عند حد معين وانما يجب علينا ان نستزيد منه يوما بعد يوم .

ولما كان البحث العلمى ينحصر فى مجالين هما العالم الاكبر والعالم الاصغر ، او عالم الاشياء المتناهية فى البعد ، وعالم الاشياء المتناهية فى الصغر ، فقد نبهنا القرآن الى اهمية ذلك فى قوله تعالى : « سترهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى ينبين لهم انه اخو . او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد » ، فالبحث فى الافاق ، والبحث فى الانفس ينتهيان بنا الى اكتشاف

قوانين الخلق ، او سننه الثابتة والكون الخاضع للتحتمية لا يقوم الا بقوة قادرة ، هي ما تطلق عليه الاديان اسمهم « الله » ، بل ان الله تعالى اطلق على نفسه وصف القوة في قوله تعالى : « ذو القوة المتين » ، فالعلم كله يسير وفق قوانين محددة ، لان الله تعالى يقول : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، لا تبديل لخلق الله » . فالعلم الباحث فى الكون على اختلافها يقودنا الى العلم بالله ، فلا تعارض بين العلمين .

وقد اشار القرآن فى مواضع كثيرة الى ان الشمس والقمر مسكران للانسان منها قوله تعالى : « وسفر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسكرات باهره ان فى ذلك لآيت لىقوم يعقلون » ، فالانسان مأمور بالبحث فى الطبيعة وفى ظواهرها المختلفة ، ومن واجبه الا يكف عن البحث العلمى المتواصل فى العالم المحيط به ، وهذه حقيقة مقررة فى الاسلام وفى الاديان السماوية الاخرى ايضا ، وفائدة الدين للعلم هي انه يصمم الانسان عن استغلال العلم فى غير مايعود بالفائدة على البشر ، لانه يمدد بالقيم الاخلاقية التى ترتفع به عن استخدام العلم فى نعيم الحاضرة او استغلال الفسر او الاستغلال عليهم ، فلابد من ان يلتزم التقدم العلمى دائما بتقدم روحى او اخلاقى ، والا فلن يتحقق من التقدم العلمى والتكنولوجيا الى الابداء بالنسبة للبشرية وحضارتها الراضية .

الذى قد لا يستطيع تبيته وسط هذا الزحام الحضارى .

والواقع ان اوتيساد الانسان الامر ليس ، فى حد ذاته ، ثورة وانما هو اعتماد او مظهر من مظاهر السورة التكنولوجية الزاحفة التى حكمت على ما دونها على سطح كوكبنا . ولذا فانى لا اتوقع ان يبقى هذا الحدث ذروة لفترة طويلة ، الا ان هذا الحدث ،

وعلى كل فقد يستنى للانسان على ضوء هذه الاكتشافات ان يتخذ لنفسه موقفا حول مايجرى حوله من تغير جوهري فى شتى نواحي الحياة . وقد يدعه ذلك الى مزيد من التأمل والتطلع للمستقبل . فلو من مثل ما يعاينه فى حاضره من قلق وحرقان ، وقد يدلفه الى مزيد من التساؤل والقلق حول مستقبله

ولا جدال فى هذا ، قد اثار نفسه الانسان فى المشاهدة العلمية وان كنا ما زلنا فى انتظار التحليل الكامل للنتائج التى اسفرت عنها هذه الرحلة ، وما قد تثيره تجارب اخرى بدون بشر . واعتقد ان مشكلة اصل الحياة ستظهر مرة اخرى وسيكون كما يتكشف ، ردود فعل عميقة .

إن الشعر - بصفة خاصة - سيعود
وزنه وموسيقاه وقافيته كما ستعود
إليه معانيه الواسعة المترابطة التي لن
تخلو من خيال يناسب العهد القمري
الجديد .. ولا اعتقد أن رؤية الشعراء
للشعر ستتغير إلا إذا ارتاده هؤلاء
الشعراء ووجدوا أنه لا يستحق الأوصاف
التي تصبغ عليه .

أما بالنسبة للأدب عموماً فلن يكون
هناك مجال للفهم بعد أن اكتشف
المجهول ، ولن تكون هناك حيرة بعد

أد الشعر بصفة خاصة
سيورده وزنه وموسيقاه
وستعود له قافيته
لعمري لو كان

● ماذا يقول الشعر بعد هبوط
الإنسان على سطح القمر ؟

● ثبتت رحلة أبولو للإنسان
أدبيته .. ومن لم فلا محل للتوهان
والهيمان ونقد القواعد .. ولذلك أرى



أيضا جعلت من الشعر أحد جناحيه ومن
المن جناحا آخر .

● ولكن .. هل كانت الرحلة
بقلب وجناحين دون أن يكون لها عقل
على الإطلاق ؟

● في الإجابة على هذا السؤال
يمكن الصراع بين السلم والفلسفة ،
وهو الصراع الدرامي الذي استمر على
امتداد الصور يكتب فيه النصر للمعلم
مرة وللphilosophie مرة أخرى ، إلى أن
بلغ الصراع ذروته في الثلث الأخير
من القرن العشرين الذي فلتت فيه
السياسة والدبلوماسية سلطانهما
بشكل ملحوظ وبنت الكلمة العاقلة
أعجز من أن تغطي المجموعة البشرية
في وحدة واحدة .

● ولكن .. هل معنى هذا أن نضي
وراء العلم مهملين بعد أن نضع ياقة
من الزهور في غير العلوم الانسانية؟

● هنا تعود بنا الذاكرة إلى
أسطورة إيكابوس بن ديدالموس الذي
صنع له أبوه جناحين من الريش

● لم تكن شغفوا برؤية أول
خطوة يخطوها أدرسترونج فوق سطح
القمر ، بطلار ماكنت شغفوا بسماع
أول كلمة يتقوله بها هذا الرائد
القمري ، وكانت كلمته : « إنها خطوة
قصيرة يخطوها إنسان واحد » ولكنها
قفزة هائلة بالنسبة للبشرية « كلمه
« بليقة رغم ما فيها من إيجاز » ولكنها
البلاغة التي تعبر عن الإيجاز الحقيقي
الذي حلقه العلم المعاصر ، والإيجاز
الذي يدل على حضارة العمل دون أن
يتلف وقتاً طويلاً في الثثرة .

لقد استطاع العلم في هذه الرحلة
أن يستوعب كلا من الشعر والفن ،
ليحقق في النهاية ما يمكن وصفه بالعالم
الشاعر أو العالم الفنان ، فكم من
قصائد كتبت في القمر ، وكم من كلمات
قيلت في الفضاء ، ولكن لا القصيدة
المنظومة ، ولا الكلمة المنثورة كانت
الحل في فهم الإنسان وعلى امتداد
عصوره الطويلة من رحلة أبولو (١١)
إلى القمر ، تلك الرحلة التي وإن
جعلت من العلم قلب النسر ، إلا أنها



أد اكتشاف أمريكا للشعر
سيفتح آفاقاً
أمريكا نفسها
جهداً عظيماً

ان زالت كل الشكوك .. واعقد ان
القصة القصيرة هي التي ستسود لانها
تساير روح العصر وتسير بأسلوبه ..

واما بالنسبة للفكر فاعتقد ان
تقريب المسافة بين بقاء الأرض بحيث
يمكن لواحد مثل يارنج أو بولانت أن
يلف الكرة الأرضية وينتقل بين عواصم
الدول المشتركة في هيئة الأمم المتحدة
في ٢٤ ساعة ، ستقرب بين الأذواق
والأفكار والشاعر .. اننا في سبيل
الوصول الى لغة ذهنية واحدة تقارب

بين الأجناس البشرية جميعا .. ولذلك
من الممكن أن يسود السلام لأن الحرب
لا تنتج الا عن طريق التضارب في
الأفكار .. ان العصر القمري فاتحة خير
للبشرية .

والى جانب هذه اللغة اللغوية قد
تظهر لغة لفظية جديدة تتجمع فيها كل
اللغات .. وهنا تلوب فكرة الالتزام ،
فالوالمع والحق والواقع الشفهي والواقع
القومي سيحل محله والحق كوني صادر
عن مشاعر كونية عامة .. وهكذا يعود
العقل والأتزان ويأخذ الشعر وضعه

من جديد بعد أن يتغلب عن التطبيق
والتموضي .

● هل هي مجرد نظرة متفائلة ؟
● ان البشرية تتجه بالفعل نحو
سلام دائم ورخاء مستمر .. الى أن
يرث الله الأرض والقمري ومن عليهما .
ان التنازل منتهى انعدام الحياة بينما
التكامل منتهى الحياة والرفعة في الحياة
.. وما دمنا نحيا فنحن راغبون في
الحياة ، فنبذلون عليها .. لا التنازل
الآن ؟

ونصحه الا يهلق عاليا حتى لا تذيب
الشمس الشمع اللاحق بجناحيه فيهوى
في البحر ، ولكن ايكاروس تنكب
نصيحة ابيه الحكيم فتغادي في الصمود
والتحليق الى أن اذابت الشمس جناحيه
لهوى صريعا فوق صخرة في الجزيرة .

● فاذا كان ايكاروس هنا هو
العلم الطبيعي ، وديداوس هو الفلسفة
، ام العلوم ، وغرور التسامع وطموحه
هو معاولة العلم أن يصعد الى الدروة
القصور . فهل تكون عاقبة العلم المعاصر
هي عاقبة سلفه ايكاروس المفلوج ؟

● في تقديري ان قيمة العلم
الطبيعي في منهجه اكثر منها في
نتائج ، وان انتاج الاجازي الذي
حققه العلم يرجع الى المنهج التجريبي
الذي ظهر في اوائل عصر النهضة على
يد الفيلسوف الانجليزي فرنسيس
بيكون ، اما نتائج العلم لموضوع
آخر ، لانها تتعلق بالفهم التطبيقي
الذي يمكن استخدامه بالسلب كما
يمكن استخدامه بالايجاب . وعلى ذلك
فالعلم مهما بلغ الدروة القصور يمكن

ان يوضع في خدمة الجنس البشري ان
احسن استغلاله ، ولكي يستغل
استغلا بشريا نظليا لابد له من عقل
حكيم يحدد مساراته القائلة ويضبط
لاتجاهاته المستقبلية « فالعلم - كما
قال هوابتهسد - يجعل الخفة الى
اليتاليزيا اكثر ضرورة » وهو في
ذاته يساعد مساعدة قليلة مباشرة على
حل المشكلة اليتاليزيكية .

اما عن احتمالات التغيير التي قد
تفرا على صورة الفكر والأدب والفن ،
فهي في تقديري احتمالات ضرورية بل
هي احتمالات حتمية ان صرح هذا
التعبير ، لأنه اذا كان اكتشاف
كولومبس لقفزة أمريكا قد أدى الى كل
هذا التغيير الذي يعايشه الانسان
الحديث ، فالويل باكتشاف القمر ان
يحدث تغييرا مماثلا على أقل تقدير .
غير أنه اذا كان اكتشاف أمريكا قد
أدى في النهاية الى كل هذه الصراعات
الاقتصادية والسياسية التي يعيشها
انسان القرن العشرين ، فيبدو ان
اكتشاف أمريكا للقمر سيغير عن

اكتشاف أمريكا نفسها ، بعد أن يخلص
من حدة هذه الصراعات ، وبعد أن
يجعل الانسان أكثر علوا على مشكلات
الأرض ، وبعد أن يفتح امام الإنسانية
أفاقا أبعد مدى .

على انه لن يكون لمة تأثير متبادل
بين حضارة الأرض و « حضارة »
القمر ، ولكن التساير سيكون بين
حضارة الأرض وانسان هذه الأرض ،
بمعنى أن الانسان لن يفيد من هذه
الرحلة الا في تعميق السكينة
والغصاب حضارته ، وإضافة بعد
جديد في نظريته الى الكون ، ذلك
الكون الذي اصبح الانسان ، بما لا يدع
مجالا للشك وبلفس هذه الرحلة ،
ركيزته المحورية ان لم أقل محسورة
الاول والاخير .

اقول هذا عن ايمان يعطينا عن
الذهاب الى معبد دلفي ، واستغارة
ابوللو اله النور والشعر والموسيقى
والنبؤات في أمر ايكاروس الجديد .
ايكاروس الذي سيطلق في هذه المرة
وفي رأسه نصيحة ابيه الحكيم .

الاضافات الفكرية ولم تنفخ قاعدته التي يمثل عليها المثلون بالرغم من كل محاولات التعديل التي ادخلت عليها •

وهذا دليل على ان الانسان - وهو ابن مسرح - يتمسك بانسانيته وحضارته وتراثه في مقابل رفض الآلة ان هي حولته الى آلة بدوره • •
● هل معنى هذا ان المسرح - بصفة خاصة - لن يتأثر بالحدث العلمي الكبير ؟

● ● لن يستطيع الانسان وبالتالي ما يطفله من فئوس تجاهل معجزة هبوط الانسان على سطح القمر • • كما بدأ يحدث بالفعل في السنين والتليفزيون والاذاعة • • وكما سيحدث

● ● لا شك ان التقدم العلمي قد اثر تأثيرا ملحوظا على تاريخ الحضارة الانسانية وخاصة على الفنون التشكيلية والموسيقى • • الا انه من الواضح ان الانسانية تزداد تمسكا بتقاليدها كلما تقدم العلم واصبح خطرا على الانسان • •
فالتقنيات التي حدثت عبر تاريخ الفن التشكيل لم تستطع ان تطمس معالم الكلاسيكية التي لا يزال سحرها مؤثرا • • والأجهزة الالكترونية التي وصلت الى اعل المستويات العلمية لم تستطع هي الاخرى ان تثرى الموسيقى بحيث تفنى المستمع المعاصر عن الآلات القديمة التي عرفها الانسان منذ فجر التاريخ • • وكذلك المسرح ، لم تنفخ فلسفته منذ اسخيلوس بالرغم من كل



الإنسانية تزداد تمسكا
بتقاليدها كلما تقدم العلم
وأصبح خطرا على الانسان
سمير عيسى

واقيف ان أحد الشعراء العرب وهو رشدي المعلوف المعروف بشاعر الطيارة وهو لبناني من اوائل القرن الحالى قد صعد الى القمر في قصيدة طويلة • •
فالذا كان الادباء والفنانون قد تأثروا بالقمر وهو مجرد حلم يداعب خيالهم ، فاما لا شك فيه ان الفزرو الحقيقى سيكون له اثره الواضح في انتاجهم •
فالذا كان الفنان ابن عصره ، فعنى ذلك ان الفنان يستفيد من كل منجزات العصر ، حتى لو لم يشعر هو بذلك • • ان الحياة التي نعيشها والتي تتميز بحضارة علمية وتكنولوجية آخذة في

● الى اى مدى سيتأثر الادباء والفنانون بتجربة هبوط الانسان على سطح القمر ؟

● ● الادباء والفنانون سبقوا العلماء الى غزو القمر • • وذلك من خلال اعمال كثيرة - روايات ومسرحيات وقصائد - تنبأت جميعا بغزو الانسان للقمر • • بل لقد وصل بعض الفنانين من الفكرة بحيث صوروا سفينة الفضاء في شكل يقترب كثيرا من الشكل الذى تتفق في الواقع • • في مقبلة هؤلاء الكاتبة الشهير جول فرن • •



اصنام ابن عصره ولا بد
وانه يستفيد من كل
منجزاته العصر •
سمير عيسى

● شهد القرن العشرون تغيرا جوهريا في القيم الفنية والجمالية انعكس بصورة عنيفة على الموسيقى في اتجاهات عدة ، فهل تعتقد ان غزو الانسان للقمر قد يحدث ما من شأنه ان يعيق هذه الاتجاهات او يسرع بها الى ابعاد مما وصلت اليه ؟

● ● انى اذ اجيب على هذا السؤال يجعل بى ان اعرض للاتجاهات التي



لا تزال الانسان بمركبته
الفنية هو القوة الدافعة
والحركة لريز الاستكشافات
الموسيقية جميعا •
سميرة قزوين

بالتأكيد في الأدب والشعر وكل وسائل التعبير ، وسيكون هذا الحدث ملهما للفنان في كل مكان ، وخاصة فيما يتعلق بإعادة الإنسان التي لم تكف باخضاع عالمها فسمت إلى غزو العوالم الأخرى ..

غير أن هذا شيء عادي - من وجهة نظري - وهو أشبه ما يكون بتناول الأدب والفن لأحداث الحرب العالمية مثلا أو حدث انساني كالتزلزل والبراكين وتلشي الطاعون ...

● ذكرت كل وسائل التعبير التي ستأتي بمجموعة هبوط الإنسان على سطح القمر ، دون أن تذكر «السرحة»

.. هل لأنه أقل استجابة باعتباره أكثر رسوخا ؟

● ● الرؤية المسرحية تنبع أساسا من النص المسرحي .. ولا شك أن كل نص يحمل رؤى على المنهج ، ولقد تدخل العلم بالمثل في بناء المسرح وهنئتم وطريقة عمله ومن الممكن أن يصل العلم إلى المسرح إلى أبعد من ذلك .. ولكن المسرح سيعود دائما - كما سبق أن قلت - إلى جلوه الأولى وتقاليده الراسخة .. مثال ذلك القصر الدائري الذي ابتدعه بريشت والمسرح الكامل الاستبداد الذي استنظمه بيسكاتود والمسرح الآلي الذي بدأه جوردون بريك .. كل هذه الإضافات لم تستمر في الوقت الذي استمرت

فيه نظريات جاك كوبو وستانسلافسكي في الإخراج المسرحي ومذاهب برناردشو وبراندنلو في التأليف المسرحي .. أن المسرح الاستعراضي الذي يعيش عصره الذهبي في أمريكا لا يمكن أن يفقد جلوه المسرح اليسوناني ورغم أجهزته الضخمة وميكانيته العظيمة ● المسرح إذن لا يتأثر ولكنه أيضا لا يؤثر !

● لأن المسرح يقوم على نظرية وضعها أرسطو ، ولأنه لا يتناول إلا الموضوعات التي تعالج البعد الزماني فضلا عن البعد المكاني ، ولأنه سحر يتخفى بالاداء الحرة لدى الإنسان .. إنه عالم قائم بذاته ، منطلقه الإنسان وغايته الإنسان !

التقدم والتطور كفيلة بأن تؤثر في إنتاجنا ، مادام الإنتاج جزءا من النشاط الانساني العام .. فالذي يجري الآن في العالم لابد وأن يترك أثره في تفكير الأدباء والفنانين حتى ولو لم يظهر هذا الأثر صراحة ..

● في السينما مثلا :

● ● في السينما شاهدنا فيلما فضائيا عظيما هو فيلم « أوديسا الفضاء » .. ورغم أن الفيلم عمل فني إلا أنه قد قام على دراسات ونظريات وتجارب علمية .. ويمكن بعد ذلك

أنش هذا النوع من الأعمال الفنية أن يعتمد على العلم كلية بدلا من المزج بين العلم وتخيل ..

● وفي المسرح :

● ● المسرح كأي فن آخر يمكنه أن يعتمد على الواقع العلمي بدلا من تخيل الفني إذا ما تناول موضوعات الفضاء .. ولقد كتب توفيق الحكيم مسرحيته « رحلة إلى الغد » فتخيل وجود مخلوقات غريبة على سطح الأرض .. ومن حق أي فنان أن يتخيل كما يشاء طالما أن الواقع بعيد المثال ..

أما الآن وبعد أن انقضت حقبة الكواكب الأخرى أو الترتيبا من معرفة حقيقتها فإن تخيل نفسه لا بد وأن ينطلق من قواعد علمية وعلى أسس علمية ..

● ألم تفكر في كتابة مسرحية عن القمر ؟

● ● فكرت فعلا ، ولكن في كتابة سيناريو فيلم .. انتهيت من إعداد خطته لأن إمكانيات السينما قادرة على تجسيد الخيال أكثر من المسرح .. ولأن هذا الموضوع بصقة خاصة لا تحتله خشبة المسرح بمثل ما تلجوه السينما وتصل به إلى أبعد مدى !

ظهرت في هذا القرن ، خصوصا تلك التي واكبت غزو الفضاء في الخمسينيات منه ، ويمكن إجمالها في اتجاهات رئيسية ثلاث :

أولا : اكتشاف مصادر غير انسانية للصوت Dehumanization of Music وهي ما تسميها بالموسيقى الأليكترونية التي تستخرج أصواتها من أجهزة Ondes Martinot مثل الأليكترونية

وفي هذه الموسيقى لا تستعمل النوتة الموسيقية بمفاتيحها وزعموها الصادية بل هي عبارة عن أشكال هندسية يحدد فيها المؤلف ما يفترضه من هذا الكون الصوتي الفسح تعديدا دقيقا يمكن التحكم فيه تحكما تاما في كل عناصر الصوت من حيث الشدة واللحن والبطء بدرجات لم تتح من قبل في الألحان الانسانية ..

وفي اعتقادي أن هذا الكشف الهام كمصادر صوتية جديدة للأصوات الموسيقية هو التطور الموسيقي العيز لعصر اكتشاف الفضاء وهو أيضا اكتشاف للكون الصوتي على نطاق من الاتصاف لا مثيل له من قبل .. وقد نجحت الموسيقى الأليكترونية نجاحا بالغا في الوصف الحقلية أو التنبؤيه لبعض الأعمال السينمائية الجديدة

theory فان هناك اتجاهها في الفنون التشكيلية والموسيقى قد نتجت أعمالاً فنية جديدة . وقد تزعم هذا الاتجاه في الموسيقى (Large) -التي تطرف فيه الى حد تقديم حفل موسيقى من الآلات الكائبة او مجموعة من اجهزة الراديو التي تسمع مما في أن واحد فتنتج بالصدفة مزيجاً من الأصوات الموسيقية وغير الموسيقية . ويتميز هذا الاتجاه بقوله للأصوات غير الموسيقية Noise أي ذات اللذذبات غير المنتظمة كتمصر من عناصر الموسيقى ، وهو الأمر الذي لا نطرح له في تاريخ الموسيقى على الإطلاق الا في العشرينات من هذا القرن .

وكذلك بعض العروض الفنية المعروفة بالمرح الكلي Theat e Total . وانت لاتصور فيلمها عن رحلات برواد الفضاء ، مثلاً ، تعبر فيه الآلات الأوركستراية التقليدية عن هذه الافاق الجديدة كما تعبر الموسيقى الالكترونية بأصواتها الغريبة ، الآن فالموسيقى أيضاً بسميل استكشاف آفاق جديدة لها في عدة اتجاهات احداها الموسيقى الالكترونية وفروعها مثل الموسيقى ال Concrete

ثانياً : الحظوة او الصدفة
Chance Music
طبقاً لنظرية الاحتمالات Probability

● هل تعتقد أن تغيراً ما سيطرأ على الفنون والآداب نتيجة لغزو الانسان القمر ؟

● ● لا شك أن هناك تغيراً سيطرأ على الفنون والآداب وعلى السينما بوجه خاص لأنها هي التي اهتمت أكثر من غيرها بالقمر والصعود الى القمر والهبوط فوق سطح القمر وربما أيضاً الحجة على أرض القمر ، ان صح هذا التعبير :

● ألم تكن تفكر قبل تحقيق هذا

السينما بوجه خاص هو
التي اهتمت أكثر من
غيرها بالقمر .
صديق البروفيسور



● كان للمؤثرات العلمية التي ظهرت في القرون الماضية اثر كبير في الآداب - والشعر على وجه الخصوص ؛ إذ دخلت كثير من الكلمات العلمية القواميس الشعرية لكثير من الشعراء من أمثال جون دن ويوب وغيرهما ، كما كان للانقلاب الصناعي دخل كبير في ظهور المدونة الرومانتيكية ، فهل تعتقد أن هبوط الانسان على سطح القمر - باعتباره ثورة في نظر الكثيرين - قد يؤثر على الشعر شكلاً ومضموناً ؟

● ● ان غزو الانسان للقمر ليس بداية انطلاق علمي . بل هو احدي قديم الانطلاق ، وقد يكون له دلالة او وكمة



ربما أنتج هذا القسم العام
لونا مصدر إلهام يتجلى في
العودة الى العودة للطبيعة
صديق عبد الصبور

ظهر هذا الاتجاه في بداية القرن العشرين في الكلاسيكية الحديثة ، وهو رد فعل طبيعي لرومانتيكية القرن التاسع عشر الذي كان أقصى نقد يوجه فيه الى عمل موسيقى هو ان يوصف بأنه عقلاني . وقد يبدو هذا الاتجاه طبيعيا في القرن العشرين الذي حقق فيه العقل الانساني هذه الانتصارات العلمية الخظيرة ، بيد انه غريب في عالم الفن ، وخاصة في انتاج موسيقى عن طريق الحاسب الاليكتروني الذي امكن ان يغدق في معلومات موسيقية معينة طبقا لاحدى الاساليب

الموسيقية ، فينتج موسيقى مذهلة بالنسبة للوقت الذي يستغرقه المؤلف الموسيقي في كتابتها كما يمكن ان يحلل اعمالا موسيقية . ولكن ليس هناك ما يدل حتى الآن على ان موسيقى الحاسب الاليكتروني ستحدث ثورة حقيقية في الانتاج الموسيقي .

● ما موقف الوهبة الفنية الانسانية حيال كل هذا ؟

● لقد راود القلق على قلبه الانسان ومركزه كغيدوع للموسيقى كثيرين من المفكرين في هذا العصر ولكن

لا زال الانسان بموهبته الفنية هو القوة الدافعة والحركة لهذه الاستكشافات الموسيقية جميعا كما انه هو الذي يصنع الموسيقى سواء بالوسائل الالكترونية او طبقا لنظرية العفوية .

فهل يتابع العالم بصفة عامة هذا الابدان الجديد للنشاط الانساني في مجال الموسيقى بنفس الاهتمام الذي يتابع به رحلات الانسان الى القمر ؟ واخشي ان الهوة التي تعدت عنها علماء الاجتماع من قبل ستزداد عمقا كلما ازداد تقدم الانسان المادي والعلمي ولم يصاحبه تقدم متكافئ في المجال المعنوي والوجداني للانسان المعاصر .

احدث العلم الهام في اخراج فيلم عن القمر ؟ وهل تفكر الآن في ذلك ؟

● ● لم تكن الفكر في القمر بذلك الخيال لأن تفكرى ليس علميا بمعنى البحث في علوم الفضاء . ولاني آثرت في نفس الوقت ان اكون مغرعا واقفيا ملتزما بالواقع الذي اعيشه ويعيشه مجتمعي والمجتمع الانساني في مجموعته . اما وقد اصبح الوصول الى القمر حقيقة واقعة فمن المحتمل في هذه الحالة ان انضيله بذلك الخيال

الواقعي . ومن المحتمل ايضا ان اخرج فيلمنا عن القمر بالرؤية الواقعية التي حققتها واكدها رحلة أبوللو .

● ان تكون تكاليف انتاج فيلم مثل هذا مرهقة بالنسبة للسينما المصرية ؟

● ● لا اظن ان التكاليف ستكون عبء في سبيل انتاج فيلم عن القمر . فبالاقتناع والرؤية الفنية الواضحة يمكن للمخرج ان ينتج فيلمنا باقل التكاليف . وبالرغم من ان الفيلم

في هذه الحالة سيكون عن الفضاء الخارجي الا انه يستطيع ان يصوره باكماله داخل الاستوديو . وفي نفس الوقت يمكنه ان يستعين ويستفيد بالاعلام الحية التي صورت اثناء القيام برحلات الفضاء وبرحلة أبوللو (١١) وما سينبثق من رحلات وكذلك الاعلام التي صورت اثناء هبوط رجل الفضاء على سطح القمر . . . انه ولا شك كشف خبايا لعالم جديد ، ولن يكف الانسان عن محاولة ارتياد عوالم اخرى جديدة !

المثير ، لأن الانسان يجاوز الأرض الى عالم آخر . ولكنه على أي حال حلقة من السلسلة التي بدأت منذ اوائل القرن العشرين ، والتي غيرت صورة العالم الذي نعيش فيه . وغيرت بالتالي ما نستطيع ان نسجه « حساسية العصر » . وابتدت في المجال الادبي والفني اشكالا جديدة اتسمت بالتنوع مضامين جديدة .

لقد تلجج الشعر وتنسكل منذ اواخر القرن التاسع عشر ، ليولد في اوروبا الغربية مانسميه « حركة الشعر الحديث » ، والتي تتمثل في ادب الانجليزية في اليوتوبيس وعزرا باوند ،

ثم في اودن وسيندر وماكليس وغيرهم . وتمثل في الفرنسية في رامبو ، ثم في شعر الرمزيين والسيوريالين ، حتى نصل الى سان جون بيرسي ورونيه شار .

ليس هناك ملمح واحد نستطيع ان نرد اليه كل هؤلاء ، ولكن هناك ما نستطيع ان نسجه استجابة تنفذ مظاهر مختلفة للحساسية الجديدة ، التي كان التقدم العلمي احد اوجهها وبواعثها .

هناك صور جديدة من الايقاعات ، او عروض جديدة ، أو بحث لقوالب عروضية قديمة ، بل ان الشعر في

كثير من الأحيان قد تنطلق من العروض القديمة جملة لكي يتبنى موسيقى ذاتية جديدة ، كما ان هناك لغة جديدة تخضع لتداعيات جديدة في تصانيفها واصواف اشياؤها ، ثم في تسلسل الرؤى فيها .

وإذا كان النقاد يحدون ميلاد الشعر العربي الحديث باوائل خمسينات هذا القرن ، فان نقاد الغرب يحدون الشعر الاوروبي الحديث بما بعد بودلير في فرنسا ، وبانهيار المدرسة الجمالية (جون رسكن - سوينبرن - دوزيتي) في انجلترا . ودلالة ذلك كله هو انه بالعودة بالموسيقى الجديدة التي خلفها

في بداية القرن العشرين ، ولأن غزو الإنسان للقمر ليس هو أول بادرة علمية ، فضلا عن أن هذه الخطوة الهامة في تاريخ العلم لا تكاد تنعكس انعكاسا مباشرا ، أو لم تنعكس بعد على الحياة الإنسانية والوجدان الإنساني .

● هل تعتقد أن غزو الإنسان القمر قد يخلق عند البعض اسرافا في التناول حول مستقبل الإنسان مثلما حدث في القرن الماضي ؟

التقدم العلمي على العالم ، وولتناقضات الجديدة التي برزت في هذا الزمن ، وهذه التناقضات هي مجال الرؤية ، الشعرية ، فالتشاعر هو صياد التناقضات ، أو هو الصوت المنحج الذي يستخرج من تناقض السطح الزائف ما يظفي من اضطراب .

ولا اظن أن غزو الإنسان للقمر سوف يغير كثيرا من صورة الشعر الحديث ، لأنها تغيرت فعلا كما قلت

والأمر المؤكد هو أن النتيجة الثانية ، إذا حدثت ، ستكون هي الحاسمة من حيث تأثيرها على عقليات البشر . ذلك لأن الناس قد اعتادوا حتى الآن أن يفكروا في الأمور كلها من منظور أرضي ، ومن خلال عقل الإنسان الحال . وإذا كنا نسلم بأن عقل الإنسان تتحكم في تشكيله (جزيا على الأقل) بنيته الطبيعية ، وتكوينه الجسمي ، وتاريخه الماضي ، فلا بد أن يؤدي وجود بشية طبيعية مختلفة ، وتكوين جسمي مغاير ،

لكي يستطيع المرء تقدير النتائج الفكرية التي سيؤدي إليها عصر الفضاء في تطوراتها السريعة المتلاحقة ، لا بد له من أن يفرق بين نوعين من النتائج : النوع الأول هو التأثير الذي سيعود على عقلية سكان الأرض نفسها من جراء هذه الكشوف ، والثاني هو التأثير الذي سيطرأ على طريقة التفكير بوجه عام نتيجة للكشف عن عوالم جديدة قد يكون من بينها ، في المدى الطويل ، عالم تسكنه كائنات عاقلة .



المنقلة الحاسمة هي تلك التي ستترتب على كشف كائنات عاقلة جديدة
نزار كزيتا

تجارب الفضاء .. وصور السبعيات في الفضاء ، الخارجي والكوني اللانهائي في العشرينات وصديق تصورهم بعد رحلة أبولو (١١) .. وكان أبرز السبعيات في هذا الصدد ماكس ارنست وايف تانجي وسلفادور دالي .. إما التجريديون فقد استطاعوا على الرغم من الغرور الدقيقة بينهم أن يعطوا صورة قريبة الكشي بما وصفه أرمسترونج والذين عندما راعهم الفراغ اللانهائي وخاصة وصفها للآلوان .. فقد احسا « بانعدام الألوان » وتركزوا في الأسود والأزرق وهما اللونان اللذان غالبا على أعمال التجريديين ..

● هل يتأثر الفن التشكيلي بغاية بغزو القمر ؟

● ● التأثير لا يجري مباشرة ومحدودا .. ولكنه يجري نتيجة انفصالات وجدانية ، والصائم الخارجي ينقل إلى الوجدان ويغاطب الشعور .. لذلك لن يتأثر الفنان تأثرا مباشرا ، وإن كان قد أثر هو نفسه في العلم وتنبأ بكل هذه الثورات العلمية التي آخرها وأحدثها وأعظمها هبوط الإنسان على سطح القمر .

صور شاحال حالة انعدام الوزن التي لم تظهر علميا وبصورة عملية الا مع



الرؤية الفنية أسبق منه الاكتشافات العلمية ، بل هي الرافع إليها دائما .
نزار كزيتا

● لا ، لقد أصبح الإنسان كما يقول كورلج في نهاية قصيدة اللوح القديم ، أصبح أكثر حكمة ، وأكثر حزناً .

إن التفاؤل الساذج الذى عرفه القرن الماضي استجابة لتبازات العلم ، وتصور الإنسان أن العلم هو هذا الفارس الذى يحمل الأمل والسعادة ، هذا التفاؤل أصبح الآن لونا من القصور الظل ، وتحول إلى احساس بالندم

يعارسه الإنسان في كتاباته ، كأنه يلوم نفسه على عاه الفكرى ، وبخاصة بعد أن أسره استغلال العلم في الحربين الكبيرتين ، ومازال حتى الآن معرضا لسوء الاستغلال .

لقد أصبح العلم الآن هو غرامتنا المذنب ، نحبه والمراوة كامة في النفس . وربما أنتج هذا التقدم العلمى لونا من رد الفعل يتمثل في الدعوة إلى

العودة للطبيعة ، كما أنتج عصر البخار هذا الاتجاه إلى الرومانتيكية .

لقد زاد التقدم العلمى من خوفنا وتشاؤمنا ، هذا الخوف الذى يتمثل في بعض الروايات العلمية ، التى تشبه تنبؤاتها تنبؤات « الأوكليس » ، ويتمثل في الوجدان الشعبى الساذج في حلقات جيمس بوند وأمثالها .

وتاريخ مغالفة ، إلى ظهور عقول من نوع مختلف إلى حد بعيد ، مثل هذا الاختلاف إن يمكن التنبؤ بطبيعته مقدما ، لأن أى تفكير من جانبنا سيظل مقيدا بحدود عقلنا الخالى . ومهما حاول الإنسان أن يكون « موضوعيا » ، فإن موضوعيته هذه تظل أسيرة حدود الأرض والتكوين الدهنى الخالى للإنسان . ولذلك فإن الهزة الفكرية الكبرى التى ستطرأ على الإنسان ، والتى ستحدث تغيرا لا نعلم عنه سوى أنه تغير

أقوى بكثير من كل ما نتفيله ، ومن كل ما طرأ على عقل الإنسان طوال تاريخه من تحولات ، هي تلك التى تنجم عن كشف كائنات عاقلة في مكان ما من هذا الكون الفسيح . عندئذ سيكون ذلك اختصارا حاسما لكل ما عرفه الإنسان حتى اليوم من فلسفات ومعتقدات .

أما مجرد الوصول إلى كواكب أخرى ، دون الاعتماد على كائنات عاقلة فيها ،

فانه سيؤدى قطعا إلى نتائج فكرية لا يستهان بها ، أهمها أن يتعلم الإنسان أن يفكر في العالم ككل ، وفي الإنسانية بوصفها كيانا واحدا ، وأن يزداد عقله اصطفاغا بالصيغة « العالية » بدلا من المحلية الضيقة . وربما كان في ذلك ما يساعد الإنسان على أن يكون أقل عدوانية وتعصبا في تفكيره . ولكن النقطة الحاسمة كما قلت من قبل ، هي تلك التى ستترتب على كشف كائنات عاقلة جديدة .

● وعمل أعمالك بصفة خاصة !

● بل حدث في سنة ١٩٤٧ أن أقيم في مصر معرض « للرسم الأوتوماتيكية » واشترك فيه رمسيس يونان وحسن التلسمانى (الذى أصبح مصورا سينمائيا الآن) وأنا .. فإذا ما نظرنا إلى خريطة القمر بعد تقسيمها تقسيما علميا وجدنا أنها لا تختلف كثيرا عن اللوحات التى عرضت في هذا المعرض وفي المعارض الأجنبية الكثيرة التى تناولت نفس الموضوع .. وهذا يؤكد أن الرؤية الفنية أسبق من الاكتشافات العلمية بل الدافع إليها دائما .. واعتقد أن الفنان يتمتع برؤية داخلية يتأمل بها الكون ، ولم أو يهو نفسه جزء من الكون حتى أن نظام

شرايين الإنسان قريب جدا من نظام العنوتات ولهذا يستطيع أن يلهم بأحاسيسه عالم الفضاء الخارجى ومكوناته .

● وماذا كان شعور الفنان بعد أن تحققت رؤاه الفنية وأصبحت حقيقة علمية ؟

● لم يحس بهشة كاملة وكذلك الإنسان العاقل لأن الحدث كان قد سبقه نوع من التتويز والكشف الذى يقترب من اليقين ، ولأن عملية الوصول إلى القمر لم تتم دفعة واحدة وإنما جليت نتيجة للتحجج التدريجى الذى تحقق في هذا الشأن ..

ولكن شيئا ما حدث في داخل الفنان

قد يكون هو نفسه محدث لرائدى الفضاء .. هذا الشيء ربما كان الانهيار الكامل للعقل بين اليقين والقلق والهدوء والتوتر والاكتفاء والرغبة ..

● حدث ما توقعه الفنان فعادنا يتوقع بعد ذلك ؟

● إن الحدث بالنسبة للفنان يعد كشفا علميا مثل أشعة اكس أو الصور الميكروسكوبية .. أما تأثر الفنان بالحدث أو بما سيوحى به فمسألة تدخل في حصيلته العامة بحيث تجد لها صدى في وجدانه يظهر بلا قيود أو حدود .. أما أن تقرا سريعا وتعلموسا وهو في أعمال الفنانين المعاصرين فامر متروك للمقدمات

التي توصل الى النتائج .. واعتقد انه
 لن يحدث تغير سريع أو خلق جديد
 ولكن الأثر سيظهر تدريجياً ..
 ● التجريد يبعث في المطلق
 والا نهائي فهاذا بعد ان كشف الانسان

عمومي العالم الخارجي ؟
 ● ● بصرف النظر عن هذا الكشف
 فان التجريد قد اتجه منذ البداية
 (١٩١٠) اتجاه هتمديا يتمثل في
 أعمال موندريان واتجها

وايمانه بانسانيته ، واصبحت نظره
 الى الكون نظرة فيزيقية بعد أن كانت
 نظرة ميتافيزيقية تماما .

اما ثورة داروين فقد نتج عنها
 اسراف في التلاؤل في أن العلم سيحل
 مشاكل الحياة ، وهذا ما تجلوا
 فيما يسمى بمذهب التقدم Progress
 بمعنى أن الانسان سيستمر في تقدم
 مطرد الى أن يسيطر سلطانه على الأرض
 عن طريق العلم ، وأنه إذ تطور عن
 اصول منحلة ، فلا غرو في أنه
 سيتطور حتما الى مايسمى بالانسان
 الأعلى Superman، بيد أن الانتكاسات
 الانسانية العديدة متصلة في انتشار
 الضيق الاقتصادي والبطالة بعد الرخاء
 الحضاري الذي عرفه منتصف القرن
 التاسع عشر في إنجلترا ، إضافة الى
 قيام الحروب العالمية التي أودت بعباءة

● ما من ثورة علمية قامت على
 سطح كوكبنا الا وكان لها من تأثير
 بالغ على شتى نواحي الفكر ، فهل
 تعتقد أن هبوط الانسان على القمر
 سيكون له من التأثير ممتلحا كان
 للشوورات الصليبية المافسية كثورة
 كوبر نيكوس وداروين على سبيل
 المثال ؟

● كانت ثورة كوبر نيكوس التي
 قامت ايام النهضة الأوروبية ثورة
 شاملة لانها كانت ثورة فلسفية ،
 فكون الأرض تدور حول نفسها وحول
 الشمس - التي لم يكن معروفا
 للانسان من قبل - وكونها لم تعد
 مركز الكون ، ساعد الانسانية على
 أن تنظر الى الانسان في حدود علاقته
 بالكون وعلاقته بالأرض : كل هذا
 ادنى الى احساس الانسان بنفسه



الليس أجري علم الإنسانية
 أن تحاول تصير العالم الذي
 نعيش فيه قبل ماولدت
 استمراء الكوكب الأرضي.
 لوبيس عرض

نعتقد أن كل عبة توضع امام التدم
 العلمي جريمة انسانية ، وأن من
 يفعلون ذلك ليسوا من الله في نبيء ..
 والاسلام يبنى الإيمان على النظر العقل
 السليم - ومن هنا فهو برحب بالانشاء
 العلمي ويشجع بحوله ، وكل مايطليه
 منه أن يعتمد هذا النشاط على القواعد
 المحترمة في البحث والاستدلال ، وأن
 يتجنب الحسد والتخوين واتباع الفنون
 والأوهام - وادنى تدبر للقرآن الكريم
 يشعروا بمكانة العقل البشري ورحابة
 الدائرة التي يعمل فيها ، فان هذا العقل
 مكلف أن ينتزع معرفة الله من دواسته
 للكون واكتشافه لأساره وانتاعه

● هل تعتقد أن ما دار بين العلم
 والدين من صراع في الماضي قد يتجدد
 هذه الأيام خاصة بعد أن وطأ الانسان
 سطح القمر .. وما رأى الاسلام في
 هذه الخطوة .. ؟

● لقد سجل التاريخ مدار بين
 العلم والدين من صراع دموي طويل
 في أوروبا وفي بعض الأماكن الأخرى
 وهو صراع مؤسف بلا شك - وقد
 استطاع العلم أن ينتصر فيه أخيرا
 وإن كان قد أحرز هذا النصر على دكام
 كثير من الضحايا والأشلاء .

ونحن من وجهة النظر الاسلامية



إن كل عبة توضع امام
 التقدم العلمي جريمة انسانية
 واد من يفعلون ذلك
 ليسوا من الله في نبيء .
 محمد الفالح

لا هندسيا يتمثل في أعمال كاندنسكى
.. كان الإنسان يبحثان في المطلق
ولا زال التجريديون جميعهم يبحثون
في هذا المطلق .. لأن المطلق بلا حدود
.. فهو لا يقف عند الوصول الى القمر

أو السريخ وقد يكون داخل النلس
البشرية نفسها ..
الفن هو السر والغموض ولهذا لا يمكن
أن يعبر عن حادثة علمية أصبحت

معروفة ومشاعة .. وهو سر غير منطقي
ولا يفسره النطق .. لذلك اعتقد أن
الفن سيبحث عن سر جديد وقد يلجأ
الى سر آخر من أسرار الكون العظيم
بعد أن اكتشف سر القمر !

الكبرين - كل هذا زعزع لفة الإنسان
في أن العلم بالضرورة يحقق الفردوس
على الأرض .

والآن بارتيد القمر وغيره من
الاجرام ، قد يستبد عند البعض هذا
الاسراف في التفاؤل . ولكن انسان
اليوم يبدو أنه أكثر نقلا من انسان
الامس ، لأن ما نقرأه من تعليقات
وتسجيل لانطباعات الناس في هذه
الايام لا يوحى بالاسراف في الإبتهاج
الى درجة اشاعة اوهام جديدة عن
مستقبل الانسان بما في ذلك العلماء
انفسهم الذين تنسم تصريحاتهم بعظمة
وتعظيم بالين .

ان وصول الانسان الى القمر في حد
ذاته انتصار علمي عظيم ، ولكن أليس
أجدى على الإنسانية أن تحاول تصغير
العالم الذي نعيش فيه قبل محاولة

استعمار الكواكب الأخرى ؟ .. ان
انسان اليوم يتوجس خيفة ان يكون
ارتداد الانسان للانفلاق جزءا من الحرب
القادمة ومحاولة كل من أمريكا وروسيا
في السيطرة على كوكب الأرض .

● وماذا عن أثر ارتداد الانسان
القمر في الفنون والآداب ... هل تعتقد
أن ذلك سيكون له أثر في حدوث تغيرات
عليها شكلا او مضمونا ؟

● ● لا اعتقد ان غزو الانسان
للقمر والفضاء سيكون له ذلك الأثر
الفعال في الفنون والآداب اللهم
الا تجديده اهتمام بعض الكتاب
بالقصص العلمي Science Fiction كهذا
الذي نشط في قمة الفتوحات العلمية
في منتصف القرن التاسع عشر ،
ولا سيما في كتابات H.G. Wells في
انجلترا ، Jule Verne في فرنسا .

أقول ان هذا الغزو لا يتجاوز مجرد
الاهتمام بالقصص العلمي سواء في
الآداب أو في الأغلام السينمائية
والتلفزيونية ، وربما شجع أيضا
الانجاعات الفلسفية التي تعيد النظر في
حالة الإنسانية على ضوء دخولها في
علاقات مع الأفراد الأخرى . في هذا
لا انتقل ان يؤثر غزو الانسان للقمر
في الآداب أو الفن في شيء لأن الآداب
والفن خاتمتها عواطف الانسان وسلوكه
في المقام الأول . ولذا لا ينتقل حدوث
أي تغيير في الآداب والفن شكلا أو
مضمونا الا اذا أدى ارتداد القمر
وسواء الى تغيير في عواطف الانسان
وسلوكه .. فالسؤال الآن ينبغي ان
يكون هل سيؤثر غزو الفضاء الى تغيير
في عواطف الانسان وسلوكه أم لا
قبل ان نسال عن مدى تأثيره في
الآداب والفن .

بقواه وثرواته . قال تعالى : « ان في
خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار آيات لاولي الابصار الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وينتفرون في
خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت
هذا باطلا . » والنظرية الاسلامية التي
تعهد وظيفة الانسان في هذه الحياة ان
الانسان سيد في هذا الوجود عبد لربه
الذي مكنته من هذه الحياة وجعله فيها
سيدا .. وقد آمن القرآن على الانسان
بان السموات والأرض في خدمته .
قال تعالى : ألم تروا ان الله سخر لكم
ما في السموات وما في الأرض ،
واسبح عليكم نما ظاهرة وباطنة .

كل ما يطلبه الاسلام باننا هذا التكريم
الاولى للانسان هو ان يعرف الانسان
ربه معرفة صحيحة ، وأن يشكر نعمته
التي انفاضها عليه ، ولكننا نحس في
هذا العصر بان الانسان قطع اشواط
بعيدة المدى في مجال التقدم العلمي ،
ولم يقطع هذه الشواطئ نفسها في مجال
التقدم الروحي والفلسفي . ولذلك فلن
نجاحه في وضع قدمه على القمر يعكسه
انه لن يبلغ الكمال الانساني الذي
يستغل هذا التقدم العقل استغلالا
حسنا ، وقد قيل ان الانسان انقلب في
وضع قدمه على القمر امواجا طائلة كل
بعضها يكفى لكسوة الجماهير الكثيفة

من القارة والحافة وأذهاب أزمات الجوع
والحاجة عن الأوف الكؤلة ممن يتعرضون
لهذه المصائب .

كما انه لا يشرف الانسان ان يصل
الى القمر لينقل اليه علمه النفسية ..
تري هل سينقل الى القمر المتفردة
المتعصبة والعادون على المستعظمين ،
وحرمان الأمم من حق تقرير المصير
وما الى ذلك من سيئات لا تزال تشين
وجه العالم وتحكم عليه حكما رديئا ؟

● هل تعتقد ان هناك نوافذة بين

● ● القرآن كتاب يتضمن خلاصات الوحي الإلهي لأنبياء الله جميعا ويكفي في أدلة صدقه أنه لم يتضمن نصا واحدا يمكن أن يختلف مع الاكتشاف العلمية الحديثة أو الحقائق التي استقرت

ما ورد في القرآن من آيات كريمة عن الكون وبين ماوصل اليه العلم الحديث .. هل ترى أن ذلك يستوجب تفسيراً جديداً للقرآن على ضوء النظريات العلمية الحديثة ؟

● ● أديب «الواقع المعاصر» يتحتم عليه أن يكون عالماً وليس مجرد كاتب .. لابد وأن يكون فليكا يعرف نظرية الكوانتوم (المقادير) ونظرية النسبية لاينشتاين والمجازية .. ويعرف بالحساب كتلة كل نجم وفروقه الجوية وتضاريسه .. ولذلك سيختفي « أديب الكلمة » و « أديب الفكرة » و « أديب المعرفة » ليحل محلهم « أديب العلم » الذي يعطي بالواقع الجديد ، أريد أن أقول الواقع العلمي الجديد !

● والأديب العلمي نفسه أن يتغير أدبه نتيجة لإحلامه التي تحققت بالفعل ؟

● ● لا اعتقد لأن الأديب العلمي على صورته الراهنة خطوة في الطريق الذي أكدته رحلة أبوللو (١١) ..

● هل يتسع الأدب ليشمل مايمكن تسميته بأدب الفضاء ؟

● ● أن هبوط الإنسان على سطح القمر سيؤدى الى اتساع معنى كلمة « واقع » لأن الأدب الواقعي ، كما نفهمه حتى الآن ، يعنى كل ما يعود حول حياتنا الأرضية .. فلا ما تم غزو الفضاء ترتب على ذلك ضرورة أن يشمل الأدب الواقعي جميع الكواكب الأخرى .. أما الأدب الواقعي فسيكون هو الأدب العلمي أو « أدب الفضاء » كما تحب أن تسميه .. سيدخل الأدب العلمي حياتنا ، وتغير الرواية عن « الواقع المعاصر » ..

● إذن ستتغير صورة الأديب وتغير مدرجاته ؟

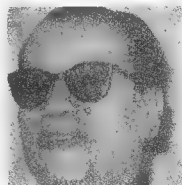


سيفنى أديب الكلمة
وأديب الفكرة وأديب
المعرفة ليحل محلهم
أديب العلم
سيفنى محمد

● ● فيما سبق من زمان لعب القمر دور « الحلم » لدى بعض الشعراء والقصاصين ، يهبط الإنسان على ظهر القمر تبعد الحلم وأصبح حقيقة ، ولن يلعب القمر دور « الحلم » سيكف عن ذلك ، ربما يلعب دوراً آخر بعد حين .

على أن هبوط الإنسان على القمر ليس الا نتيجة لتقدمات علمية وتكنولوجية شاعت في ثقافة المالكين وأثرت في فكرهم وحيالهم وفيما يخلقون من فلسفات وفنون ، بحيث نستطيع أن نقرر - لدرجة ما - أن ما تتعامل عنه

يبنى أنه نعيم إلى
المستقبل دون أسف
رؤى على الماضى
نعم محمد



واللاحظ أن هناك تطابقا أو توافقا بين أسلوب القرآن في وصف الكون وبين القرارات العلمية في هذا المجال.

وهنا يجب أن نفرق بين الحقيقة العلمية وبين الفرض العلمي أو النظرية العلمية، فالقرآن يستحيل أن يضالف حقيقة علمية ، وتفسير القرآن لهذه الحقائق لا شيء فيه ، أما محاولة تفسير

القرآن بالفروض والنظريات العلمية فنحن نرفضه رفضا باتا لأن هذه الفروض والنظريات لا استقرار لها ولا معنى لتحصيل القرآن الكريم أفكارا قد تطفئ أو تصيب •

كل ما هنالك أن « الأديب العالم » سيحكم أكثر .. بفصوح أكبر .. وسيتمسح نطاق أحلامه ليشمل الكون كله .. ولن تكفى هذه « الأحلام الكونية » بالتفكير في الريف والزهرة ولكنها ستمتد ليصل إلى « الشعري اليمنية » وهو أكبر النجوم جميعا حيث يصل حجمه إلى مليون مرة من حجم الشمس .. وسيسيطر الأديب العالم إلى الغلالة في أحلامه لأن العلم أصبح منافسا له في تحقيق هذه الأحلام بنفس السرعة التي يحلم بها ..

● وحياتنا على « وجه الأرض » الآن تتأثر بهذا الحدث الكبير ؟

● ● من الجائز أن يؤدي تنافس الدول الكبرى في سباق الفضاء إلى

فرض النزاع الدائر على الأرض ، والإفلاحة بالأموال التي تنفق في التسليح وتدعيم القوى النووية ، بحيث يتحول الصراع الأرضي الذي يتهدد البشرية إلى « ملاكمة فضائية طويلة » يهدف منها العلم والعلماء والبشرية جميعا .. ومن الجائز أن يحدث العكس فتستغل الدول الكبرى القمر والكواكب الأخرى لتقيم عليها قواعد عسكرية سرية تهدد بها بعضها البعض .. وهنا تكون الكارثة ..

ولد يمشي الإنسان على دواء أفضل فوق سطح القمر والكواكب الأخرى يفيد أهل الأرض .. دواء يشبه الصبر الحياة الذي قد يغير الحياة تغييرا طويلا لا يستطيع الآن أن أحد مداه ..

وعلى كل فليس من المنتظر أن يحدث شيء من هذا في عصرنا ..

ولكننا مع ذلك نقبلون على مرحلة دينية جديدة ، بعد أن فقد الدين سلطانه في العصر الحديث .. ذلك أن الأفراق في علوم الفضاء سيؤدي إلى إحياء العلوم الدينية ، واتساع نطاق الفكر المادي سيؤدي إلى عودة الفكر الديني .. إنها بداية عصر روحي .. وتصوف لا يرمي إلى العزلة ولكنه يهدف إلى الاندماج : في العلم والحياة ..

تقول الآية الكريمة : « ألما يطشى الله من عباده العلماء » بمعنى أن العلماء هم الذين يؤمنون بالله .. أما الملحودون فهم أنصاف العلماء أو أشباه العلماء !

من أثر في الأدب نتيجة لهبوط الإنسان على القمر قد حصل بالفعل قبل هبوط الإنسان على القمر •

ولكن ثمة مزيدا من الآثار المنتظرة عندما يصبح القمر حقيقة قريبة وسياحة غير مستحيلة للناس ، هناك تتجلى نظرة جديدة للكون ، وللمحيط فوق القمر ، ولدور الإنسان ، وكفى حياته ، وللمستقبل اللامحدود الممتد أمامه .

● ما مصير الأدب في هذا العالم الجديد ؟

هل يشرى بمضامين جديدة ودرى بدية وأشكال باهرة ؟ أو هل يتكشع ويتزوى أمام روعة المسلم وإعجازه وسحره وإبهازه وسيطرته ؟ هل يتكشع ويتزوى خجلا حتى يذبل ويوت أو يقوم بهمة ثانوية لاستحق الذكر ؟

● ● الحق أن الفن كان سومايزال- التعبير عن الإنسان الراهن أي « الحيوان العاقل » ، ولذلك فكلمة قوى جانب العقل في حياة الإنسان كلما مال الفن إلى التعبير عن لواعيه أو جانبه الوجداني لجعد إليه توازنه •

● ولكن أين يتجه تطور الإنسان؟

● ● الأدرج أنه يتجه نحو العقل على حساب الغريزة والعاطفة ، حتى يبرز للوجود في النهاية الإنسان العاقل فحسب ، وعند ذلك يصبح الفن من ذكريات الطفولة المحبوبة والسخيفة معا ، أو ينشأ فن جديد عقل يمتد يسر الإنسان كما تسره النظرية العلمية أو المسألة الهندسية •

على أي حال ينبغي أن يتجه إلى المستقبل دون أسبغ رومانسي على الماضي •

الفضية هي قصة صريف
أول إبعاد الأمتار العالمة
عن طريق القمر .
معاً فانتصر



● هل سيستج عن غزو القمر مايجن
تسميته بأب القمر ؟

● ليس هناك أدنى صلة بين
صعود الإنسان الى القمر والانتساج
الأدي ؟ وربما كانت الصلة الوحيدة
عكسية بمعنى ان الإنسان سيزداد
اعتماداً بالأرض بدلاً من تعلقه بالسماء ،
وهذه هي النتيجة الصحيحة التي يجب
أن ينتج عنها الإنتاج الأدبي .

أما المزاعم القائلة بأن الصعود الى
القمر سيؤثر على مايجيش بمواظف
الإنسان أو أحلامه على الأرض ، فإنها

● هل يحدث الوصول الى القمر
ثورة في الأدب والفكر ؟

● الوصول الى القمر لن يحدث
ثورة في الأدب أو الفكر ، لأنه في
رأى لن يصلو عن كونه تقدماً
تكنولوجيا يسائر التقدم التكنولوجي
الذي يحل به السلام المعاصر . وقد
يفيد الوصول الى القمر في الكشف عن
بعض الحقائق الدقيقة عنه وعن طبيعته
وعن الكون . . ولكنه لن يحدث ثورة
تغير من مفهومنا عن أصل الحياة والعالم .

الوصول الى القمر
يحدث ثورة في الأدب
والفكر .
برهان



● لقد أثبت الفيلم برغم تصويره
قبل رحلة الفضاء وإن كان قد استعان
بالتقنيات العلمية التي قامت عليها
الرحلة ان السينما ترتاد الجمهور
بشيئاً قبل أن يرتاده العلماء بمعلمهم
.. وهكذا تم تصوير الفيلم بدقة رائعة
لم تكن في حاجة الى انتقاد العام
الرحلة حتى تستند الى حقائقها . .
ولا شك أن النجاح في اطلاق صاروخ
وهي - بالقدرة السينمائية - يشه
يشه العجب أكثر مما يشه النجاح
في اطلاق الصاروخ الحقيقي . .

● في السينما سوف تزداد
اللام الفضا غنى ووفرة . . وسيصبح
القمر منتجاً للأفكار السينمائية ، يستفله
كتاب القصة والسيناريو في استلهم
موضوعات جديدة والأفكار طريفة ،
ويستفله المخرجون في خلق أجواء
وكادرات لم تستحدث في السينما
بعد . . قد يصبح القمر قاسماً مشتركاً
في السينما العالمية ، وقد يتحول في
السينما المعاصرة الى ظاهرة خاصة
كظاهرة « جيمس بوند » ، ولكنه
سيصير خلفية لمعظم قصص الحب
والجاسوسية .

وهذا لا يمنع ان نجاح الرحلة
سيكون له تأثيره في المستقبل على
« سينما الفضاء » ، التي ستلتزم حدداً
بالحقائق العلمية إلا ما تناولت حدداً
والمع ، وبالتقنيات العلمية أيضاً لا

● فيلم « أوديسا الفضاء » تم
تصويره قبل رحلة أبولو (١١) . .
فهل جاء مطابقاً لواقع الرحلة أم كان
في حاجة الى تنقيحها ؟

إن نجاح الرحلة سيكون
له تأثيره في المستقبل
على سينما الفضاء .
برهان

مزاعم هروبية خالصة لا يمكن أن يتأذى بها إلا الأدب السوداوي للعاسق لتقدم الإنسان وروما وجد أعداء الإنسان الفرسى المواتية للتأكيد على هذا الاتجاه كهروب يساعد على مزيد من المواقف المكسية التي تمثلت أخيرا في اللاعقول والبهت وغيره من الاتجاهات الأدبية المضادة ، والتي تعتبر من أروع ما أسفرت عنه تطورات المجتمع الراسمالي المعرف في محاولة انقاذ الثقافة من الانهيار .

● وبهذا يمكننا أن نصف النجاح

العلمي الذي حققته المرحلة الأخيرة ؟

● ● الواقع أننا إذا تعمقنا في صعود الإنسان إلى القمر بالأسلوب الأمريكي الأخير يتكشف عن أوهي الحقائق . وهي أن عملية الصعود إلى القمر أو ما أسميه لعبة القمر ، جاءت وقتها كهروب للاحتكاكات العالية وكحل مؤقت لازمتها في صرف فائض القية على عمليات أو مقامرات من هذا القبيل لتعويضها عن امكانية تصريف الأسلحة المكسدة فوق سطح أرضي أصبح من المحال أن تقام عليها الحروب

إلا إذا كان فيها دمار شامل للإنسانية كلها .

واعتقد أن الروس كانوا على شيء من الدهاء في عدم اشرعهم إلى هسله الخطوة التي لا يمكن أن يصعب عليهم تحقيقها بما لهم من سبق وقسوة تكتيكية تعادل مقدرة أمريكا .

القضية الآن هي قضية تصريف أو انقاذ الاحتكاك العالي عن طريق القمر ولا أظن أن هذا يمكن أن يؤثر في ادب الشعوب الفارقة تحت اقدام الاحتكاكية الأمريكية على سطح الأرض.

الثورة تحدث حقيقة إذا اكتشفنا كائنات عاقلة في المجموعة الشمسية أو في المجرات الأخرى . . لأننا سنفاعل عندئذ مع ما نبهده من نتائج المضاوة الحية هناك ، ونحصل من كائنات أرضية إلى كائنات كونية . . ويتسع ادبنا ولنا ليطلق احتياجانا الفكرية والخيالية البالغة الاتساع أو هكذا ستكون حيثئذ .

● هل معنى هذا أن الحدث ستقصر أهميته على الناحية العلمية البحتة ؟

● ● إن اكتشاف الكرومو سومات التي تثبت الوراثة ، أخطر من الوصول إلى القمر بالنسبة للأدب الذي يتناول قضايا الإنسان من خلال المجتمع . . هذا على الرغم من أن تجربة الوصول إلى القمر تعد في الحقيقة تقدما علميا خطيرا . . لقد أزلت تلك المضاوة ليتين كاملتين ، فطلعت طوالهما متوترا شغوا وخائفا . . متوترا من ساجل الرواد ، وشغوا بالنتيجة وخائفا على التجربة . .

أما المعلومات التي تأكد منها الرواد أو العلماء فلم تكن شيئا جديدا . . كنا نعرفها منذ كوبر نيكوس ، ولهذا القول أن وصول الإنسان إلى القمر لن يغير من صورة الآداب والفنون بمثل ما كان سيحدث لو أن الرحلة جاءت بمعلومات هجورية جديدة لم تكن نعرفها من قبل . . ولهذا أيضا القول أن وجود حياة أو كائنات حية في كوكب آخر سواء كان القمر أو المريخ هو الذي سيغير حتما صورة الآداب والفنون بل سيحدث فيها ثورة شاملة !

هي أرادت أن تسبق العلم بالخيال . . كما حدث في فيلم دوديسا الفضاء ،

● هل تعتقد أن التخلّف عن «سباق الفضاء» يترتب عليه بالضرورة تخلفا في إنتاج «أفلام الفضاء» ؟

● ● نفس رحلة أبولو (١١) والرحلات السابقة واللاحقة بما فيها من تفاصيل حقيقية تعتبر سيناريو كامل بل فيلم مصور لا ينقصه إلا أن يفرغ من شرائط التليفزيون في شرائط السينما . . وهذا أمر مفكول للجميع . .

غير أن هذا النوع من الأفلام ، شأنه شأن رحلات الفضاء نفسها ، يتكلف تكاليف مرمقة لا تقدر عليها الدول النامية - على الأقل - أن لم أقل جميع الدول المختلفة عن سباق

الفضاء . . لأن هذا النوع من الأفلام في حاجة إلى الاعتراف .

● وفي الفن التشكيل !

● ● في الفن سوف يتغير المنظور ، لأن رائد الفضاء لا حظ أن قمم الجبال على سطح القمر ليست ظاهرة لأنها ضالمة في ظلها . . وسوف تتغير الألوان ، لأن عدم وجود جو على سطح القمر جعل الأشياء والأجسام تكتسب جميعها بالألوان العادية . . وسوف تتغير الأشكال لأن التكوينات البركانية التي ظهرت فوق سطح القمر ستكتسب ألقا جديدة أمام الفنان التشكيل في مصوره للأشكال وتصويره لها . . وأخيرا سوف يزحاذ ادراك الفنان للتشكيل العلمي في الفنون التشكيلية . ● والقمر نفسه هل يتغير شكله

أم يضل نهائيا من لوحات الفنانين ويغدق قيمته كرمز للمشاق والمعين ؟

● ● ظل الفنان وهو يرسم العنبر من المشاق ، يرسم بالادوية دائرة القمر ، ومزا ليل ملاذ المعين . . فلا كان الليل سيظل كما هو بالنسبة للمشاق فمل الفنان التشكيل أن يبحث عن شيء آخر غير القمر يشاكر المعين خلوتهم في الليل الساتر . .

وعلى الرغم من كل هذا فإن الأرض ستظل هي مركز الكون يتعلق منها الإنسان دائما إلى ألقا أرحب ويعود إليها أبدا حاملا معنى أساسيا هو أن الإنسان خالق العلوم والفنون والآداب وسيظل هو موضوع العلوم والفنون والآداب مهما اختلفت النتائج والأساليب وطرق التناول . . أما الفنان فيستقل حائرا بين الكفى والمستقبل !

الإرادة والحرية

عند الدكتور زكي نجيب محمود

إمام عبد الفتاح إمام

« إن الشرط الأول لإعلان أن أكون مذهباً أرفع مذهباً ، أعني أن أصبح موضوعاً لحكم أخلاقي ، هو التشابه الزائف : أن أكون أنا نفسي باستمرارها واحداً في حقيقة ذاتية مع نفسي »

حاولنا في مقال سابق أن نبرز جانباً هاماً من جوانب التطور الروحي للدكتور زكي نجيب محمود ، وهو الجانب الميتافيزيقي كما يتمثل في بحثه عن « الجبر الدلالي » الذي تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن ، وهو بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان يجبر ذاتياً أعني أنه



والأفعال السيكولوجية كلها ليست إلا تنوعا للجوانب الموضوعية من الانتباه ، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة تنتبه إليها في أوقات مختلفة : ففي الإدراك الحسي تنتبه إلى موضوعات حسية ، وفي الإدراك العقلي تنتبه إلى محتويات عقلية ، وفي حالة الإرادة تنتبه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا ..

... الإرادة

معنى ذلك أن الإرادة ليست إلا مثالا جزئيا من أمثلة الانتباه (وهو الفعل الأساسي للذات) لا ينفرد من غيره إلا بخصائص معينة هي التي تطبع بطابعها موضوع الانتباه ، وهي التي تكون بالتالي فعل الإرادة " وسوف ينتهي به

حر لكن بحرية منظمة تنظيما سببيا " فالفعل الإرادي معاول وحر في آن معا " . وقلنا أن الباحث الذي يذهب إلى أن الإنسان حر في أفعاله الإرادية ، عليه أن يحدد لنا ما يعنيه بلفظي : هو إرادة ، ومثل هذا التعريف ضروري أيضا للفظ " النفس " إذا ما زعمنا أن الإنسان مجبر ذاتيا أعني مجبر من طريق " نفسه " . وسوف نتناول في هذا المقال معنى الإرادة والحرية بعد أن أفردنا المقال السابق كله (على صفحات هذه المجلة : عدد ٥٢ - يونيو ١٩٦٩) لفهم تصرف " النفس " وهو التعريف الذي اعتبرناه بمثابة الأساس في بناء هذه النظرية . ولقد انتهينا في هذا المقال إلى أن النفس فعل بواسطته يجمع الفرد ما يساعده في حفظ وجوده " وهذا الفعل هو : الانتباه ، فالذات لا تكون ذاتا إلا لأنها تنتبه باستمرار وليست هناك لحظة واحدة في حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تماما . والانتباه هو الجانب الذاتي ، وما تنتبه إليه هو الجانب الموضوعي ،

مثل هذا التعريف للارادة الى انكار ما يسبونه عادة (بملاكة الارادة - لان تصور مثل هذه الملكة لى معنى في هذه الحالة الا اننا نقوم بتعميم مجرد من الامثلة الجزئية للمواقف الارادية ، كما هي الحال بالفيصل تصور « الإنسان » الذى لا يدل الا على تعميم مجرد من الافراد الجزئية التى تشترك جميعا في خصائص معينة ، وبمعنى آخر ليست هناك «ارادة» تريد في مناسبات مختلفة اشياء معينة ولا تريد هذه الاشياء في مناسبات اخرى ، بل هناك فقط تأملات متنوعة للمواقف الارادية ، واقتراض وجود ملكة للارادة هي التى تجعلنا نريد في مواقف معينة ولا نريد في مواقف اخرى، سوف يبدو اشبه ما يكون بالافتراض وملكة للثناء هي التى تجعلنا نقضى ، وملكة للرخص هي التى تجعلنا نرفض ..

الارادة - اذن هي - هي الانتباه الى موضوع ذى خصائص معينة ، ولا توجد حالة واحدة من حالات الارادة لا تتوقف عند تحليلها على الانتباه الى فكرة لها خصائص معينة : حين نقصد العلم على ان نتبع لونا معيناً من الوان السلوك، فاننا نكون فكرة واضحة - بقدر الامكان من هذا اللون من السلوك ، ثم نضع هذه الفكرة يهدف من الانتباه اسماء العقل .. وتل مثل ذلك في حالة الاسترجاع الارادى لواقعة ما كنا قد نسيناها .. وفي اساطيرنا ان نسلو ان نسلو امثلة لاحصر لها من المواقف الارادية ، وسوف نجد انها كلها تعتمد دائما على الانتباه الى شيء ما ، والانتباه كما سبق ان ذكرنا له جانبان : ايجابى وسلبى ، فهو ايجابى حين يأخذ فكرة التفكير المطلوب ، وهو سلبى حين يستبعد الافكار الاخرى التى تمرق لتعريف الفعل المراد ، اذ لابد ان يكون هناك دائما اكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد ، على الاقل : الاقدام على هذا الفعل او الاحجام عنه ، ويشار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته في الانتباه حتى يتحقق ..

خصائص الموقف الارادى ..

لكن ذلك كله ليس الا تعميما يحتاج الى تخصيص وتحديد : فاذ كان الموقف الارادى عبارة عن فعل من افعال الانتباه الى موضوع يتسم بخصائص معينة ، فما هي تلك الخصائص التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف الميكولوجى اراديا ؟ لابد ان نقول بادى ذى بدء ان الفكرة التى تكون موضوع الانتباه في حالة الارادة هي صفة عامة فكرة التفكير ، لا معنى فكرة فيه يختلف عما هو موجود بالفعل . واذا ما حللت هذه الفكرة لوجدنا انها تتألف من العناصر الالية : (١) - ان يكون هناك وجود له طبيعة معينة . (٢) - ان تكون هناك فكرة من تغير يراد احدثا في هذا الوجود . (٣) - ان يتم احداث التفكير بالفعل

طبقا لمضمون الفكرة . (٤) - ان يتم التفكير بفضل نشاط الفرد المنتبه الى الفكرة التى نتحدث عنها دون مساهمة العوامل الخارجية . (٥) - ان تتحقق ذات الفاعل من خلال تغييره من طبيعته في الفكرة . تلك هي الخصائص الخمس التى يتميز بهذا الموقف الارادى ، وعلمنا ان نلاحظ امرين هامين قبل ان نخوض في تحليلها الاول : ان هذه العناصر الخمسة ليست الا جوانب لفكرة واحدة ينصب عليها الانتباه وهي فكرة التفكير بمعنى انها ليست خمس افعال منفصلة . لكنها حلقات متكاملة في سلسلة واحدة هي مناطق طية اسم الموقف الارادى . والامر الثانى : انه لا يقصد بترتيب العناصر بهذا الشكل سوى فهمها لحسب لقد يحدث ان تحدث كلها دفعة واحدة وبعبارة اخرى هي عملية واحدة وليست مجسومة من الخطوات المنفصلة ولنشرع الآن في تحليل كل جانب على حدة من هذه الجوانب الخمسة التى تشكل عادة ما يسمى بالارادة .

الخاصية الاولى ..

الخاصة الاولى للموقف الادارى هي ان يكون هناك وجوده له طبيعة معينة ، وجود « ارادة » له ان يتغير وفقا لمضمون الفكرة التى انتبه اليها ، وقد يكون هذا الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا او خارجيا : وهو حين يكون خارجيا فانه يعنى دافعا يوجد في زمان معين ومكان محدد ، وحين يكون داخليا فانه يعنى واقعة سيكولوجية معينة . وفي كلتا الحالتين لابد من توافر شرطان : الاول : ان تكون فكرتى من التفكير مخالفة لهذا الوجود بمعنى اننى اريد لهذا الوجود ان يكون خلاف ما هو عليه . والثاني : ان تبدأ عملية التغيير الآن ، واذا لم يتحقق هذان الشرطان - احدهما او كلاهما - فلن يكون هناك ارادة . اعني انه ما لم يظهر الوجود على انه التفكير المطلوب تماما فلن يكون رمة ارادة ، وكذلك لا يكون هناك ارادة لو كان متدلى فكره التفكير لكنى اقوى ان ابدأه في لحظة في المستقبل ، صحيح انه في الحالة الاخرى سوف يكون هناك عزم او تصميم لكن العزم والتصميم شيء والارادة شيء آخر . فليس المهم ان تكون فكرة التفكير موضوعا للانتباه فحسب حتى لسمى الموقف اراديا لكن المهم ان يحدث التفكير المطلوب ، ومن هنا فان القول باننا : « نستطيع ان نريد حتى ولو لم نستطع تحقيق ارادتنا بالفعل » قول ظاهر البطلان ، لانه ما لم يحدث تغيير الوجود المنتبه اليه كاملا فلن يكون هناك ارادة ، قل كان متدلى هدف معين اريد تحقيقه فاننى ابحت عن الوسائل التى تمكننى من بلوغ هذا الهدف ، ولو ظهر ان هناك عدة وسائل فافنى ابحت من أسسها واقضها ، اما اذا ظهر انه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فافنى ابحت عن كيفية بلوغ غايتي بهذه الوسيلة : « وفي

هذه الحالات جميعا تراءى نترد من الفاية الى الوسيلة ، ومن وسيلة الى اخرى ، حتى تصل في نهاية الامر الى وسيلة يمكن ان نتبينها « هنا » و « الآن » .. وبهذا تبدأ الخطوة الاولى في الموقف الارادى .

الخاصية الثانية ..

الخاصية الثانية للموقف الارادى ان تكون لدى فكرة عن تغيير هذا الوجود ، اعنى انه لا بد ان يكون هناك صراع بين فكرتي من ناحية ، وبين ذلك الواقع الموجود « هنا » و « الآن » من ناحية اخرى ، ويدل على ان التغير المراد لا بد ان يكون شيئا ممكنا ، فلو انني تصورت تغيرا لا يكون من الممكن تحقيقه فان مثل هذا التغير لا يسمى ارادة لكنه رغبة ؛ فنحن لا نستطيع ان نختار المستحيل ، ومن يفعل ذلك لا بد ان يكون احمق لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل ؛ كالفرار من الموت مثلا ، ، ، و قد نرغب كذلك فيما لا نستطيع فاعلمنا ان تحقيقه نتاج ممل او فوز رياضي معين ، لكننا لا نختار ابدا امثال هذه الاشياء ، وانما نختار فحسب تلك الاشياء التي نعتقد ان في استطاعتنا تحقيقها .. » .

وعلى ذلك فان التغير المطلوب لا بد ان يكون أولا : شيئا ممكنا ، ولا بد ثانيا : ان يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه . لكن قد يعترض على ذلك بانفسا ما لا نحتاج في بعض المواقف الارادية الى تغيير الوجود ، لان الوجود الحاضر المستمر قد يكون هو نفسه موضوع الارادة ، ويعنى آخر قد اريد لهذا الوجود الحاضر المستمر نفسه ان يستمر على هذا النحو ، وبالتالي فلن يكون هناك تغير مع ان هناك ارادة . لكن ذلك خطأ لان الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للارادة معنى « وبالتالي فلو انني قلت « اني اريد » هذا الحاضر المستمر نفسه فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى انه بدون فعل الارادة فان هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل الى وجه آخر مختلف لما هو عليه ، واذا كان ذلك كذلك فانني في معنى تغيير الحاضر اكون قد تسببت في تغيير ما .

الخاصية الثالثة ...

لا يكفى للموقف الارادى ان تكون عندي فكرة عن تغير ما ، ولا يكفي ان يحدث هذا التغير في الوجود ، وانما لا بد ان يحدث التغير كما هو موصوف في مضمون الفكرة . ويحصل بنا هنا ان نفلت النظر الى ان فكرة التغير والتغير ذاته خلافا ما يتحصلا - هذا اذا اتحدنا على الاطلاق .

فالتغير - عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكره والواقع ان التغير معقد للغاية للدرجة يصعب معها تحديد ما يشمله تحديدا دقيقا ، فلو انني أردت ، ان اذهب الى المكتبة لكي أقرأ فيها كتابا ، فمن الواضح ان الفعل الذي سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التي لم اكن اتصلاها بطريقة مباشرة . وعلى ذلك فحين نقول ان التغير لا بد ان يحدث كما هو موصوف في مضمون الفكرة فاننا نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعي اللازم لمضمون الفكرة ، ومثل هذه الزيادة لا بد ان ينظر اليها على انها مرادة هي الأخرى ، اذ على الرغم من انها ليست جزءا جوهريا من الفكرة ، فانها مع ذلك مصاحب ضروري لها ، لكن لو كانت هذه الزيادة لا ترتبط عادة بالفكرة فانها لا تكون مرادة ؛ افرض - مثلا - ان سيادا أراد ان يصطاد بعض الطيور لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مرووه لحظة انطلاق النار ؛ ان هذه الواقعة الأخيرة لا هي التغير المقصود ولا هي تداعيه اللازم ، ومن ثم فهي لا يمكن ان تكون مرادة .

الخاصية الرابعة ..

وفضلا عن ذلك فان التغير الذي يحدث طبعا لمضمون الفكرة لا بد ان يكون نهاية لعملية كانت بدايتها فكرة التغير الموجودة في الأشياء . وهذا التغير لا يكون ارادة الا حين يتحقق بتطابق الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد نشطاً اعنى سعييا كائنا لحدوث العملية . وعلى ذلك فاننا في حالة احداث تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد منتبه الى فكرة تغير ، ويكون لدينا من ناحية اخرى تحقق هذا التغير نفسه ، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذي يكون الفعل .

افرض ان لدى فكرة من شخص نسبت اسمه لكثير اريد ان افكره ، اننى في هذه الحالة لدى فكرة الشيء المطلوب لكن ليس لدى وجوده ؛ فعانى الجسمي الراهنة تخالف المضمون المطلوب ، ولاحداث النتيجة التي اريدها فانني اقلب هذه الفكرة الموجودة في ذهني بحيث تستغني اوضاعها المترابطة شيئا فشيئا حتى يحضر الاسم الذي كنت ابحث عنه ، وهذه النتيجة وصلت اليها عن طريق الفكرة الاولى الاصلية التي كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة . وهذه العملية احدها الفرد المنتبه الى فكرة اصلية ، لكن لو ان الاسم وقع لي دون ان يكون مطلوباً ، فلن يكون هناك ارادة لانه ليست هناك فكرة تتطقت عند وقوع الاسم ، ومن ثم فان الاسم سيكون حادثة دون فاعل احدها .

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى ،

لأن نتيجة الفكرة احدثتها عوامل أخرى غير فاعليتها ونشاطها . فالفاعل الإرادي كما سبق أن لا نحققنا لأيد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخلدا خطأ معينا من السلوك للوصول الى تلك النتيجة . لكن قد يقال اغرض أن فكرة التشوّب جعلتني اثناب : ألا تكون تلك حالة من حالات الإرادة ؟ والإجابة هي أن هذا الفعل يكون اراديا - يعني - إذا ما انتبهت الى فكرة التشوّب لكي اثناب فعلا ، وفي هذه الحالة سيكون تنازلي فعلا مرادا ، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطري لم اعقبته حركات معينة بلا هدف فلا تكون في هذه الحالة ارادة .

الخاصية الخامسة .

ونحقق فكرة التغير من طريق نشاط الفاعل المنتبه اليها - وهي سمة الموقف الإرادي - لأيد في نفس الوقت أن يكون تحققا للفاعل : فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التي ينتبه اليها تغير من شخصيته : « فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالي الى فكرة الطريقة التي تحكم بها بلادى الآن (أي عام ١٩٤٧) ، والى فكرة الطريقة التي ينبغي أن تحكم بها ، وكلما انتبهت الى الوجود الفعلي شعرت بصراع بينه وبين شخصيتي ، بينما أشعر بالارتياح الى فكرة الدولة التي أنشيتها وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعيتي وشخصيتي وأنها أفضل لتحسين وجودي ، ومعنى أنترأشمر برأحة لفكرة التغير أنني لا أجد مثبلا هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعي بل على العكس أجد أن هذه الوجود الواقعي شيء غريب من شخصيتي .. » . وإذا ساهلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير في ممارسة الوجود الواقعي ؟ كانت الإجابة أن الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل إذا ما أخضعت في كل منظم . لكن ذلك يشير مشكلة : فالأدات يمكن أن تنظم في أكثر من مسودة ، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس ، بل انه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله فقد أجد فعلا مينا بلائم البيئة التي أعيش فيها ثم فجأة تغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتي ، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هي ما أطلق عليه « ماكيزي » اسم « نواالم الرغبة » وهو يقول منها : « كل رغبة تنتهي الى عالم خاص وتفقد معناها لو انتقلنا من هذا العالم الى عالم آخر ، وهذا العالم الذي ننسب اليه الرغبة هو العالم الذي يتكون من مجموع ما ننسب بخلق الانسان وهذا الخلق يميز عن نفسه في الوقت الذي نشعر فيه بالرغبة . انه باخصاص عالم النظرة الأخلاقية للانسان في لحظة ما وهذا العالم يمكن أن يتغير فجأة عند الشخص الواحد عن طريق تحول قيماتي للظروف التي يعيش فيها ، فأى تغير

كاجداث حركة معينة في الأجسام المادية - سواء انضغرت على جسم الفاعل نفسه أو امتدت الى أجسام أخرى .. فإن هذا التغير لأيد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه اليها الفرد . إذ أن حدوث الحركة التي تفكر فيها ليس تسلسلا طبيعيا للظواهر الموجودة أمامي والا كانت هذه الظواهر عبارة عن « أحداث » ولا تعلم بوجود الفصل ، والفرد حين ينتبه الى التغير المطلوب لا يكون فقط متابعيا على هذه الحركة لكنه يكون : فاعلها وسببها الكافي ومنهجها ومحدداتها .

وعلى ذلك فإذا افترضنا أن الإرادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركي سيكون حالة من حالات الإرادة ، ضد مثلا التنويم المغناطيسي تجد أن الفكرة المفروضة على الشخص التام يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس ارادة ، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن التعبير عن طبيعة الفاعل ، ولكي يعبر الفاعل عن طبيعته لأيد أن يكون خائفا نفسيا للتغير . ومن هنا فانه ليس من الضروري في الإرادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب لكن من الضروري أيضا أن تعقبها لآتي أثر انه يجب أن يحدث ذلك ، أي أن معيار الإرادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة ، فإذا لم يسيطر عليها ، وإذا لم يكن في قدره أن يخلق - أو يحوك - الحركة المناسبة التي تحقق الفكرة فان معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت وأن الفاعل - بالتالي - ليس هو السبب الكافي للفعل ، وكما قال « برادلي » : « إذا لم يكن لي حيلة في هذا الأمر ، فلا يمكن أن أريده » ، فالفاعل لا يمكن أن يكون مثلا للارادة ما لم يعرف أن في قدره الفاعل أن يسله أو لا يسله ، وبعبارة أخرى : في حالة الإرادة لأيد أن يكون هناك أكثر من خط واحد ممكن للفعل ، لأيد أن يكون هناك على الأقل بديلان : **أن الفعل للفعل أو ألا افعله** ، فالخط الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مرادا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . ومن ثم فالفاعل المنعكس - سواء كان بسيطا أم مركبا - ليس فعلا مرادا ، وكذلك الفصل المعتاد الذي يتبع مجرى ما لولا رواية فيه ولا اختيار ، لكن ذلك لا يعني انكار الإرادة على سلسلة الأعمال الأولى التي كونت هذه المادة . وفي عملية الرواية التي تسبق الفصل تراني تأمل نفسي في الوضوع الذي سأكونه لو أنني نقلت هذا الفصل وجعلته جزءا من تاريخ حياتي الواقعية ، لم تأمل نفسي - من ناحية أخرى - في حالة تركي إياه بلا تنقيس ، وبعبارة أخرى ، أنني أربط نفسي - تقريبا - بخط معين من الفعل ثم أرى ما إذا كان يتناسب مع شخصيتي ككل متكامل . وقد يقال - خطأ - انه إذا كانت الإرادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة . فان النتيجة إذا ما تحققت الفكرة هي محصلة الإرادة ، وبالتالي فلم كان لدى فكرة كسب مائة جنيه في وقت معين ثم حصلت على المال ملقي في الطريق ووضعت في جيبي ، في هذه الحالة لا تكون قد حققت فعلا اراديا

فجاني كتباً وفلسفة صديقي ، أو تذكر هوزد .. الخ يمكن أن ينقلنا في الحال من عالم إلى عالم آخر .. . ومن هنا كانت الأعمال التي تساعد البخيل - مثلاً - في زيادة ثروته يمكن أن تناسب نظامه أكثر من تلك الأعمال التي تساعده في تنمية المعرفة أو الفضيلة ، وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر . والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مثالي من بين هذه الأنظمة المختلفة للحياة يتحقق من طريقه الذات المثالية ؟ قد يكون واضحاً أن هذه الطرق المختلفة للحياة ليست كلها على مستوى أخلاقي واحد مهما كان المعيار الأخلاقي الذي نستخدمه : « والمعيار الأخلاقي الذي أخذ به واعتبره صادراً هو الآتي : أن الذات الحققة هي تلك التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة ، إنها ذلك المصالح الذي ننشله في أعماق لحظات حياتنا حكمةً ورويةً وبصيرةً .. » ومعقولة النسق الذي يسير عليه السلوك لا بد أن ندوم دوام قوانين المنطق ، وإذا ما سار الفاعل وفقاً لنسق آخر غير النسق العقلي فإن هذا النسق الجديد لا بد أن يكون وجهاً مؤثراً للذات ، إذ يمكن للذات أن تستبدل بالنظام العقلي أي نظام آخر في اللحظة التي يغير فيها الفاعل وجهة نظره .. » ونحن نقول أن فعلاً من الأعمال أو أن النسق كله ليس إلا نسقاً مؤثراً ، فإن ذلك يدل على أن هذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالي الذي ينبغي أن تتفق مع الأعمال الإرادية ، وتد لا يكون في استطاعة المرء أن يسلك باستمرار سلوكاً عقلياً طوال حياته ، ومع ذلك يظل الانساق العاطفي هو المقياس . وكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية ، لأن الفاعل حين يسلك سلوكاً عقلياً يبرح من طبيعته الخفة ، ولا يمكن أن نسال لماذا يجب على المرء أن يصر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر ، وإذا كان من المشروع أن نسال لماذا ينبغي علينا أن نطيع الله أو الدولة فإنه لا معنى لسؤالنا عن السبب الذي من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا .

الإرادة والأخلاق ..

قلنا على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهي الذات الماملة) . فالأخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل ، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الخفة . وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادي لا بد أن يكون فعلاً أخلاقياً ، لأن الفعل الإرادي ليس إلا تحققاً للذات الفاعل فحسب . لكن هناك بالطبع فرقاً كبيراً بين الفاعل الذي يحقق ذاته فقط ، وبين الفاعل الذي يحقق ذاته المثالية .. المقصود بالذات المثالية هنا هو الذات الماملة فكلماً سار المرء في أعماله وفقاً للفعل سار :

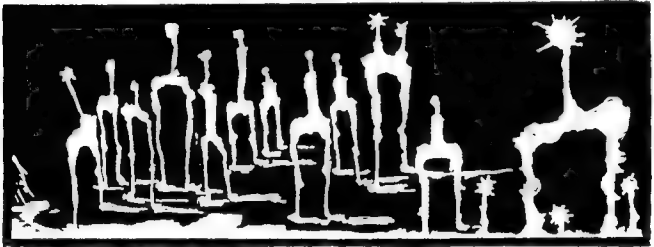
الناحية الأخلاقية ، لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكاً إرادياً حتى ولو كان هذا السلوك متافياً لمطالب العقل (وبالتالي متافياً لمبادئ الأخلاق) وهو في هذه الحالة إنما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل لكنه لا يعبر عن ذاته العليا ، والتفكير الذي يحده سلوك ذلك الشخص قد يكون تفكيراً إلى الأسوأ لا إلى الأفضل ولكنه يظل - مع ذلك - فعلاً من أعمال الإرادة .

والتباين بين الحالة الراضية وبين فكرة عن التفكير قد تختلف في درجتها اختلافاً عظيماً فقد تنسج الهوة بينهما وقد تضيق ، لكنها كلما اتسعت قوى الصراع واتسعت وصمب الجهود التي ننشط به بفكرة التفكير في الإنابة حتى يتحقق التفكير المطلوب ، والصورة هنا سيكولوجية وليست فزيقية : « من السهل - فزيقية - أن نتحاشى ممركة أو أن نبداها على حد سواء ، كما أنه من السهل أن نتحفظ بالمال أو نبصره على ملذات الخاصة ، ومن السهل أيضاً أن نطرق باب امرأة لوب أو أن تبعد عنه - جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء لكن الصعوبة عقلية فهي تكمن في الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لنظف في ذهننا باستمرار .. » ويبدو أن اتساع الهوة بين لفكرة التفكير - لو جاءت مطابقة للفعل - وبين الوجود الفعلي لو كان هذا الوجود يتبع منطق العقل - وهذا الأمر يزيد من السلوك من الناحية الأخلاقية سوءاً ، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هي : إذا كان صحيحاً أنه كلما قوى الجعود الذي نتحفظ به بفكرة الواجب العقلي في الإنابة ضد ميلنا الطبيعي - أرفع السلوك من الناحية الأخلاقية : ألا ينتج من ذلك أن الشخص الذي تحول الواجب عنده إلى مجرد عادة - وهو بذلك يلقى مقاومة الخفية - لا يسلك في هذه الحالة سلوكاً أخلاقياً لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدته ؟ قد يقال - كما قال « روس » - أن الفصل لا يقل في خيريته كلما أصبح سهلاً عن طريق المصادة : « إن التجربة لا تناسق بشدة الصراع وإنما بقوة التركيز للواجب . فكلما كانت الدوافع التي تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين بأن الاحساس بالواجب لا بد أن يكون قوياً ، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حين تكون الدوافع المعارضة خفيفة أو غير موجودة .. » ويمكن أن نوضح ما ينيه «روس» بقولنا أن الجيش القوي يظل قوياً سادته مقاومة أم لم تصادفه ، فالقوة - أن وجدت - لا نغندم إلا في أعظم مدى قوته ، لكنها إذا تصادفنا هل يستحق الجيش التناء سواء برهن على قدرته في لهيب المعركة أم لا ؟ فانا أميل إلى رأي مخالف إذ يصعب على جدي أن أنهم كيف يمكن أن نظل القيمة الأخلاقية باقية كما هي سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية ؟ وإذا كان السلوك الخيّر يظل خيراً قبل نطل القيمة الأخلاقية التي تميز إلى هذا السلوك في الظروف المختلفة هي هي ؟ هل نبدي نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذي يعيش وسط أفراد الغواية ولكنه يسلك مع ذلك سلوكاً فاضلاً ، والرجل الذي يسلك سلوكاً

فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا انصراف يشدانه الى الاتجاه الخاطئ... ؟

من خلالها ذاته المثالية ويمبر عنها - فسوف يتضح لنا الفرق بين الإرادة والفكر : ففى الإرادة لابد أن تخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجود ، بينما نجد أن الفكر - على الرغم من أنه يتطور نفسه فى سلسلة - فانه مع ذلك قد لايتحقق . ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة فى حالة الإرادة لابد أن تمنوى على توقع النتيجة « بينما نجد فى حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة . وإذا أردنا أن نضرب مثلا لذلك فلنأخذ « جمهورية افلاطون » لنجد أنها فكرة وليست إرادة ، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق ، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو من طريق أفلاطون نفسه لما كانت إرادة أيضا ، لأنها لا تكون إرادة إلا اذا تحققت الفكرة وجاء تحقيقها هذا من داخل

وعلى ذلك قللما أصبح الفعل الاخلاقي سهلا عن طريق العادة ظلت سلامته الاخلاقية تامة غير منقوصة لكن قيمته الاخلاقيه تنتقص بالتدرج مع تناقص الجهد المطلوب ، فالفعل الاخلاقي يكون كذلك بالقياس لما يدلل فيه من جهد اخلاقي ، ومن هنا كان الفعل الاخلاقي أشبه ما يكون بالانتاج النفسى اعنى انه نوع من الخلق : فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى فى هذه الحالة يمزى للأفعال الاولى فى السلسلة بينما لا تكون الافعال التالية سوى «تقليده أو محاكاة ، صحيح أن الافعال التالية لها نفس



شكل الفعل الاول لكنها ينقسمها الماهية التى يجعلها فعلا اخلاقيا حقيقيا : ذلك الجهد الذى يبقى المثل الامالى فى الانتباه ويظهر الوفاء ، فكل فعل يسبى النظر اليه كنىء عيني يدرس ويحكم عليه بلذاته ، وخيرية الرجل الفاضل لا تقل اذا حكمنا عليه بأنه خير بناء على افعاله الاولى تلك التى كان فيها صراع وجهه .

الإرادة والفكر ...

إذا نظرنا الى الإرادة على أنها تحقق لفكرة الوجود المتغير داخليا أو خارجيا - وهى الفكرة التى يحققها الفاعل

الإرادة والمعرفة ...

يمكن أن نوضح العلاقة بين الإرادة والمعرفة اذا قلنا

أن الإرادة تتضمن المعرفة لكن المعرفة لا تتضمن الإرادة •
 صحيح أن المعرفة تتضمن تقريراً والتقرير فعل ، لكن ليس كل فعل مثلاً للإرادة • أن الفعل هو الأساس لكل وأتممة سيكولوجية لكنه يصبح فعلاً إرادياً إذا ما اتسم بالخصائص التي سبق أن ذكرناها ، وإى موقف يمكن صمغته إذا ما وجد الفكر لا الإرادة ، والمعرفة العقلية لا تتناقض مع انحطاط الحياة الإخلاقية لكن العكس غير صحيح ، أضناً الامتياز الأخلاقي العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا ، وكثيراً ما يقال أن القديس قد لا يكون متمازاً عن الناحية العقلية فهو لا يحتاج إلى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف لكن ذلك لا يبرهن إلا على أن الامتياز العملي في مجال معين لا يتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر ، ولسنا نزم أن الغير العملي أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية ، وإنما نقول فحسب أن الفضيلة تتضمن في كل حالة درجة معينة من البصيرة وهي طبيعة المعرفة على الرغم من أنها لا هي نظرية ولا هي عملية ، وما لم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمراً من أمور المصادفة والإنفاق ، وسوف يكون من الممكن أن يركبها الفاعل الشر بدلاً من أن يفعل الخير دون أدنى فرف في موقفه الأخلاقي • غير أننا نقول أن الارتباط ضروري بين المعرفة والإرادة لأن ذلك لا يعنى أنهما متحدان في هوية واحدة ؛ فالنزوع ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما يرتبطان برباط لا ينقسم ، والملاقة بين المعرفة والإرادة هي ملاقة التواجد ، معنا ، لكنها ليست ملاقة الهوية •

وهناك فارق آخر بين المعرفة والإرادة : فالنفاط - في حالة الإرادة - يوجد نفسه مع الفكرة التي يختارها ، بينما نجد أنه لا يفعل ذلك في حالة المعرفة ؛ لأننى في الحالة الأخيرة إما أن أكتب أو أنفى لكنى في حالة الإرادة أختار « أ » واستبعد « ب » ؛ ذلك لأننى أجد أن « أ » تعبر عن شخصيتى في لحظة السلوك أفضل من « ب » ؛ وحين أصدر حكماً أظل محايداً لكل من البديلين ، أما في حالة الإرادة فأننى أختار وأبعد عن شخصيتى وبين أحدهما لأنه يبرر من ذاتى أكثر من الآخر : قل لى ما هي الأفعال الإرادية التي حققتها طوال حياتك ؟ وأنا أستطيع - يقينا - أن أقول لك أى نمط من الناس أنت - لكنك لو ذكرت لى ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصعب على أن أفوض في شخصيتك كى أكتشف عن الجوانب الضمنية منها • ومن هنا فإن حياة القديس تبرز أكثر بكثير مما تبرزها نظريات عالم الرياضة ؛ ففى استطاعتك أن تعرف من خلال دراستك لنسق رياضى إلى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخفا في هذا النسق : لكنك لن تستطيع أبداً أن تعرف هل كان غيراً أم شراً •

لننظر الآن إلى الإرادة كما عرفناها : الإرادة هي فعل من أفعال الانتباه إلى فكرة تغير الوجود حتى تحقق هذه

الفكرة نفسها وبهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه : « أفرض أنى أردت أن تكون الاشتراكية نظاماً للحكم في بلادى » (كتب هذا عام ١٩٦٧) ؛ أننى في هذه الحالة أحفظ بفكرة تغير الأوضاع الرأسمالية والإقطاعية الحالية ؛ بحيث تبدأ الفكرة في تطوير نفسها من الغاية إلى الوسيلة حتى أصل إلى الوسيلة التي أدخل بها هنا والآن • ولكن هذه الوسائل القريبة - مثلاً - كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادئ الاشتراكية وأسمها وفوائد تطبيقها • الخ لم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية ، وثالثة • ، وهكذا أظل أسير في خطوات مرسومة أن أردت فعلى الإرادة أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة • وهذه السلسلة من الأحداث تشكل فعلاً إرادياً واحداً • والخطوة الأولى فيها هي الانتباه إلى فكرة تغير الوضع الحالي ، فهل تستطيع أن تجد في هذه السلسلة نفس العلاقات التي يمكن أن تمر منها في شكل مقابلة ؟

وخل الآن فعل الانتباه الذي يعتبر الخطوة الأساسية في العملية بأسرها ؛ فعالم الذى يعبره الارتباط السببى هنا ، هل يعنى أنه حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلاً معيناً كنتناول طعام معين أو قراءة كتاب معين أو حركت جسمى بطريقة معينة وأنه في كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعسل يتبعه الانتباه إلى فكرة إدخال النظام الاشتراكى في بلادى • ؟ هل يعنى أن شيئاً معيناً حدث في العالم الخارجى « وجذب » انتباهى إلى الفكرة ، وأنه قد لوحظ دائماً أن مثل هذا الحدث يتبعه باستمرار الانتباه إلى فكرة تغير الأوضاع الاجتماعية في بلادى بهذه الطريقة المحددة • ؟ أم أن هناك شيئاً في تركيب جسمى - كعملية الهضم مثلاً أو دقات القلب - ظهر من الخبرات الماضية أنه يقمبها باستمرار انتباهى إلى مثل هذه الفكرة • ؟ لا بد لي أن اعترف أننى لا أستطيع على الإطلاق أن أرى نوع من أنواع التتابع السببى بين حدث - معين - عقل أو فزيى - كعقلم - وبين انتباهى إلى فكرة التغيير بهذا الفرض المستحيل وهو أنه حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتبهت إلى فكرة جمعل ببلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت في كل مرة أدمنا نفرغى هذا الفرض الحال ؛ فهل نستطيع أن نسلم بالإضافة إلى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع الراضة التي لا بد أن تكون على الأقل في جانبها عقلية - كانت دائماً واحدة • ؟ ليس هناك الفضل للإجابة على هذا السؤال من أن نقول مع « بيرجسون » ؟ « أنه لما كان من شأن المائى أن يظل حياً باقى في العاصر ، فإنه من المحال على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين ؛ ذلك لأنه مهما كانت الظروف متشابهة ، بل حتى إذا ما كانت اللاسبات واحدة » فإنها لا تؤثر مطلقاً على نفس الشخص ذاته ، ما دامت تعرض له في لحظة جديدة تاريخه • ولما كانت شخصيتنا في تكون

المسئولية الخلقية وحرية الاختيار

ولا شيء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية الاختيار ، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فإنه يفضل كما قلنا بلا سبب ولا هدف ومن ثم فهو غير ملتزم به . لكن قد يقال «أنه يكون غير ملتزم قبل الفعل لا بعده» لكن ذلك ليس إلا مراوغة لايجدى لأن الفعل لا يصف الذات بآية صفة على الإطلاق . واللاجبرية المطلقة تعنى أن السلوك الذى السلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث فى الماضى ، إذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفصل - جزئيا أو كليا - يرتبط بمقدمات معينة ! لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدق على الماضى فى استقلال كامل عن ماضى - فهو يؤدي الى هدم الهوية ويعطينى بالتالى من المسئولية والهوية لأمنى شيئا سوى التشابه الذاتى مع التباين فى آن معا ، وما لم تصور أن الفاعل هو هو مع بعض الفروق فإننا لن نستطيع أن نحصل عليه آية صفة على الإطلاق . يقول « برادلى » : « إن اسم شخص ما هو اسم للفرد معين يبقى موجودا وسط التغيرات الجزئية » . فوجود الفاعل لا يعنى مجرد تتابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تتجاوز اللحظات الجزئية : «لأنه ما لم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يمتد على بقائه و نفسه وسط التغيرات ، ونحن لانتطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو محسوسة من الخصائص نستطيع من ومنه لأخر أن نوجه بينها ، والفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر ، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية » . ووجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول من شخص ما أنه مسئول من أفعاله فذلك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحاضر ، وإذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين - إذا كان هذا هو نفسه بويته الحاضرة - فلا شك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمستقبل ، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه هذا بما هو عليه الآن . ومن هنا فإن مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية لأنه ما لم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الإنسان لسيكون من الغلف أن ننسب اليه مسئولية خلقية فى لحظة ما مما فعله فى لحظة سابقة . إن الشرط الأول لإمكان أن أكون مقديسا أو غير مذنب اعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى أيا كان نوعه - هو التشابه الذاتى : لأن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى .. »

الجبر الذاتى ...

من ذلك يتضح أن الجبرية التامة ، واللاجبرية

مستمر لأنها بينت ذاتها فى كل لحظة مستحينة بما تجتمع لديها من تجارب ، فإن شخصيتنا تتغير باستمرار ، وهى إذ تتغير بدون انقطاع ، فإنها تحول دون أن تتكرر فى أعماق ذواتنا حالة نفسية واحدة بعينها حتى ولو بدت تلك الحالة فى الظاهر حالة واحدة بعينها .. »

اللاجبرية الخالصة ...

إذا نأنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهب لا يقوم على أساس سليم ، فإننا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالصة ! وأنا أعنى بمذهب اللاجبرية الخالصة تلك النظرية التى ترى أنه ليس نعمة شيء فى طبيعة « س » - أو فى طابع الأشياء التى ترتبط بها - يلزم « س » أن تكون لها الخاصية « ب » فى اللحظة « ت » . وبناء على هذه النظرية فإن « س » يمكن أن تكون أى شيء فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية وبين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى .. والواقع أن هذا المذهب ينتهى الى نتائج غريبة إذا ما طبق على السلوك البشرى : فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فإنه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شيء داخليا كان أم خارجيا : « فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته ، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها ! انه باختصار شديد يفعل « 1 » بلا سبب - فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل « 1 » ويستبعد البدائل الأخرى ، فهو لا يرتبط بغاية نظرية بهذا السلوك ولا بمقدمات تضطره إليه ! إن فعله هو ببساطة مجرد صفة . ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية الاختيار تعنى ببساطة العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شيء ممكن ولا شيء مستحيل ، ولما يكون هناك شيء مؤكد فى حياة الإنسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة الى رجل سوء السلوك ، ومن ثم لكل محاولات المرءى تصبح بغير جدوى . وإذا كانت الحرية تعنى انعدام القيود ، فإن الحرية المطلقة لا بد أن تعنى أن تكون حرا من جميع القيود : أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة ، ومن الناس من حولك ومن القانون ، ومن العقل ومن الوراثة ، لنتك من ناحية أخرى لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لا شيء ، فاللا شيء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة : الحرية المطلقة هى العدم الجبر ، ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئا - فإنه - بالموت أيضا - يكون لأول مرة حرا حرية مطلقة لأنه سيصبح ! لا شيء .

الخالصة ملهجان خاطئان : فأحدهما يزعم أن لكل شيء سببا وينتهي إلى انكاد حرية الإرادة ، بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للإرادة سبب . وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محقق فيسبب يؤكد مخطئ فيسبب يادركه أعني أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حر ؛ والقول بأن الإرادة مشروطة وحسرة في أن معا هي مائنية «بالسبب اللدائي» فالإعمال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفضل صبر من طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهي في نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكثف بذاته في تفسير الفعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل وهو بالتجاوز له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا .

الواقع قضايا تحليلية لا يضيف فيها المحمول إلى الموضوع شيئا جديدا حتى أنه ليكن منطقيا استنباط الموضوع من المحمول بينما القضايا التي يادركها الثاني قضايا تركيبية حتى أننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع يؤدي إلى استخراج المحمول منه : القضايا الأولى الأولية يمكن معرفتها بمزج من التجربة ، أما الثانية فهي بديية لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة وحدها .

لكن ألا توجد حلقة وسطى بين الميتافيزيقي والتصور التجريبي للسببية بحيث تشكل تصورا ثالثا ؟ هناك بالفعل خطوة وسطى ، ففي حين أن التقدم في السببية الميتافيزيقية ضروري وكافي ، وفي السببية التجريبية لا هو ضروري ولا كاف فهو في هذا التصور الثالث : تصور ضروري لكنه ليس كافيا .

نوعان من السببية ...

شخصية الفاعل في التصور الثالث ..

سبق أن ذكرنا أن الإرادة يمكن أن تحلل إلى الانتباه إلى فكرة التفسير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمونه الفكرة وينشأ الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يحقق ذاته في هذا الفعل . وراينا أن القدر المنتبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعني أنه يوجه نفسه ويتميز عن ذلك الذي يوجه غيره لا ونحن ينشئ الفاعل إلى فكرة التفسير يحدده نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن شيء يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه إلى هذه الفكرة الجزئية فذلك هي الوظيفة الأساسية للفردية العينية . ومعنى ذلك أن العملية التي تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة وتنشئ بتحقيق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل لكن العلاقة هنا بين الشرط والشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثاني ، على الرغم من الثاني لا يمكن تصوره بدون الأول فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادي هي العلاقة التي تبدأ من المثلث وخواصه : كلا ؛ ولا هي كالعلاقة السببية بين الجسدار وبياضه ، لكنها علاقة من نوع خاص : فهي تعني أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لا يمكن أن يصعد على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادي ، لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادي نتيجة ضرورية لها . وواضح أن معنى الإرادة هنا يختلف من معناها عند «استيوز» الذي يرى أن الإرادة «حالة معينة من حالات الفكر فحسب» بينما الإرادة هنا تعني العملية كلها التي تبدأ من «حالة معينة من حالات الفكر» وتنشئ بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحالة . وواضح أيضا أن اهتمامنا ينصب على الإرادة بوصفها نتيجة أكثر منها سببا ، فهي بوصفها نتيجة سببها شخصية الفاعل - هرة ، بمعنى أن شخصية الفاعل التي هي سبب الإرادة

«كلمة «سبب» أما أنها تعني مقدما ضروريا أو مقدما ضروريا وكافيا في آن واحد . والسبب الضروري هو شيء إذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا ، أعني أنه «النتيجة» لا يمكن أن تتحقق دون أن يسبقها السبب في حين أنه يمكن التفكير في السبب مستقلا عنها . لكن السبب الضروري والكافي هو شيء ، إذا تحقق جعل تحقق «النتيجة» ضروريا ولازمًا » ، وفي هذه الحالة لا يمكن التفكير في أي من العدين بمزج من الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة ، وهذه العلاقة المطلقة هي مائنية عادة بالسببية الميتافيزيقية التي نجد فيها أن الترابط الضروري بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية من طريق تحليل التصورات أي أن معرفته لا تتوقف على التجربة التي لا تكشف إلا من العلاقات العرفية وحدها . وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا عن أنها تعني ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة - تتضمن وحدة كائنية وراء تناقضهما : «حين لا نستطيع تصور السبب بدون النتيجة ، أوحين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة . مثلاً يصبح التصوران بمثل ذلك اثنين لكنهما يمتزجان في تصور واحد ، وفي هذه الحالة يصبح السبب ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب ومن ثم تصبح النتيجة في هوية واحدة مع السبب والعكس صحيح أيضا » . أما التصور التجريبي للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقي : فبدلاً من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما عادة أو عرفية تماما . وإذا كان التصور الميتافيزيقي يميل نحو الوحدة الكائنية وراء الكثرة ، فإن التصور التجريبي يتجه نحو الكثرة . الأول يهتم بهوية السبب والنتيجة والثاني يهتم بالتتابع البسيط ، والقضايا التي يصدرها الأول عن

ضرورية لكنها ليست كافية « المعنى أنه اذا كان الفصل الراد لا يمكن تصوره بدون سببه ، فان هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السبب الإرادى هو النتيجة الممكنة – لا الضرورية – لسبب ضرورى وهذا السبب الضرورى نفسه ليس كافيا اعنى أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح .

التنبؤ تناقض في اللافلاد .

الحرية التى نذاع منها هي حرية الخلق ، حرية الانبثاق من الماضي المتراكم الى الجسدة التى لا يمكن التنبؤ بها . اننا نتنبه باستمرار ونختار دائما فعلا معيناً نسير به عن انفسنا ، وكما يقول «بريجسون» في ميلة مشهورة اننا نتنفع بماضينا مثل كرة الثلج التى تتضخم حين تتدحرج ويلتف الجليد حولها ، ففى كل لحظة من لحظات حياتنا ننشئ شيئا معيناً من الموضوعات الممكنة التى نجدها امامنا ونحن بانتظارنا لهذا الموضوع نحقق انفسنا . ونحن ننظر الى الوراء الى فناننا التى حققناها يبدو كل منها على أنه مقيد بالفعل الذى سبقه ولهذا ننظر الى سلسلة القدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا ، وهكذا نظر ان كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من المخارج ، لكن الواقع اننا انفسنا هذا الماضي ، ونحن نحقق كل فعل من الافعال فى لحظته بحدته . أما حين ننظر الى فناننا الماضية على انها «أحداث مفتت» فاننا في هذه الحالة ننظر اليها من الخارج لا من الداخل اعنى كمبرجين لا كفاعلين . وذلك بنسبه بالفيلسوف النظر الى قصيدة من القصائد معمولا عن النشاط الخالق الذى تتضمنه هذه القصيدة ، اعنى النظر اليها كبناء لغوى مكون من مجموعة من الكلمات . ان كل لحظة في تاريخ شخصية الإنسان هي شيء جديد يضاف الى ما هو موجود بالفعل ، كل لحظة في حياة الإنسان – لا سيما افعاله الإرادية – تشبه انتاج الفنان الذى لا يستطيع اى فرد حتى ولا الفنان نفسه – فيما يتعلق بتفصيلات الانتاج ، أن يتنبأ بشكلها الدقيق : «لأن التنبؤ يعنى انتاجه قبل أن تنتج – وهو فرضي محال . لأنه يهدم نفسه بنفسه» وسلوك الإنسان لا يمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئا ثابتا محددا الى الأبد : «والأين يمكن يبارى أن نجد تلك اللحظة التى نستطيع أن نقول أن شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعداً . . . ؟ لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل في حالة تكوين مستمر طوال حياته ، وهذا هو السبب في أن فرديته لا تكتسب أبداً » ومعرفة شخصية انسان ما تعنى معرفة حياته كلها ، ومن هنا فلأنك لم تستطع أن تستخدم معلوماتك من شخصيته كمعطيات تستدل منها

مستقبله لأنه في اللحظة التى تعرف فيها كل شيء من شخصية الفرد بحيث لا يمكن أن يضاف اليها جديد فان هذا الفرد ان يستمر بعد ذلك في الوجود : «هل يستطيع احد أن يؤكد أنه هو الممكن – حتى من الناحية العقلية – أن يتنبأ بأنه هو نفسه – دمج عنك أن يتنبأ لغيره – سوف يفكر في كذا وكذا ، وسوف يفعل كيت وكيت في الاسبوع القادم . . . ؟ ان القيام بتبأل هذا التنبؤ لابد أن يستغرق اسبوعا كاملا لأنك لم تستطع أن تحذف أية فكرة أو اى سلوك يتم خلال هذا الاسبوع ولا يمكن لمسأل السمر أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة معادلة في سرعة العالم كله . ولهذا فسوف نجد انفسنا بالفيلسوف حيث كنا من قبل . ومن هنا فما يسمى بالتنبؤ لابد أن يكون بعد وقوع الحدث . » ومعنى ذلك اننا لا نستطيع أن نعرف شيئا الا اذا كان واقعه تاما ومتيناً . ونحن نعرف كل شيء من واقعة ما فليس ثمة غارق في هذه الحالة بين الماضي والحاضر والمستقبل ذلك لأن الماضي والمستقبل يمكن ادراكهما في الحاضر ، وهنا يمكن أن يوجد المستقبل وأن يتنبأ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث حتى الآن وسوف يحدث فيما بعد لكن على أساس أنه موجود بالفعل – اعنى أن ذلك لا يمكن أن يحدث الا اذا كانت الواقعة التى نتحدث عنها تامة وكاملة . أما في الافعال الإرادية فاننا نفس عادية اننا لا نستطيع أن نعرف المقدمات دون أن نعرف الفعل الاخير وهو الشيء الوحيد الذى ليس معروفا بعد . والواقع أنه حتى اذا ما تيسر لنا في ظروف معينة أن نحدد حكما احتمالا على سلوك شخص في المستقبل فاننا في هذه الحالة لا نتنبأ بما سيحدث عليه في المستقبل من الافعال ، وانما نحن نصعد حكما معينا على شخصيته الحاضرة أو بعبارة أصح على ماضيه . وقد يكون في استطاعتنا أن نقول من بعض الافعال انها تلائم طبيعة ذلك الشخص ، ومن افعال أخرى انها لا يمكن أن تلائم طبيعته . لكن القول بوجود ضرب من التوافق أو التناظر بين سلوك معين وشخصية معينة لا يعنى اننا قد استطعنا أن نربط مستقبل ذلك الشخص بالحاضر ربطا قويا محكما . وليس من شك أن هناك فرقا شامسا بين الاستنتاج الاحتمالى والتنبؤ اليقيني القطع .

اننا نستطيع أن نتنبأ بواقعة من وقائع الطبيعة (كما هي الحال مثلا في علم الفلك) لأن الوقائع توجد في الزمان ، والزمان هنا لا فرق فيه بين اللحظة الاولى واللحظة الأخيرة . بسما الفعل يحتاج الى ديمومة ولا يمكن أن تقتطع منه لحظة واحدة دون أن تغير من طبيعة الفعل . ومن هنا فاننا نستطيع أن ننظر الى ماضينا على أنه واقعة من الوقائع الموجودة في الزمان ، ولهذا يمكن استرجاعه كله في لحظة واحدة . أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش في الحياتل اقل من ديمومته الضرورية . والشكل الذى يقول : « لا تحكم على شخص ما حتى يسلك » مثل صحيح لأنه الشخص هنا فاعل يسلك سلوكا

معينا فيتحقق ذاته في هذا السلوك . أما اذا نظرنا الى هذا الشخص على أنه واقعة على نفسه ما يدعونا الى الانتظار حتى يسلك سلوكا معيناً : لسنا في حاجة - مثلا - الى أن نتنظر حتى يسلك لكي نقول أنه ولد من أبوين معينين ، أو في التاريخ الفلاني ، أو البلد الفلاني .. الخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم في الاحصاء والحساب مثلها مثل جمع تلك الوقائع الموجودة في الطبيعة ، لكن الفعل - أعني فعل الإرادة - فهو شيء مختلف عن ذلك اتم الاختلاف .

« فانا أريد » حين يكون سلوكي الخارجي معبرا عن ذاتي وفي هذه الحالة نفسها **أكون حرا** . ومن هنا كانت **الإرادة والحرية شيئا واحدا** ، لان الإرادة التي نقول عنها انها « ليست حرة » لا بد أن تكون ارادة لا تترجم هدفها الخاص الى عالم الواقع ، وبالتالي فهي ليست ارادة على الإطلاق . ومن ثم فالسؤال : هل نحن احرار ؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع في صيغة مساوية فقلنا : هل أردنا شيئا قط ؟ .. وإذا ما وضع السؤال على هذا النحو فسوف تتولى التجربة والخبرة الاجابة عنه اجابة مباشرة . « اذا شك أنه كانت لدينا اغراض معينة في حياتنا ، ولا شك ايضا أننا نترجمها هذه الاغراض الى سلوك ، ومن هنا « الحرية - يقب - واحة من وقائع الخبرة المباشرة » . وإذا ما أراد شخص على الإطلاق فان ارادته لا بد أن تكون حرة لان الإرادة هي التحقق الفعلي لفكرة تغير يراد اظهاره الى الوجود . وحين نتحقق الفكرة بالفعل فلا معنى لقولنا انها مجبرة جبرا خارجيا . لكن الحرية - من ناحية أخرى - التي ننسبها هنا للفعل ليست هي الحرية التي تمنى انعدام القانون أو الخضوع للمساواة لكنها حرية الجبر الذاتي التي تربط الفعل المراد بسببه . وشخصية الفاعل هي السبب الضروري - وان لم تكن السبب الكافي - للفعل المراد . ومعبارة أخرى : الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة - لا الضرورية - لنشخصية الفاعل ومن ثم حرية الفاعل . والنشخصية ليست نتاجا تاما وكلاما وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلى الأبد ، لكنها شيء حي متزايد ، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية وماضافها يصيب الكل مختلفا عما كان . ويمكن أن نقول في النهاية مع ريجسون : « نحن احرار حين نتبع افئالتنا من شخصيتنا بأمرها . حين تمبر هذه الافئال عن تلك الشخصية بعين يكون بينهما تشابه لحد له ، وهو التشابه الذي نجلده أحيانا بين الفنان ونتاجه ، ولاهم أن يقال عند ذلك أننا عندئذ نلتصق بالآثار القوي الشامل لشخصيتنا : لان شخصيتنا في النهاية هي نحن .. » .

امام عبد الفتاح امام

معينا فيتحقق ذاته في هذا السلوك . أما اذا نظرنا الى هذا الشخص على أنه واقعة على نفسه ما يدعونا الى الانتظار حتى يسلك سلوكا معيناً : لسنا في حاجة - مثلا - الى أن نتنظر حتى يسلك لكي نقول أنه ولد من أبوين معينين ، أو في التاريخ الفلاني ، أو البلد الفلاني .. الخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم في الاحصاء والحساب مثلها مثل جمع تلك الوقائع الموجودة في الطبيعة ، لكن الفعل - أعني فعل الإرادة - فهو شيء مختلف عن ذلك اتم الاختلاف .

حرية الجبر الذاتي ...

ينضح من ذلك كله أن حرية الجبر الذاتي التي ننسبها للانسان لا تشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه ، فمن الطبيعي ألا نتحدث عن وجوده الذي بدونه لا يمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا لان أى صفة نسب اليه لا بد أن يسبقها التسليم بأن الانسان موجود ، **فوجوده شرط سابق لحيته** .

لكن هل حركات الانسان وافعاله كلها حرة .. ؟ يجعل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشري يمكن أن تنقسم الى فئتين نطلق عليهما : « الحركات الآلية » و « الحركات الحيوية » . والاولى يمثلها حركة وجعل يسقط من صخرة نائفة على شاطئ البحر فيقوى في الماء ، فلتفسر سقوطه هذا لا يلزمنا أن نفترض أن الرجل كان حي لانه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر ، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل فانه عندئذ يفعل ما لا تستطيع أن تفعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحيا فهذه إذن حركة حيوية . ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشري لا ترتبط بهذا الجسم الا من حيث ما تلعبه طبيعة أى جسم مادي آخر في تحليل سلسلة الحوادث التي يتعرض لها . ومن ناحية أخرى فان جميع الظواهر « الحيوية » للجسم البشري التي يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحي بأوسع معنى لهذه الكلمة بمعنى أن أى كائن حي مكون على نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة في جميع الظروف .

يبقى امامنا بعد ذلك الجانب السيكولوجي ، وفي هذا الجانب نجد أن الافعال الإرادية وحدها هي الافعال الحرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة : « وانك لتجد من الجبريين انفسهم من يسلم بأن الموجودات البشرية هي الاستثناء الوحيد للمبدأ الجبري الذي يسود جميع المجالات ، وأن خصائص الإرادة هي وحدها المستثناءة » . وعملية الإرادة قبلها من الالتفات الى فكرة معينة عن ضمير

عن الجغرافيا وحنّة العصر

دراسة في قدر جمال حمدان

عبادة حيلة *

سنة ١٩٥٣ ٠٠٠ حصل شاب مصري اسمه جمال حمدان على درجة الدكتوراه الممتازة من جامعة رادنج في إنجلترا ، وكان موضوع بحثه « سكان منطقة وسط دلتا النيل » ، وفي سنة ١٩٥٩ حصل الدكتور جمال حمدان على جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الاجتماعية ، من كتابه « دراسات في العالم العربي » ٠٠ وإذا كنا قد دهمنا لحصول شاب في الثلاثين على هذه الجائزة ، وهي عادة تعطى لمن جاوزوا علامة الأربعين ، فإن دهشنا تزيد ، وبالتحديد منذ سنة ١٩٦٤ ، حين نجد أستاذا متخصصا في الجغرافيا - وجغرافية المدن بالذات - يقرؤه العام والخاص ، بل ربما قرأه العام قبل الخاص .

وسوف نحاول هنا - مجرد المحاولة - تحديد الإطار الفكري عند جمال حمدان ، أو بوضوح أكثر ، النظرية الاستراتيجية العالية ، عند جمال حمدان ، وتقريعات هذه النظرية في كتبه ، ابتداء « بدراسات في العالم العربي » وانتهاء « باستراتيجية الاستعمار والتحرير » عدا عشرات من المقالات في مختلف المجالات .

في أول كتابه « استراتيجية الاستعمار والتحرير » كتب جمال حمدان :

« إن الذي يستقرى مراحل التاريخ السياسي والاستراتيجي بوجهه - وهو جدير أيضا بأن يروى - دائما أو غالبا نبع ثلاثي متواتر لصراع القوى ، الذي يختلف عن

● لقد استطاعت الثورة المصرية عن طريق ايدولوجيتها أن تحقق معادلة هيجل المشهورة ولكن على مستوى آخر ، فإذا كانت الثورة الفرنسية قومية طبقية ، وإذا كانت الثورة الروسية لا قومية لا طبقية ، فإن الثورة المصرية ، ولورات الصالح الثالث ، قومية لا طبقية .

● ليس صحيحا أننا لن نغير إسرائيل حتى نعلق الدولة المصرية ، وإنما الصحيح أننا لن نعلق الدولة المصرية حتى تذهب إسرائيل ، فوجودها بالوعة لا قرار لها ، تمتص وتبتلع كل جهود العرب نحو التقدم ، وتشكل معوقا ومعبلا ومؤخرا لوصولهم إلى مصر ودولة مصر .

النقط الحامض في التفاصيل والظلال والأبعاد ، ولكن كلمة لا يختلف عنه كثيرا في أساسياته وجوهره »

ما هو هذا النمط ؟

إننا لن نستطيع أن نفهم فكر حمدان ، دون أن نفهم قليلا نظرية المصالح الجغرافي الانجليزي هالفورد ماكيندر H. Mackinder التي وضع في أوائل هذا القرن « نظرية المهور الجغرافي للتاريخ » فقد تصور ماكيندر أنه « جزيرة عالمية » ، تضم العالم القديم ، وتصبح الأمريكتان وأستراليا بمثابة أقمار صغيرة تدور في فلكها ، وكل يقع في محيط واحد هو « المحيط العالمي » ، وللجزيرة العالمية مركز دعاما ماكيندر في Heartland (الاتحاد السوفيتي أساسا) ، يحيط به « هلال خارجي أو جزري » (بريطانيا ، كندا ، الولايات المتحدة ، جنوب افريقيا ، استراليا ، اليابان) ، وبين الهلال الخارجي والهارياند يقع « الهلال الداخلي » (ألمانيا ، النمسا ، تركيا ، الهند ، الصين) . ويرى ماكيندر أن محور الصراع يدور حول المنطقة البينية ، وهي الهلال الداخلي (القوى البر مائية) ، بحيث تصبح هذه المنطقة « منطقة « أوتكاف أو التهام » » . ويمتد أنه اجتمعت لهارياند عدة عوامل تؤهلها للصدارة العالمية : أهم هذه العوامل عمق الدفاع ، ووضع معادلة يقول فيها :

من يحكم شرق أوروبا يسيطر على الهارياند

من يحكم الهارياند يسيطر على الجزيرة العالمية

من يحكم الجزيرة العالمية يسيطر على العالم

وبعد أن يأتي ماكيندر بأمثلة عديدة من التاريخ ، يفسر بها نظريته ، يقترح على بلاده (إنجلترا) خلق دول صغيرة مسماكة في منطقة الانتماء - شرق أوروبا - متصل بين قوى البر وقوى البحر .

وقد نمرغت نظرية ماكيندر في الاستراتيجية العالمية للنقد ، كما أجرى عليها آخرون عدة تعديلات ... فماذا كان موقف حمدان ؟

بين الفيل والحوث والتمساح

يمتد حمدان أن نظرية الصراع بين البر (الفيل) والبحر (الحوث) على المنطقة البينية (التمساح) نظرية صحيحة في جملتها ، أو أنه لم تظهر نظرية أخرى في الجغرافيا تنقضيها ، وهو يجعل منها أساسا لفهم التاريخ والاستراتيجية العالمية حتى منتصف القرن العشرين ، لكنه يمدلها في الشكل والمضمون ما ، فهو - أولا - يحصرها في العالم القديم ، بسبب حداثة العالم الجديد ، ويغيب الولايات المتحدة عن أفق السياسة العالمية حتى الحرب الأخيرة ، ثم يحدد قوة الهارياند ببساطة أراضيها التي تقع على

الامبراطورية ، وراء قوى البحر المتعددة ، ومناعته الدفاعية ضد الغزاة ، لكن عيبه الوحيد في نمذ القوميات ، داخله ، وتخلخل السكان والصمران في القلب ، أما قوى البحر ، فهي اسكندناوة ، دنمارك ، هولندا ، بولجيا ، فرنسا ، بريطانيا ، ايبيريا ، إيطاليا ، اليونان ، ممتاز هذه القوى بكثافة السكان وطاقته انتاجية عالية وموقع بحري حر ، مما دعاهما الى الاستعمار (البحري) ، لكن تقطعها الجغرافيا نتج عنه تفككها سياسيا ، وتعدد الصراعات فيما بينها . وبين القطبين الكبريين تقع منطقة الارتظام التي تجمع بين حصائص البر والبحر ، وهي ألمانيا ، شرق أوروبا ، البلقان (غضا عدا اليونان) ، الشرق الأوسط (تركيا ، إيران ، الشرق العربي) وقد تمتد الى الشرق الأقصى ، على أن أهم مواقع هذه المنطقة هي الشرق الأوسط وشرق أوروبا ، وهو ما اعتبر عنه بوضوح العلمين وستالنجراد ، وتتميز منطقة الارتظام بأنها أقل مساحة وسكانا وقوة ، وأكثر تمزقا من القوى القطبية ، لكن هذا لا يمنع حتمية التبعة ، لأن نفس هذه الخصائص قد تكون عامل قوة ، إذا ما اتحت المنطقة ، أو اتحد الجزء الأكبر منها ، وهي في تاريخها مرت بثلاث مراحل « تحت عبود سياسي » ، « متقلبة وهو سياسي » ، « تحت استواء سياسي » . أولا بوضوحها لاصدى القوى القطبية (شرق أوروبا للبر والشرق الأوسط للبحر) ، ثانيا أن تدور في فلك أو مساومات القوى القطبية بالبلقنة (بعد الحرب العالمية الأولى) ، أو الدول المجاورة (أفغانستان) ، أو المحافظة على بعض دولها (الدولة المشائية) ، ثالثا حين ترتفع قوة المنطقة ، فتمنع الانتماء بين القطبين ، أو



ج . حمدان

وموقع روسيا بين صحراء الجليلد شمالا وصحراء الرمل جنوبا أدى بها الى انتاج سياسه البحار الدلفينه ، وهو بالتالى دفع انجلترا الى انتاج سياسه الاستواء والتطويق ، يحقن الرجل المريض (تركيا) ، وخلق دول حاجزة (افغانستان) ، وادى نفس العامل الجغرافى الى أن يتأخر استثمار العالم العربى الى عصر اللقطة ، ولكن بسبب الجغرافيا الحضارية ، كئى العالم العربى اذا كان القرب الى أوروبا مصاففة ، فانه كان القرب بها حضارة ، الفرق هنا فى العلاقة بين القوة والقسوة ، ونفس هذه الجغرافيا الحضارية هي التي جعلت الاستثمار كاسعا فى افريقيا بطننا فى العالم العربى .

وتنتهى الحرب العالمية الثانية ليحدث « خط تقسيم فى التايويغ » ، لا يعل خطرا عن الكسوف الجغرافيه ولا الانقلاب الصناعى ، فقد حلت انقلابان هائلان هما التحرير والفتيلة النووية ، وآسى التحرير على ثلاث موجات ، هوسمية (آسيا) ، متوسطية (العالم العربى) ، هداوية (افريقيا) فى الأربعينيات والخمسينيات والسبعينات بصعه أساسية وعلى الوالى ، على أن ما بناه الاستثمار فى خمسة قرون ، هذه التحرير فى عقدين الثين ، واذا كان الاستثمار قد جاء على موجتين ، فان التحرير جاء على موجة واحدة .

وعادت الجغرافيا لتلمب دورها ، ولكن فى التحرير ، وفى الشرق الاقصى اجتمعت عوامل البيئة الطبيعية والبعد الجغرافى عن القوى المتروبوليتانية والقرب من الصين ،

أن تسيطر عليها ، وعدنا ثلاث حالات (الدوله العربيه الاسلاميه جنوبا ، الدوله العثمانيه فى الوسط ، النازيه الالمانيه شمالا) ، واذا كان أغلب القطاع الشمالى يقع الآن فى يدى الهارتلاند ، فان أغلب القطاع الجنوبى مستقل ، وهو الآن ليس خط حدود سياسى ، ولا منطقة رهو سياسى ، لكنه ليس بعد خط استواء سياسى .

هذا هو الإطار العام لنظريه ، ماكيندر المعدله عند حمدان ، أو نظريه حمدان المتأثرة بماكيندر ، وحمدان اضافات أخرى ، سوف يتحدد مكانها بعد قليل . على انه من خلال هذه النظرية تعرض حمدان لما أسماه « جغرافيه الاستثمار والتحرير » ، باعتبار ان الاستثمار يعبر بوضوح عن صراع القوى الطبقيه (قوى البحر أساسا) على المنطقه البيئيه ، ثم كيف حدث التحرير .

بين الاستثمار والتحرير

يحدد حمدان مفهوم الاستثمار بأنه سيطره حضاره متقدمة على حضارة أخرى متخلفة ، من أجل خلق « نواة متروبوليتانية » سائدة ، وبهذا فان الاستثمار ظاهرة حديثة يبدأ مع الكسوف الجغرافيه ، اما قبل ذلك فان الوضع كان أقرب الى أن يكون تكوينا للأجاسى ، وهو فى معظمه صراع بين بر و بر (الموضع) ، لكنه مع الاستثمار أصبح صراعا بين بر وبحر (الموضع والوضع) ، . وأتى الاستثمار على موجتين ، الموجة الأولى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وارتبطت أساسا بالمرض المعدلة والبلاد الجديدة ، والموجة الثانية فى القرن التاسع عشر ، وارتبطت أساسا بالمرض المدارية والبلاد القديمة ، والذى دفع أوروبا الى الاستثمار لم يكن جغرافيتها الخاصة ، وإنما ظاهرة « هجرة الحضاوة صوب القطب » ، هم العامل الجغرافى موضعا وموقعا ، وأخيرا الانقلاب الصناعى .

ويقسم حمدان قوى الاستثمار الى قوى عتيقة (البرتغال - اسبانيا) ، قوى عتيقة (فرنسا - بريطانيا) ، قوى وليقة (إيطاليا - المانيا) ، قوى جديدة (روسيا القيصرية - الولايات المتحدة) ، قوى شريفة (اسرائيل) ، ثم يحدد أنماطه بعد ذلك فى ثلاثة أنماط ، سكنى ، استثماريى ، استثمارى ، وان كان البعد الاستعمالى غاسما مشتركا أعظم ، كما ان الاستثمار قد يعبر أعراضه ومن ثم أنماطه ، حسبما تنضيه الظروف ، لكنه بصفة عامة (ميكانيكية الاستثمار باختصار ، مضغطة ماصة فى المستعمرات) كابتية فى التروبول ، ودينامياته عملية طرح هنا وجمع هناك .

على أن الجغرافيسا لعبت دورا كبيرا فى استراتيجيه الاستثمار ، فتشابه حضايب أمريكا اللاتينية مع حضبة البريتا (اسبانيا) وجه الألبان الى الاستثمار السكتنى ،

منظمة التمساح الذي صوّت إلى حماه (بين النصر والفرق) .. هذه المنظمة تحولت ، أو أنها في طريقها إلى أن تتحول من « منظمة التمساح » إلى « منظمة الشام » من منظمة خمد أو رحو سياسي إلى حظ استواء سياسي ، من المحافظة على نفسها إلى المحافظة على العالم ، وكان عدوان ١٩٦٦ شهادة ميلاد عدم الانحياز نهائياً وبنجاح .

وانتهجت هذه المنظمة لنفسها أيديولوجية تختلف عن أيديولوجية القبطيين المتصارعين ، وتعتبر عنها أيديولوجية الثورة المصرية التي حققت معادلة هيجل الشهيرة ، ولكن على مستوى آخر ، فالأنا كانت الثورة الفرنسية قومية طبقية، والأنا كانت الثورة الروسية لا قومية لا طبقية ، فإن الثورة المصرية (وثورات العالم الثالث) قومية لا طبقية .

لكن عدم الانحياز يمر بأزمة .. بل أزمين ، أزمة من الداخل ، وأزمة أخرى تفرضه عليه من الخارج ، الأزمة الأولى يوضحها ان اضلاع القوة في عالمنا الماصر هي السياسة والاقتصاد والعلم ، وهو مايفسر لنا العالم الثالث جميعا ، لكن عدم الأزمة من الممكن التغلب عليها ، بنصم علاقات الثيمة (الكومنولث) وسحب الخلافات من دول العالم الثالث وعصليات التوحيد ، ثم التنمية والتنمية الكثيفة ، ورأس الحرية التصنيع ، والصميم الذي هو حضارة القرن العشرين .

على أن أكبر ما يتعرض له العالم الثالث من أخطار
ما يأتي من جانب الولايات المتحدة التي جعلت هذا العالم
يسر مرحلة حرجية ، ذروها فيونير ١٩٦٧ ، حين نعت
النجم الحماة (الولايات) وراء النجم الحماة
(إسرائيل) ، فالولايات ورثت الرسائل الليبرالية
والفاشية جميعاً ، ووصلت إلى مرحلة فوق الرأسمالية
وتحولت إلى رجل شرطة عالمي ، تحاول أن تفرض مبدأ
موترو على العالم غير الشيوعي ، سببها هنا « ذهب اليانكي
وسيفه » .. وجعلت الكديون في بلاد العالم الثالث يتصورون
أنهم في تناقضاً بين مبادئ التعايش السلمي وعدم الانحياز
والمساواة على مستوى هذا المبدأ الأخير .

افن . . ما اهل ؟

فما العمل ؟

يقول حمدان ان ثمة مصلحة مشتركة تجمع بين العالم
الساكن والعالم الثالث لان ضرب العالم الثالث قد يكون حربا
عالمية (بالطابق) . . . اذن فلابد من وحدة عمل استراتيجيه
لا يندلج لوجيه ، وتنتجج للوحدة في حروب اقليمية
معمودة ، وحروب التحرير الوطني ، وقد بدأت تتضح
مخالف هذه السياسة ، فالاتحاد السوفيتي يحول اسلحته
الفاعلة من عقيدته الى اسلحة تناسب حروب ما وراء
البحار ، وليس خروجه الى البحر المتوسط ، الا ليعاين
استثمار بعيبة امريكية ، بل ان هذا يؤدى الى ما نرى به



ماكينتر

ماكينتر من تحول الاتحاد من قوة بحرية الى قوة برمائية ،
أما حروب التحرير الوطني فهي مسئولية العالم الثالث ،
بالاشتراك مع حلفائه الطبيعيين أو ماعبر عنه حمدان « **العالم
الأقصى من السلاح الشرقي في يد العالم الأقصى من القوات
الوطنية** » .

وأخيرا يختزل الصراع بين العالم الأول والعالم الثالث
في الصراع بين العالم العربي (قلب العالم الثالث) وبين
الولايات المتحدة (قلب العالم الأول) ، بتحديد أكثر
مصر - الولايات (اسرائيل) .. انه صراع بين أقدم دولة
هامة في التاريخ (مصر) وأحدث دولة هامة في التاريخ
(الولايات) .. في النهاية يتحدد الصراع بهذه المعادلة :
مصر الامبريالية العالمية يتوقف على مصر العالم الثالث

مصر العالم الثالث يتوقف على مصر العالم العربي

مصر العالم العربي يتوقف على مصر فلسطين-اسرائيل

قضية العالم العربي

قدر العالم الثالث اذن هو قدر العالم العربي ، وقدر
العالم العربي في الوحدة ، وحمدان هنا لا يتحدث عن
القومية العربية ، فهذا شأن علماء الاجتماع ، لكنه يتحدث
عن الوحدة العربية لانها مجال الجغرافي أساسا ، وفي ميدان
القومية العربية لانجد - حقيقة لانجد - اسما اكبر من **ساعات
الحصري** ، وفي ميدان الوحدة العرسة أيضا لا نجد اسما
اكبر من **جمال حمدان** .

كيف اتى تحليل حمدان ؟

في كتابه « **دواست في العالم العربي** » يقول حمدان :
« ليس من الضروري أن يكون لكل منطقة شخصية
اقليمية متفردة » ، وليس من الضروري أن تكون الشخصية
الاقليمية للمنطقة كاملة التفرد والتمايز عن غيرها ، ولكن
لا مفر من أن تعد العالم العربي واحدا من بين تلك المناطق
النادرة التي تمتلك شخصية اقليمية متفردة ، لدرجة ليست
أقل من مذهبه ، فهناك نعمة أساسية وإيقاع مشترك ،
يرتبط على جميع نواحي الوجود الطبيعي ويتكرر بالحاح في
كل جوانب الحياة البشرية في الماضي والحاضر » .

ماهي هذه الشخصية الاقليمية ؟

ان شخصية العالم العربي الاقليمية تبدو في انه اقليم
اتصال ، واطليم الاتصال مثال بالضرورة ، من جميع
النواحي الطبيعية والبشرية والتاريخية والحضارية والسياسية ،
فهو أشبه بجزيرة من اليابس تتوسط الجزيرة العالمية ،
ومن ثم فهو اقليم انتقل من العدايات الى المتمدلات ، يقع
حيث يتعامد خط الاستواء الصحراوي المتغلغل السكان
وخط الاستواء السكاني الكثيف لذا فقد جمع بينهما كحل

وسط . فليه تتداخل الزراعة من الرعي ، ويصبح مزار
لعدة سلالات ، لكن هذا لم يؤد الى « **قوفي جنسية** » ،
بسبب حواجز البحر والجبل والصحراء ، فالقرشة الأساسية
سلالة بحر متوسط ، وهي سلالة انتقالية ، الى جانب انه
جسر سهلي بين قطبي العمود المتمدلات والموسميات ، مما
ساعد على تجارة المرور ، فضلا عن ان البيئة الفيزية فيه
دفعت الى صنع الحضارة ، تحميها العذرة الصحراوية ، ثم
ان موقعه بين قوى البر وقوى البحر ككتلة برمائية أدى
به الى أن يخضع لاحدى الكتلتين (**الاستعمار**) أو يخضعهما
(**الاسلام**) أو يمتنع الصراع بينهما (**اتحاد الإيجابي**) .

وإذا كان العالم العربي اقليم اتصال بين العالمين ،
فانه اقليم متصل في ذاته ، وهذا معناه الوحدة ، وحمدان
هنا يفرق بين نوعين من الوحدة ، « **وحدة مورفولوجية** »
أي تركيبية ، ويقصد بها الحد الأقصى من التجانس الداخلي ،
والحد الأقصى من التناظر الخارجي ، وبين « **الوحدة الوظيفية** »
أي التكامل في الوظائف السيكلوجية والثقافية والاقتصادية ،
ويصل هذا التكامل الى قمته في الوحدة السياسية ، وعنده
ان العالم العربي يتمتع بقدر كبير من الوحدة المورفولوجية-
خاصة في جانب التناظر الضارحي - وبقدر اكبر منه من
الوحدة الوظيفية .

فالعالم العربي واضح التحديد بالبحر والجبل والصحراء ،
وهذا مما يحفظ له شخصيته ، وخلق التجانس داخله ، أما
الشئوذ فهو في الاقلية النخيلة ، التي أتى بعضها مع
الاستعمار ، ثم ان هناك نظائر جغرافية داخل هذا العالم ،

العربية أم حالها .. هل لها أم غزاها ؟ *

يجيب حمدان على هذا السؤال في كتاب مستقل بعنوان « **بترول العرب** » فيعرض أولاً للجانب السلبي من الصورة البترولية من حيث أنه مادة استراتيجية عطل التحرير ، ودعم دعاوى الاستعمار (إسرائيل) ، وأخرى بأطباع نوسمية (إيران) ، إلى جانب أنه أعاد توزيع الأقاليم السياسية ثم أنه لتطوره في مناطق النجوم الصحراوية والساحلية آثار خلافاً بين وحداته السياسية المنتجة ، فضلاً عن أنه يدعم الاتجاهات الانزالية في وحداته الفنية .

ومع هذا فإن البترول كان حقيقياً بأن تكون جوانبه الإيجابية أوضح بكثير من جوانبه السلبية . وهذا يبدو في أنه غير من البينة الاقتصادية في مناطقه ، ورفع المستوى الحضاري لها ، إلى جانب أنه أعاد توزيع الأقاليم السياسية لدول المنطقة ، وخلق نوعاً من الترابط بين المنتج والمخرج (الأنابيب) ، ونسب علاقات التمويل والسياحة .

هل إن البترول إذا صح أنه علية في سبيل الوحدة العربية ، إلا أنه عتبة عارضة ، أما العتبة الكبرى ، فهي إسرائيل ، فكيف عالج حمدان القضية الفلسطينية ؟

مستقبل القضية الفلسطينية

في كتاب ضخم له بعنوان « اليهود الثروريولوجيا »

طرح حمدان القضية من زاوية جديدة ، ربما كانت ارماعها الأولى عند الدكتور محمد عوفي مصدر « **الاستعمار والملاهب الاستعمارية** » . لكن حمدان هنا جراح يمسك بالمشتر ليحدد أين موقع يهود صهيون من يهود التوراة ، وجاء هذا التحديد اثنورويولوجيا ، وهو يفرق بين نوعين من الصفات ، صفات مكتسبة من البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية ، وصفات أخرى وراثية ، وهذه الأخيرة هي « **مصادر التماسات الاثنورويولوجية جميعها** » فمن مصادرها القديمة يبدو يهود التوراة مجموعة سامية من سلالة البحر المتوسط من سيرة في الشعر وتوسط في اللغة وتوسط إلى طول في الرأس وأثف اثنى وضيق في الوجه ، وأقرب المثلث لهم السامريون ، وعندهم أقل من مائتين ، يقبضون في إحدى قرى نابلس ، أما يهود اليوم فإن 80٪ منهم لا تتطابق ملامحهم الاثنورويولوجية الوراثية مع ملامح يهود التوراة ، فلا توجد وحيدة لونية لهم ، والأثف الأثني تكاد توازي نسبته عنهم نسبته عند (**الجنيتل**) ، والأهم هو شكل الرأس ، فهم يتسمون بصرخ الروس ، والقليل منهم طول الروس ، على أن هذا القليل (**الشرقيون وبش**) السفارديم) عاشوا على أقوام طوال الروس .

يأتي حمدان بعد ذلك بأدلة الاختلاط التاريخية ، من تحول ديني (خرد - غلاشة - تامل) ، وتزاوج (نبهت الكنيسة إلى خطره) ، ثم أن الاتجاه العلماني الحديث ،

أي تنافر يأخذ صورة متكررة ، من بينات فيضية (مصر - العراق) أو بحرية جبلية (المغرب - الشام) أو صحراوية (الصحراء العربية - الصحراء الكبرى) . وهذا كله يؤدي بالتبعية والضرورة إلى الوحدة الوطنية ، لأن أعلى مراحل التطور الحضوي هو البلد الأقصى من التخصص (أي التباين) . مع البلد الأقصى من التكامل (أي الترابيل) ، وليس غريباً أن فرنسا تحتل أقاليم أوروبا الطبيعية الثلاثة جميعاً .

وإذا كانت الوحدة الوطنية (السياسية في النهاية) لم تحقق أغراضها بعد ، إلا أن الضرورة الاستراتيجية في عالم الكتل الديوسورية ، تحتم على العالم العربي أن يتحد ، لأنه القليم اتصال ، سواء من ناحية الموقع الجغرافي ، أو من ناحية المضمون التركيبي الداخلي ، وهي عناصر ضعف بلا وحدة ... والوحدة هنا ليست بعدة ، حدثت أيام الأتراك ، وليس امتداد الوطن العربي (سبعة آلاف كيلو متر) يحول دون تحقيق الوحدة ، لأن القطار يستطيع هنا أن يلعب نفس الدور الذي لعبه في ألمانيا ، فضلاً عن أن الوحدة تستطيع أن تحل مشاكل افراط السكان (مصر) أو تفريطهم (العراق) . إلى جانب حل مشكلات الأقليات في الدولة الكبيرة .

ونعود ثانية إلى الاستراتيجية العالية ...

يقول حمدان : « إن على جميع أعضاء منطقة الارتطام في العالم القديم واجباً أخلاقياً نحو البشرية ، لا يقل خطراً والزاماً عن واجبها نحو نفسها ، هو أن تتحول إلى كتلة ثالثة فعالة ، تمنع صير العالم من أن يتحدد بالصراع بين القوى القطبية وحدها ، وتصبح طرفاً ثالثاً في معادلة توازن القوى الجغرافية في العالم ، فتصبح بذلك خط استواء حقيقي بدل منطلقه وهو ، تصبح بمثابة جروسكوب للتوازن الاستراتيجي العالمي ، يفرض سياسة التماشي السلمي ، بدل منطقة ارتطام والتحام ، تفرى بالاصطدام ، تصبح سفاراً حريرياً بدل ستار حديدي . وليس من سبيل إلى هذا إلا بالقوة ، بالوحدة القصوى بين أي قطاع متجانس التخصيص ، فيها ، والعالم العربي أبرز وأخطر حلقة في سلسلة المنطقة يصدق عليها هذا التخصص » .

ولكن ماهو الشكل الذي يقترحه حمدان للوحدة ؟

إنه يقترح قيام أربع وحدات ، الهلال الخصيب ، الجزيرة العربية ، وادي النيل ، المغرب الكبير ، ثم ينشأ بين هذه الوحدات اتحاد فيدرال يضمها جميعاً .

هذه هي نظرية حمدان في الوحدة العربية ، ولا يفوت باحث (جغرافي) حين يتعرض لهذا الموضوع أن يتحلى عن دور البترول في قضية الوحدة ، وسوف يكون السؤال كما طرحه حمدان نفسه : « **هل دفع البترول حركة الوحدة** »



س . الحصري

فلسطين ، لأن اشغاف الأنظمة الاجتماعية بين العرب يشكل عبء في طريق الوحدة ، لكن نفس هذا الاختلاف لن يحول دون وحدة عمل ، أو حد أدنى من وحدة العمل ، خاصة وأن إسرائيل لن سطر حتى تحقق الوحدة الكاملة ، لأنه بطبيعة تكوينها « استنفذة غير قابلة للتشبع » تمتص طاقته المتلفه ، وأداء في يدى الامبريالية لضرب حركات التحرير .

حول شخصية مصر

بانهساء تقويم حمدان للمشكلة الفلسطينية ينتهى .. شكليا - نحلله للاستراتيجية العالمية المعاصرة باعتبار فلسطين إسرائيل الموقع أو الموقعة الذى سوف يحدد مصر العاج العربى ، ومن ثم مصر العالم الثالث ، لكنه بقدر ما كانت إسرائيل وجه (أو واجهة) العالم الأول فى مواجهته للعالم الثالث ، فإن مصر وقما (وواقما) هى قلب العالم الثالث فى مواجهته للعالم الأول .

كيف كان موقف حمدان ؟

انه يتحدث عن مصر وزعامتها داخل العالم العربى ، وكيف ان هذه الزعامة مسئولة فادحة ترفضها الطبيعة ، لكن مصر من أجل أن تقوم بهذه المسئولية ، لابد لها من أن تستكشف ذاتها .. شخصيتها الوطنية ، وموقع هذه الشخصية فى العالم ... أن تنلمس حلا للجوانب السلبية فى صورتها ، لأنه اذا كان من لوازم النصر أن نعرف عدونا ، فإن من لوازمه أيضا أن نعرف أنفسنا ومواطن الضعف فيها .

وشبوع الزواج المدنى (أمريكا) أدى الى وجود أنصاف وأرباع يهود ، بل أن كثيرا من اليهود أتتوا أصولهم الآرية إبان عهد السطوة النازية فى ألمانيا .

نحن الآن أمام أوريين تهودوا ، وليس أمام يهود تآودروا .

« وفى النتيجة فإن جسم الطائفة ليس ثابتا جنسيا ، بل هو محرك وفى تغير داخل مستمر » وفى ابتعاد دائم عن الأصول الأولى ، بحيث يتضاد حجم النواة النووية الحلقية من بنى إسرائيل الواردة- فيهم ، حتى لتكاد تختفى وتنفرض ، فضلا عن أن نظرا قابلة للتحرف عليها وسحبها . انها عمده احتلال وإبدال مزعم دائما ، مدعية أحيانا ، ظاهرة مستمرة وثابتة ربما ، ولكنها أكيدة قطعا ، انها تكاد تكون عملية تغير دم كلي وشاملة » .

إن أخشى ما تخشاه الصهيونية هو الانتماء ، لأن هذا الغاء لوجودها أصلا ، البديل هو ضد سامية جديدة .

وعلى المستوى السياسى يؤكده حمدان ارمباط الصهيونية عضويا بالامبريالية المالية ، لأن بداياتها تناصر مع آخر موجة كبرى للاستعمار القديم ، لكن لتفحقا تناصر مع أول موجة كبرى للاستعمار الحديث ، بحيث أصبحت إسرائيل فى النهاية فاعلة أمريكية بدرجة دولة ، فبعدت بين أنصاف الاستعمار المختلفة « استراتيجيا واستغلاليا وسكنا » وأثبتت بوضوح أن الصهيونية هى أعلى مراحل الامبريالية .

أين يكمن الحل ؟

الحرب ... وأن يجعل بالحرب ، ولن نفاذن بين إسرائيل والصليبيات الوسطية لأنها (إسرائيل) سقوا فى امكاناتها واحداها ودعاويها ، ثم انه لا خوف من امتلاكها فنبلة أو اثنين من طراز هيرتسما - وهو أمر مستبعد - لأنها اذا استطاعت عن طريق هذه الفنبلة أن تؤثر فى جزء من طاقة الأمة العربية ، إلا أن الجسم الأساسى من هذه الطائفة يبقى سليما ، يستطع أن يرد الضربة ضربات ، بعنفها اذا لم يكن نوويا .

لكن يجب أن يصاحب العمل العسكري عمل آخر ، هو من اختصاص المثقفين ، فعمل الرغم من صعوبة مواجهة الدعاية الصهيونية فى الخارج ، إلا انه من الممكن الفدا فى نقابات العمال وإحزاب اليسار والاشتراكيات الأوربية ، ويجب وضع مرجع كامل عن القضية الفلسطينية بالغات الأجنبية « وخلف الجميع لا بد من معهد كامل للمؤسسات الفلسطينية » .

ولكن أيهما أسبق الوحدة العربية أم تحرير فلسطين ؟ يرى حمدان أن الوحدة الدستورية طريق مثالى الى

ومع ذلك فإن المؤلف لا ينسکر وجود ما يسمى « بالشخصية الأفريقية » يشترك فيها معظم الأفريقيين ، وتمثل في محاولة البحث عن توارخ قومية وفيه وممثل سلفية ، والتصدى لمقدرة اللون و مركب النفس الحضاري ، واليحت عن لفظة خاصة ... والترجمة الحقيقية لهذه الشخصية هي فيما يسمى بالتضامن الأفريقي على المستوى السياسي ، والسوق المشتركة ، على المستوى الاقتصادي .. أيها ببساطة وحدة عمل ، وليست وحدة دستورية .

في النهاية يقدم حمدان مشروعاً خريطة جديدة للقارة ، تقوم على أساس القوميات الموجودة فعلاً ، أو التي من الممكن أن توجد في المستقبل ، وبهذا تستطيع أن تختزل عدد دول القارة (خارج العالم العربي ومدغشقر) في اثني عشرة دولة ، وهو هنا يتحرز فيصرح بأنه يقدم مادة للدراسة لا تتجاوز في أبعادها خطوط التقسيم الإقليمي إلى تعيين الحدود السياسية نفسها ، وكانت ضوابطه هي ، التخطيط الحر ، اعتدال الأجسام ، القوة الاقتصادية ، التكافؤ المادي ، التجانس البشري ، حرية الخروج .

نحو فكر مصري معاصر

ويعد ... أننا منذ الجبرتي (آخرون يقولون دافعة) نحاول الوصول إلى فكر له تكة مصرية ، إن لم يكن شخصية مصرية ، لكننا نلاحظ أن لغة الاتصال شيكياً بين الفكر والواقع عندنا ... الفكر لم يستطع أن يؤثر في حياة الإنسان المصري نفس تأثيره في بلاد أخرى غير مصر ، قد يختلف في الأساليب ، وأقول أن التخصص (على النمط المصري) كان سبباً في تخلف فكرنا عن أن يعيش في عالم القرن العشرين ، أصبح التخصص عندنا قوقعة يتخلى في داخلها حمار الجهل .. أن لدينا شتاً أم لم نشأ ظاهرة أصمها (جهل باسم التخصص) على أن التخصص لا يكون في التزادة قدر ما يكون في الكتابة ، فقة خط عام يعمل بين المعارف الإنسانية المتنوعة ، خلف هذه المعارف تكمن الفلسفة التي هي في النهاية نظرة شمولية إلى الكون .. إن علم فهمنا الواسع للتخصص أدى إلى انزوال العلوم بعضها عن بعض ، فضلاً عن انفصالها عن المجتمع ، وأدى أيضاً إلى تغلغلها في مجال العلوم الحديثة ، وببعضها قسم أجزاء متفرقة من مجموعة أخرى من العلوم .

الجديد الذي أتى به حمدان أنه جعل الجغرافيا تفتح على الانسانيات الأخرى ، بل أن يجعلها « علم يعادها من بمعايتها فلسفة بثنائها » ، أنها باختصار فلسفة المكان الذي يختصر حياة الإنسانية جميعها بمعارفها المختلفة ... لقد حول حمدان الجغرافيا من حقائق إلى أفكار ، وعلم صلات، مدينة بين جغرافية الأفكار هذه وبين الانسانيات الأخرى ، بحيث قد يستغرب القاري كيف انجبت الجغرافيا

لم يكن حمدان أول من تحدث عن الشخصية المصرية ، لكن كتابه « شخصية مصر » هو أنصح محاولة للحديث عن هذه الشخصية (قارن : العقاد ، حسين مؤنس ، تطبيق فريال ، حسين فوزي ، نعيات فؤاد) ، وكتابه هذا إذا كان في أساسه جغرافياً (الوضع - الواقع) ، إلا أنه يبدو للمشاهد جغرافياً إنسانية ، إذا جاز التعبير ، لا يتيسر تأليفه إلا لاسان يفتح على الانسانيات .

حدد حمدان أبعاد الشخصية المصرية في التجانس والوحدة بسبب التيل والصعراء ، المركزية لضيق مساحة المصور ، تماثل الوضع والموقع في أحوال القوة وتختلف الوضع عن الموقع في أحوال الضعف ، ملكة الحد الأوسط بسبب عزلة مصر في المحيط والتخلف في الموقع ، إبعاد حضارية وسياسية في المنطقة حولها ، الاستمرارية في تاريخها وشخصيتها ، العروبة وزعامة العروبة .

ثم يجيب حمدان على هذا السؤال التقليدي : لماذا التسم التاريخ المصري بالصورة الدرامية الحزينة ، بحيث تصور البعض أن القضية هنا حسم تاريخي ، فيقول : « إن ما تكرر في بعض فترات تاريخنا من مظاهر الظفان ، لم يكن إلا انعكاس اجتماعية ، من صنع الإقطاع لا التيل ، ومن لعل الجغرافيا السياسية لا الطبيعية » ثم أن التغيير قد بدأ فعلاً ... الثورة الاستراكية ، الحكم المحلي ، السد العالي ، التصنيع ، الوحدة العربية ...

قارة المستقبل الجديد

ولكن إذا كانت نظرية ماكينسر قد تحولت في النهاية عند حمدان من مفهوم جغرافي إلى مفهوم حضاري ، فإنه يتحدث عن إفريقيا في كتاب كامل « إفريقيا الجديدة » وإمكانية استقطابها إلى العالم الثالث ، ولكن إذا كانت إفريقيا هي « قارة المستقبل » فإن مستقبل القارة يكمن في القومية ... فالواجب إذن هو تميم مبدأ القومية وتصميمه ، ولكن هذا لا يعني أن هناك شيئاً اسمه القومية الإفريقية ، إنما الصحيح إنما أمام قوميات إفريقية ، فالجنس يتراوح بكل نسب القوة واللين ، ولدينا عدد من اللغات يصل إلى علامة الألف ، فليس من الثانية (أحياناً الثلاثية) الدينية ، ولا يخفى الاختلاف في المستويات الحضارية والروايات المادية ، وتقطع اللاتسكيب (بينة الأرض) بين الصعراء والساكنات والغلبة المادية ، إلى جانب الامتداد إذن فلا يوجد شيء اسمه القومية الإفريقية ، نحن نلتقون قومية آسيوية ولا قومية أوروبية ، وليس مفهوماً أن تنتقل من مستوى القبيلة إلى مستوى القارة مباشرة ، بل أن الاستعمار لعب دوراً (ولكن جنوب الصحراء) في تنمية القومية ، وليس دعاء القومية الإفريقية تتراوح أراؤهم بين الزجدة التامة والتعاون ، بل أن بعضهم له صلات استثمارية ، يريد أن يركب الموجة ، مادامت أن تؤدي إلى شيء .

« جغرافية المدن أصلاً - كتاباً مثل « شخصية مصر »
 وحمدان يمد ذلك يستعمل حاجات مصر » يكتشف
 القوانين التي تحكم علاقاتها « ثم هو يردّها بمد ذلك إلى
 أرض الواقع « يحاول أن يغير منه « باختصار لقد وظف
 الجغرافيا من أجل خدمة حياتنا اليومية ... الوحدة العربية،
 الشخصية الوطنية « البترول ، الاستعمار ، أفريقيا ، عدم
 الانحياز ، الاستراتيجية العالمية ، بل انه يوظف جغرافيه
 المدن نفسها من أجل أن تعالج ظاهرة المدينة وهي ظاهرة عامه
 وعربية وجاء هذا العلاج في ثلاثة كتب أسعدها بالانجليزية
 ولا يوجد غيرها في المكتبة العربية »

ثم هل هناك قضية تشكل علينا حياتنا « بل وتنشأها
 يومياً ، مثل قضية فلسطين « ان كتابه عن انثروبولوجيه
 اليهود أبرز ضرورة دراسة القضية الفلسطينية علمياً وليس
 ديماجوجياً »

بعد يونيو زبده مباشر يعبر ان الحل السياسي غير
 ممكن « لى يرضى به العدو اذا رغبنا به نحن « ولا يوجد
 صقور وحمام في اسرائيل « فالجميع يقررون انها « قابو »
 لايس ثم هو يضيف : « نحن في الحقيقة « حتى لو انسحب
 العدو الاسرائيل بالسياسة ولن ينسحب - بحاجة الى نصر
 عسكري ولاكثر من سبب « فلا يفل الهزيمة العسكرية
 الا نصر عسكري « وحتى النصر السياسي لا يعمل ولا ينعو
 وصمة الهزيمة العسكرية « ... بعد ذلك يضيف بأنه يجب
 حل دبلوماسيتنا ان تبنى غداة الذيفي الغرب من مسئوليتي
 فيما حدث لتسبب كامل (فلسطين) « وانه يجب الرد على
 دعاية العدو وهي دعاية عاطفية بالنظر الدكي « وهو يحدد
 هذه الدعاية في عمليه الانتصاب « طرد اللاجئين « علاقه
 اسرائيل بالاستعمار ... وبمد أن يفند دعاوى الصهاينة
 يأتي بقولاتهم « وعلى الجانب الآخر مايجب أن تكون عليه
 مقولاتنا »

وإذا كان العلم هو « حضارة المستقبل « أو انه السبيل
 الى المجتمع المصري « فان حمدان لا يعتقد أن ثمة تناقضاً بين
 الأيديولوجيا والتكنولوجيا « لكننا اذا قضية القضايا
 - فلسطين - يجب الا نجعل الحضارة مدخلا الى فلسطين
 « ليس صحيحاً اننا لن نغير اسرائيل حتى نطق الدولة
 المصرية « وانما الصحيح اننا لن نطق الدولة المصرية «
 حتى نذهب اسرائيل « لوجودها بالوعة لا قرار لها « تنص
 وتبتلع كل جهود العرب نحو التقدم « وتتكلم موقفاً ومكثلاً
 ومؤخراً لوصولهم الى العصر ودولة العصر »

ولم يترحم حمدان لنقد قدر ما تعرض له من جانب
 هؤلاء الذين ينكرون « أو يدنون - من دور الجغرافيا في
 صنع التاريخ « بدأ هذا النقد مع ساطع المصري الذي
 خصص باباً كاملاً في كتابه « حول القومية العربية » لمناقشة
 ما ورد في كتاب حمدان « دراسات في العالم العربي » «
 عل ان منطق المصري فن تقدم تمدد في « ان الذي يكون

أساس القومية هو اللغة والتاريخ لا الجغرافيا « ... وزد
 على هذا بأن حمدان لم يذكر أنه ينظر للقومية العربية «
 وأساساً هو ينظر للوحدة العربية « والمفهوم - القومية
والوحدة « وان كانتا متصلتين الا ان كلا منهما كيان بذاته ...
 ثم ان المصري اذا كان قد رفض الجغرافيسا « فانه رفض
 العوامل المادية (والاقتصادية) في كتبه كلها »

وإذا كان كتاب « شخصية مصر » قد عرض للمهجوم
 باعتبار ان المؤلف قدم صورة قاتمة لهذه الشخصية « تنامي
 في رسمها العوامل الاجتماعية في تكوين بنية الشخصية
 الوطنية (الاقطاع مثلاً) « الا ان حمدان يؤكد ان هذه
 الصورة القاتمة هي عرضة من الجغرافيا السياسية « وليست
 من الجغرافيا الطبيعية « الأمر الذي يفسر تمثيلاً وانما اليوم
 وهو اذا كان - فرضاً - قد ركز على الجوانب السلبية « فان
 لهذا التركيز ضرورته « من أجل رصد هذه الجوانب
 وتحديدتها « ومن ثم يستثنى مواجهتها بمد ذلك »

ان حمدان - في جميع الأحوال - لا يهبط أثر العوامل
 الاجتماعية « بل والميتافيزيقية في صنع التاريخ ... فنظريه
 ماكنتندر تحولت عنه من مفهوم جغرافي الى مفهوم حضاري
 والاستسلام ليست له صوابت تتصل بالصحراء « وبخط
 الاستواء - كما زعم البيض - وانما الذي تحددته قوى
 ميتافيزيقية أولاً وأخيراً وعوامل أخرى مصوقة أوربية
 استعمارية أساساً »

عل ان حمدان قد يقع في بعض الهنات التاريخية «
 مثل اعتباره الاستعمار « مجرد جملة اعتراضية في تاريخ
 البشرية « وظاهرة في الجغرافيا السياسية عابرة مهما طالت،
 وهي عابرة لانها غير طبيعي في النهاية « ... والحقيقة ان
 الاستعمار ليس مجرد جملة اعتراضية « وانما هو مرحلة
 في تاريخ البشرية - حتمية ربما - أنت نتيجة التطور
 النشوء في عمليات الانتاج « وتحول الرأسمالية من « برج »
 الى « متروبول » «

أما أسلوب حمدان أو طريقة كتابته للجغرافيا فهي
 تحتاج الى دراسة بلاغية نقدية مستقلة « وعبارته ليس
 سهلاً استيعابها فضلاً عن تفهيمها « ولكن ليس سهلاً أيضاً
 نسيانها « كما ان له اضافات في مجالات التهرب والتناقض
 والنحت اسمهم بها في معالجة مشكلة المصطلح العلمي عندنا .

ان جمال حمدان علامة « بل علامة كبيرة « على الطريق
 الى فكر مصري محاصر « وهو الآن في رحلة الحياة « وصل
 الى سنوات الأربعين « وسوف تكون أمامه سنوات طويلة «
 يشتر فيها حياتنا « يعطينا من زاد فكره ... من هذا
 وعليه « فان « دراستنا هذه تبقى ناقصة « وسوف تأتي
 بعدها دراسات أخرى « تبعد من سماتنا سحابة اسمها :
 « مؤامرة صمت » «

عبادة كحيلة

بول باران..

اقتصادي

اشتراكي

في أمريكا



أحمد فؤاد بليغ

- من الرغبة في قول الحقيقة لا تعد لذلك سوى
تربط واحد لكي يصبح الانسان مثقفا ، أما
الشرط الآخر فهو الشجاعة والاستعداد للمضي
في التحقق الرشيد مهما تكن النتائج ،
ولتوجيه نقد لا يرحم لكل ما هو قائم .

الاشتراكية الديمقراطية ، على حين كان باران ، ومثمرة ، ففي انبائها اثنى اللغة الالمانيه ، واطلع على مؤلفات كبار علماء الاجتماع الالماني ، وانضم الى الشبيبه الشيوعيه والمنظمات الطلابيه الشيوعيه ، وشارك في نشاطها بحماسة . ثم خلق بوالديه في الاتحاد السوفيتي ، في عام ١٩٢٦ ، حيث التحق بمعهد بلخانوف للعلوم الاقتصاديه بجامعة موسكو ، ودرس فيه طيلة العامين التاليين . وقد حصيلته في هذين العامين ذات اهمية كبيره في فهم تطوره الفكري والسياسي .

يقول بول باران عن هذه الفترة انها كانت فترة «الشعاق الكبير بين جناحي ستالين وتروتسكي في الحركة الشيوعيه ، وأن المناقشات والمجادلات بين الجناحين قد طغت على الحياة الثقافية بجامعة موسكو . وكان عدد من أساتذته في جناح تروتسكي ، وكان هو أثر ميلا الى جانبيهم ، وبخاصه فيما كانوا يطالبون به من مزيد من «اخرية الديمقراطية» بالبلاد ، بيد أنه كان من صغر السن وضعف الارتباط بالحياة الروسيه بحيث لم يكن يسمح له ذلك بقيام بدور نشط في هذا الجدل السياسي . وبدأت «عقيدته الشيوعيه» تهتز بصورة خطيرة ، وأخذ يحن بشده الى «المناح الثقافي الطليق» الذي كان يسود ألمانيا في تلك الفترة . وفي الوقت نفسه كان قد أصبح باحثاً مساعداً لـ «م . م . دوبروفسكي» ، مدير المعهد الزراعي الدولي بموسكو . وفي عام ١٩٢٨ عرض عليه استاذته الذهاب الى برلين ، والعمل هناك لمدة عام كمساعد باحث في داسة يجريها المعهد بالاشتراك مع الاكاديمية الزراعيه في برلين ، فرحب على الفور ، إذ كانت هذه هي فرصته للعودة الى ألمانيا ، والاقامة في الغرب بصورة دائمة .

حياته في ألمانيا

وفي برلين التحق بول بالجامعة ، على حين كان يعمل بالأكاديمية الزراعية . وأمن الناحية السياسية أصبح بعده عن الشيوعيه «المنظمة» أكثر وضوحاً . وكانت الوجهة التي اتخذها الحزب الشيوعي الالماني ، بعد المؤتمر السادس للكونغرس في صيف عام ١٩٢٨ بمثابة إنذار له . فقد أعلن هذا المؤتمر بدء ما يسمى «الفترة الثالثة» التي قال عنها انها تتميز بانتهاء الرأسمالية والإطاحة بها عن طريق النضال الثوري ، وكان الحزب يرى الخطر الرئيسي على الثورة متجسداً في اصلاحية الاشتراكية

لم تكن ذاكرة باران تعي شبيهاً يذكر من تفصيلات حياته الاولى . كما لم يكن من عده من يعنى سبباً من ذلك لاصداحه . وذهب اليهم ابواب على الكثير من هذه التفصيلات من الازورن التي خلفها . بعد دن يجمع ملداً يبع من هذه الازورن ، ويجمعها بطريقة منظمة في مجرى المتابع المتكررة للمتعلم بجوازات السفر وتصاريح الإقامة وغيرها خلال خروء الماكركية في الولايات المتحدة ، بين عامي ١٩٥٠ ، ١٩٥٥ .

كانت أوراقه يقول ان تاريخ ميلاده هو ٢٥ أغسطس ١٩٠٩ ، وبدا يكون قد عاش ٥٤ عاماً ، حيث انه قد مات في ٢٦ مارس ١٩٦٤ . بيد ان باران دن يقول عن هذا التاريخ انه خطأ ، وأن يوم ميلاده الحقيقي هو ٨ ديسمبر ١٩١٠ ، وهو اليوم الذي كان افراد أسرته وأصدقاؤه المقربون يحتفلون به بالفعل .

وكان أبوه عضواً في جناح المنشفيك في الحركة الاشتراكية الروسية ، ولكنه انسحب من النشاط السياسي لممارسة مهنته الأصلية ، وهي الطب . وقد كانت هذه الخلفية ذات أهمية كبيرة في تشكيل اتجاهات باران وتطوره الثقافي .

ونشبت الحرب العالمية الأولى ، ويول في طريقة الى المدرسة ، ولكن الظروف لم تكن تسمح بانتظامه في مدرسة مناسبة ، لذلك أشرف والده على تعليمه حتى سن الحادية عشرة ، وغرس فيه خلال تلك الفترة الاهتمام بالمؤلفات الاشتراكية ، وبالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وظل هذا الاهتمام يلازمه طوال حياته .

وقام رجب والده بسقوط القيصرية في عام ١٩١٧ ، ولكن تطور الاحداث بعد ثورة أكتوبر ، وما أعقبها من حروب وتخريب وأحوال، دفعاه الى مغادرة موسكو مع أسرته الى مسقط رأسه فيلنا (التي أصبحت جزءاً من بولندا بعد انتهاء الحرب) ، وحصل أبوه وأمه على الجنسية البولندية ، ومن ثم كان بول بولندياً بالوراثة ، وظل يحتفظ بهذه الجنسية حتى حصل على الجنسية الأمريكية خلال الحرب العالمية الثانية .

ومن فيلنا انتقلت الأسرة الى درسدن بألمانيا ، حيث التحق بول بالمدرسة الثانوية . وفي هذه الأثناء كانت الأحوال قد تحسنت في الاتحاد السوفيتي ، مفاد والده الى هناك في عام ١٩٢٥ حيث حصل على منصب مفسر ، وترك بول في مدرسته الألمانية ليكمل بها دراسته الثانوية . وكانت سنوات بول في المدرسة الألمانية مثيرة

والديه كانا يريدان منه البقاء مهماً، ولكنهما كانا يدركان في الوقت نفسه المخاطر التي يمكن أن تعيق به» لو أنه أقام هناك ، ذلك ان عدداً من أصدقائه وزملائه السابقين كانوا يعدونه بطريقة أو بأخرى ضمن أنصار **تروتسكي أو بوخارين** ، كما تعرضوا للفتى ، أو وضِعوا تحت المراقبة وبينما كان يجري التفكير في مصيره ، حسمت الأمور عندما أخطرت السلطات السوفييتية أنها لن تجدد إقامته بعد ١٩ يناير ١٩٣٥ ، فغادر الاتحاد السوفييتي في ذلك التاريخ .

انتقاله الى الولايات المتحدة

لانت فيلنا ، مقر إقامته في بولندا ، هي المكان الوحيد الذي استطاع الذهاب إليه . و كان يدرسه يعملون في قطع وصدير احتساب فيليب داف سيمور الحائلي . فربما به تمسك في وارسو خسايم ، وحساب حرفة فيلدا للنجرة . ووضعي منه عمله الجديد انتقل خارج بولندا ، ووصل خلال أسفاره من ان يعيم شارب ساهم مع مجموعات معادية للنازية في ألمانيا ، وعهد إليه بمهمة تحفوه بالمخاطر ، هي الانصاف بالمجموعات اللائحة الموجودة في المعنى . و في جانب ذلك التمسك بدار من عمله التجاري حيرة كبيرة في مجال إدارة الأعمال . وفي عام ١٩٢٨ أرسل الى لندن ، اليه مشتر لأخشايب فيلنا ، وخشال إقامته في لندن أخذ يتعلم الإنجليزية لأول مرة في حياته . وعلى الرغم من محبة باران في دائرة الأعمال من نجاح ، ومع أن دخله منها كان أعلى من أي دخل يأمل فيه من الحياة اللائحة ، كان غير راض عن عمله ، ويتوق الى العودة الى حياته الثقافية . وفشلت جهوده في الحصول على عمل أكاديمي في إنجلترا ، على حين كان شبح الحرب يزداد وضوحاً . لذا قرر في عام ١٩٣٩ الاستفادة من مدخراته والرحيل الى الولايات المتحدة ، بغية استئناف دراسته للاقتصاد في جامعة أمريكية ، وبخاصة أن « الثورة » الكينية قد حدثت بأسرها خلال مدة اعتزاله للحياة الأكاديمية وأمكنه الرحيل الى الولايات المتحدة ، في أكتوبر ١٩٣٩ ، حيث قبلته جامعة هارفارد طالبا بالدراسات العليا ، مع وضع دراسته السابقة في ألمانيا في الاعتبار . وعلى أية حال فقد اجتاز **باران الاختبارات الخاصة لدرجة الدكتوراة في فبراير ١٩٤١ ، وحصل على درجة ماجستير في الآداب** .

وعندما أوشكت مدخراته على النفاد ، سعى الى عمل يرتزق منه ، فحصل على منحة دراسية بمعد

الديمقراطيين ، على حين كان باران ، على العكس من ذلك ، يعتقد أن الخطر الرئيسي هو الثورة المضادة التي كانت النازية تعد رأس حربتها ، وكان من رايه أن السياسة المناسبة للحزب الشيوعي الألماني تكوين جبهة متحدة مع الاشتراكيين الديمقراطيين وكل القوى المعادية للفاشية . وكانت هذه بلاشك خلافات أساسية استحالت إقامة جسر بينها . وبناء عليه انفصل باران عن الحزب الشيوعي الألماني في شتاء ٢٩ - ١٩٣٠ ، وانضم بعد ذلك بعام الى الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني باعتباره الحلبة الأكثر أملاً التي يمكن فيها مقاومة الكه النازي المتصاعد .

وعندما انتهت مدة الدراسة المخصصة للبحث: قرر باران ألا يعود الى الاتحاد السوفييتي ، وإن يقبل منصب مساعد باحث في معهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت ، حيث أمكنه مواصلة دراساته . وإن هذا المعهد هو مركز جمهورية فيمار للتفكير الماركسي الحلقى ، ولا ريب أن تطور باران الثقافي قد تأثر بمضى ، وبصورة دائمة ، بخبراته وإرباطاته في فرانكفورت .

وتنقل باران بعد ذلك بين برسلو وبرلين ، وكان في الوقت نفسه يعد رسائله للدكتوراة ، تحت إشراف الأستاذ **أميل ليبور** ، عالم الاقتصاد الاشتراكي البارز ، الذي أسس فيما بعد « **الجامعة في المعنى** » الشهيرة . بحث إشراف المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في **نيويورك** وأكمل باران رسالته ، وحصل على لقب الدكتوراة بيد أن أحداً من زملائه لسوء الحظ لم يستطع بعد وفاته الحصول على نسخة من هذا البحث .

وفي برلين تعرف باران على **رودلف هيلفردنج** مؤلف الكتاب الشهير « **رأس المال المالى** » ، والمنظر الاقتصادي البارز في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني ، والوزير في إحدى حكومات جمهورية فيمار . واشترك باران في تحرير **دي جيزينشافت** ، المجريدة الرسمية للحزب الاشتراكي ، والتي كان هيلفردنج يرأس تحريرها .

وبعد وصول هتلر الى السلطة اضطر باران الى مغادرة ألمانيا ووصل الى باريس في مايو ١٩٣٣ حيث تعذر عليه كاجنبى مواصلة حياته الأكاديمية وهناك كان يعتمد في معاشه على الأموال التي يرسلها له أقاربه من بولندا . وفي عام ١٩٣٤ حصل على تصريح (فيزا) لزيارة والدته في موسكو ، وقام بالزيارة فعلاً . ويقول باران أن

ولكن وزارة الخارجية الأمريكية رفضت اعطاء تأشيرة السفر ، بسبب اتجاهاته وجنسيته الأصلية . وتوالت ضده الاتهامات في الصحف وغيرها ، مما يعد الآن تذكرة حية بسخافات الماكارتية . ثم لاحقته بعد ذلك المضايقات والمتاعب المتعلقة بتصاريح الإقامة وتأشيرات السفر ، وكانت مضايقات ومتاعب لا نهاية لها . وقد استطاع في عام ١٩٤٧ الحصول على تصريح لمدة ستة أشهر ، مكّنه من السفر الى إنجلترا والقاء محاضرات في جامعة أكسفورد في عام ١٩٥٣ ،



من اليسار الى اليمين بول سويتز
- بول باران - فيدل كاسترو - ليو هوبرمان

وهي المحاضرات التي شكلت بصورة اولية موضوعات لتاب « الاقتصاد السياسي والتنمية » يقول باران عن ذلك ، في مقدمة الطبعة الأولى من هذا الكتاب :

« وقد قدمت موضوعات هذا الكتاب في أبسط صورة خلال سلسلة من المحاضرات التيها في جامعة أكسفورد في اثناء دورة الحريف عام ١٩٥٣ » .

ومرة أخرى رفضت وزارة الخارجية الأمريكية تجديد مدة التصريح ، وتجددت المتاعب ، حتى حصل في نهاية الامر ، في ٧ سبتمبر ١٩٥٥ ، بعد انتهاء أسوأ أيام ما كارتى ، على خطاب من وزارة الخارجية ، بالا اعتراض لديها على منحه تسهيلات الإقامة في حدود القيود العادية . وكان باران يعد ذلك أجمل انتصار حققه في حياته . ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، إذ كان يستدعى من حين لآخر لاستجوابه أمام مكتب

بروكنجز في واشنطن للعام الجامعى ١ - ١٩٤٢ ، حيث أجرى بحثاً على مشكلات الرقابة على الألمان . ولذلك كان طبيعياً عندما انتهت المنحة أن يحصل على عمل كباحث اقتصادى في مكتب ادارة الألمان OPA حيث قام بدراسات خاصة تجبرات الرقابة على الألمان في البلاد الأخرى .

ولم يطل به الوقت حتى قدم الأسناد ١٠ س . هاسون ، الذى استمع باران الى محاضراته في هارفارد ، الى واشنطن لرأس أعمال البحوث الاقتصادية في مكتب الخدمات الاستراتيجية OSS وتمن من دفاع باران بالانضمام الى هذا المكتب باعتباره متخصص في التسمون اسويفية وابوندييه والألمانية .

واشغل باران بعد دت الى مكتب الاستقصاء الأمريكى بلغارات الاستراتيجية . حيث كان ج . هـ . جانبرايت يرأس هناك قسم الآثار الاقتصادية السامله » . وقد سبق لباران ان عمل مع جالبريث في كل من جامعة هارفارد ومكتب ادارة الألمان . وفي مارس ١٩٤٥ ارسل الى ألمانيا ، حيث استطاع بفضل معرفته بالألمانية وبتاريخ ألمانيا الاقتصادى ، أن يسهم بدور كبير في أعمال البحوث . وقد كوفى على عمله هناك بنيشان الاستحقاق ، وطلب اليه ان يرأس قسم الآثار الاقتصادية الشاملة » الذى يقوم ببحوث مماثلة في اليابان . ولكن باران فضل الاكتفاء بمنصب رئيس القسم حتى لا يشغل نفسه بمنصب مثقل بالمسئوليات الادارية . وظل باران في اليابان ، بعد أن انتهت مهمته ، حتى ربيع عام ١٩٤٦ .

ولا شك أن باران يتحمل قدرا ليس بالهين من المسئولية عن مزاعم القوات الجوية الأمريكية ، في أثناء الحرب العالمية الثانية ، بأن الفسارات الاستراتيجية كانت عاملا هاما في كسب الحرب . لقد قتلت هذه الفارات مئات الألوف ، وشردت الملايين ، بيد أن آثارها على الانتاج الحربى ، وعلى القدرة القتالية للجيش ، في كل من ألمانيا واليابان ، كانت ضئيلة بدرجة تبعت على الدمشه .

فترة المتاعب

انتهت أعمال باران في الـ USSBS . وقبل بعدها منصب مستشار لبعثة الاونرا التابعة للامم المتحدة U.N.R.R.A الى بولندا . وهو منصب كان من الواضح أنه مؤهل له تماما .

باران العلم

وخلال عام ١٩٤٨ دعاه معهد هوفر ، وقسم الاقتصاد بجامعة ستانفورد ، لتقديم حلقة دراسية للخريجين عن التخطيط السوفيتي . وقبل تدريسه هناك بترحيب شديد ، وكان محل تقدير كبير من صديقه القديم ، وأستاذ قسم الاقتصاد عندئذ ، تيمورسيتوفسكي . فقد كان باران معلما عظيما حقا ، وكان يتقن حيل المهنة كما لو كانت قد أودعت فيه بالغيرة . وهو لم يستخدم مهارته هذه لكسب الشهرة لنفسه ، وإنما ليعلم فقط . وكانت محاضراته شاقة ، ولم يكن يطبق الطلبة الأواسط أو الكسالى . وكان التدريس بالنسبة له عملا سهلا فذاكرته كانت راحة فسيحة ، ومن ثم كانت المعرفة التي اكتسبها من قراءاته الواسعة المنوعة ، أمرا متاحا في يسه . وكانت لديه قدرة على تنظيم ما يريد أن يقول ، في أثناء قوله له . ونادرا ما كان يكتب ملاحظات لمحاضراته . وكان من عادته أن يقول انه كان يكتب محاضراته في رأسه ، في أثناء انتقاله من بيته إلى قاعة المحاضرة . لذلك كانت محاضراته دائما طازجة ورائحة .

لقد كانت غزوة باران للعالم الأكاديمي في صيف عام ١٩٤٨ نجاحا قاطعا . وأحب الطلبة تدريسه ، وأخذ زملاؤه بذكانه ونألقه في المناقشات . وعندما كانت الحرب الباردة والملاحظات متازلة في مراحلها الأولى ، ولم تلق بعد بظلالها المشوشة على قاعات المحاضرات بالولايات المتحدة ، لم يكن هناك من تضايقه كثيرا . مارسيته الصريحة : فكثير من الليبراليين ، بل وبعض المحافظين ، كانوا على استعداد للترحيب بشخص في استطاعته أن يدافع عن آراء تختلف جذريا عن آرائهم . وكانت النتيجة أن عرض عليه قسم الدراسات الاقتصادية بجامعة ستانفورد ، مع بداية الفصل الدراسي في خريف عام ١٩٤٩ ، منصب أستاذ مساعد . ثم طلب منه الانضمام بعد ذلك إلى مركز البحوث الروسية في جامعة هارفارد ، ورفق في عام ١٩٥١ إلى منصب أستاذ .

باران والاتحاد السوفيتي

حاول باران في هذه الأثناء الحصول على تأشيرة سوفيتية لزيارة والدته ، وعندما رفضت السفارة السوفيتية في واشنطن طلبه ، قبل اقتراح أوسكار لانج ، الذي كان يشغل وقتئذ

التحقيقات الفيدرالية ، وبخاصة فيما يتعلق بصلاته مع محرري مثل ريفيو وكانت السلطات الجامعية ترغب بدورها أن يكون لها دورها في الاستفسارات ، كما ظل التهديد باستدعائه أمام لجنة النشاط المعادي لأمريكا مسلطا فوق رأسه كسيف دموقليس .

وبعد أن انتهت أعمال الأونرا في عام ١٩٤٦ حصل باران على عمل في وزارة التجارة الأمريكية وظل يعمل بها ويحاضر في الوقت نفسه في جامعة جورج واشنطن ، حتى قبل مناصبا في مجلس الاحتياطي الاتحادي (البنك المركزي الأمريكي) بنيويورك ، كان مسئولوا فيه عن القسم البريطاني مع مسئولية جانبية هي إعداد تقارير عن التطورات الاقتصادية الهامة في الاتحاد السوفيتي .

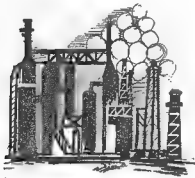
باران والتحليل النفسي

وفي فترة الثلاث سنوات التي قضاه باران في نيويورك ، درس التحليل النفسي أيضا ، كما ركز على استيعاب القيمة التشخيصية لنظرية فرويد . وكان يقول عن نفسه دائما انه كان يمكن أن يكون طبيباً نفسياً ممتازاً . بيد أنه كان يشكك بعمق في إمكانية شفاء الناس ما دامت ظروفهم الواقعية تظل في حالها ، كما كان يعتقد أن الجوانب المتعلقة بالواقع ، التي تعكس النظام الاجتماعي - الاقتصادي بأسره وتضرب بجذورها فيه ، إنما هي خارج نطاق العلاج النفسي . ولباران في هذا الصدد بحث هام هو : **الماركسية والتحليل النفسي** (نيويورك ، ١٩٦٠) . ويقول باران في هذا البحث في رغبات الناس في الحقيقة أنها هي ظواهر تلويفية معقدة تعكس التفاعل الديالكتيكي بين متطلباتهم النفسيولوجية من ناحية ، وبين النظام الاجتماعي والاقتصادي السائد من ناحية أخرى .

وقد اهتم باران بوجه خاص بدراسة الجوانب السلبية في نظريات فرويد ، ويقول عن الفكرة التي ردها فرويد ، وهي أن العقل قوة مظلمة لا يمكن إدراكها تحيل هباء بالضرورة كل الجهود الرامية إلى تعميم قضية العقل ، وفي الوقت نفسه تعزو الهيكل الذي لا يمكن ملاحظته للشعور إلى قوى حيوية دائمة بدلا من أن تعزو إلى مظاهر الكبت والقلق التي تنتج بصورة مستمرة بواسطة مجتمع منظم بطريقة غير انسانية ، يقول عن هذه الفكرة أنها تشكل الضعف الرئيسي لدى فرويد . **والذي أدى به ، وبخاصة في أعماله الأخيرة ، إلى اقتراب خطر من التصوف .**

الدور الهام الذي يلعبه وطنه على مسرح التاريخ العالمي . ولكن ما كان أكثر أهمية بالنسبة له هو مشاعره نحو الصراع الطبقي والدور السوفييتي فيه . لقد كان يرى في هذا الصراع مجابهة جبراً على نطاق العالم ، ولم يكن يخالجه أدنى شك في أن الثورة الروسية كانت أعظم انتصار للجانب الذي يقف فيه ، ولم يكن من شأن النقد العلني للنظام الذي انبثق عنها إلا أن يجلب العون والراحة لأعداء النظام ، الذين كانوا أعداء له في الوقت نفسه ، ومن ثم كان حريصاً على ألا يعمل . وبدأ ظل حتى آخر يوم في حياته ، **ماركسي يكرس إخلاصه الأول للقضية الاشتراكية التي كان يرى فيها الأمل الوحيد لمستقبل البشرية .**

ومن المؤكد أن سلوكه السياسي كان متسقاً مع هذا الموقف . فبعد أن غادر ألمانيا في مايو ١٩٣٣



ظل تماماً بمعزل عن أي شكل من الأشكال الحزبية ولم يكن ذلك بالنسبة له مسألة مبدأ ، وإنما كان ببساطة نتيجة تقدير مدروس من جانبه بأنه يستطيع أن يفعل خارج إطار القواعد الحزبية أفضل كثيراً مما يستطيع أن يفعله بداخلها . كما أن الاشتراكية الديمقراطية التي انضم إليها في عام ١٩٣٠ ، كوسيلة لمحاربة الفاشية ، قد أفلسمت ، ولم تعد لديه أية أوهم بأنها يمكن أن تصبح مرة أخرى على الإطلاق قوة تقدمية . وعلى الرغم من أنه كان يكن بعض التقدير لثروتسكي كمفكر ، لم يكن في تفكيره شيئاً من الثروتسكية المنظمة . وإلى جانب ذلك لم يكن يعتقد أن بإمكانه أن يفعل شيئاً ذا دلالة داخل إطار قيود **الارثوذوكسية الستالينية** . كما يرى في نفسه متقفاً ينبغي أن يعيش حياته بطريقة تتماشى مع ما كان يعتبره مسئوليات المثقف . وكان هذا يعني بالنسبة له ، في الظروف التي سادت

منصباً في الحكومة البولندية والذي كانت تربطه بباران صداقة وثيقة منذ سنوات ما قبل الحرب ، بأن يحضر إلى وارسو ويحاول من هناك الحصول على التأشيرة المطلوبة .

وبدا ينضج مدى ما كان عليه موقفه من الاتحاد السوفييتي من تعقيد . فالحقائق تقول أنه كان منفيًا في عام ١٩٣٥ ، وأنه لم يسمح له بالدخول في عام ١٩٤٩ ، وبأنه كان شخصاً غير مرغوب فيه في عهد ستالين ، وبأنه لم يسمح له بزيارة الاتحاد السوفييتي إلا بعد وفاة ستالين . إلى جانب ذلك كان باران في جلساته الخاصة ينقد صراحة كثيراً من جوانب النظام ، بل وصل به الأمر إلى ادانة سلوك وسياسة قوات الاحتلال الروسية في ألمانيا ، في صيف عام ١٩٤٥ . ولكنه برغم كل ذلك كان يرفض في تبتات ورسوخ ووفاء أن يوجه نقداً علنياً إلى الاتحاد السوفييتي أو إلى زعمائه ، بل يمكن القول أن موقفه في مجموعه كان متعاطفاً وإيجابياً . وكان بعض الناس يرون في ذلك دليلاً على أنه ستاليني حقاً ، وآخرون كان يرون أن في داخله روسيا شديداً الوطنية .

ولا ريب أن هناك شيئاً من الحقيقة في كلا التفسيرين : فعلى الرغم من أنه كان يرثي لتجاوز الستالينية الحدود ، كان على اقتناع حازم بصواب وحتمية سياسات ستالين في التصنيع وتحويل الزراعة إلى الجماعية . ولناخذ عن باران نفسه بضع فقرات .

فيمثل انضمام الفلاحين الاختياري إلى المزارع الجماعية كان محل سخرية مستهزئة . إذ بينما كانت التصريحات الرسمية تؤكد الطبيعة الاختيارية لحركة التحول إلى الجماعية ، محاولة بذلك التوصل إلى النتيجة المرغوب فيها . كان الازهاب والارغام عاملين حاسمين في انجاز هذا الانقلاب الثوري العميق .

وحقيقة أن التحول إلى الزراعة الجماعية في روسيا - على الرغم من كل المعاناة التي صاحبت مرحلتها الأولى - كان هو الموقف الوحيد الممكن المفضي إلى طريق فسيح للتقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . قد اكدها ماثلاً ذلك من نجاح » (الاقتصاد السياسي والتنمية ، والترجمة العربية . ص ٤١٤) .

والى جانب ذلك لا ريب أنه كان فخوراً بهذا

العالم الغربي خلال السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته ، « الاحتفاظ باستقلاله السياسي » .

« التزام المثقف »

كان باران قبل كل شيء مثبوباً بالعاطفة ، وبخاصة في بحثه عن الحقيقة ، وعن الأوجه التي ينبغى أن تستخدم فيها . ولم يكن ما يريده هو الحقيقة في حد ذاتها ، وإنما المعرفة والفهم للذات يمكن أن يساعدا في القضاء على الفقر ، وعلى غيره من الشرور الاجتماعية وقد استطاع باران أن يوضح معتقداته الأساسية في بحثه القيم « **الالتزام المثقف** » ، الذي نشر بمجلة **مثيل ريفيو** ، عدد مايو ١٩٦١ ولتأخذ من هذا البحث بضغ فقرات يمكن أن تلقى ضموها على بعض هذه المعتقدات :

« إن الرغبة في قول الحقيقة لا تعد لذلك سوى شرط **واحد لكي يصبح** الإنسان مثقفاً . أما الشرط الآخر فهو الشجاعة والاستعداد للمضي في التحقق الرشيد مهما تكن النتائج ، ولتوجيه نقد لا يرحم لسكل ما هو قائم ، لا يرحم بمعنى ألا يفرغ النقد سواء من نتائجه الخاصة ، أو من النزاع مع أية قوى موجودة (ماركس) . وهكذا يكون المثقف في جوهره **ناقدا اجتماعيا**، وشخصا معنيا بالمطابقة ، وبالتحليل ، وبأن يساعد بهذه الطريقة في التغلب على المقبات التي تعترض الطريق الموصل إلى نظام اجتماعي أفضل ، وأكثر إنسانية ، وأكثر ترشيدا » .

وهذا البحث يعد في الحقيقة تصورا للالتزام باران . وهو لم يكن مقالا أعد بناء على طلب محرري المجلة التي نشرته ، أو أعد بقصد زيادة المكانة المهنية . بل لقد أحس باران بأن عليه أن يكتبه بقدر ما أحس بأن عليه أن يصرخ عالياً ضد غزو كوبا ، وضد كل شرور الامبريالية : **لقد كان ذلك مسؤوليته تباحت وكموطن** . وكان باران يقبل من كل قلبه حكمة جوته الماثورة ، وهي أن « **المرء ينبغي عليه من حين لآخر أن يردد ما يعتقد أنه صحيح ، وإن يعلن ما يوافق عليه وما يدينه** » . كذلك كان يؤمن بقول ماركس : « إن الفلاسفة قد فسروا العالم فقط بطرق مختلفة ؛ ومع ذلك فإن النقطة الأساسية هي أن **يغيروه** » . ولذا كان يؤكد دائما أن العلماء الاجتماعيين بالولايات المتحدة ، باغفالهم الحاجة إلى التغيير ، قد أصبحوا مجرد مفسرين زائفين عاجزين .

منجزات ماركس في كتابات باران

كان بول باران عالما اجتماعيا وماركسيا .

وبينما كان الاقتصاد هو المجال الرئيسي لدراسته ، كان اهتمامه بالاقتصاد ومنهجه في دراسة التطورات الاقتصادية جزءا لا يتجزأ من سعيه المستمر نحو فهم أفضل للمجتمع البشري ، يمكنه من اكتشاف كيفية سيره ، وكيفية تغييره لصالح الإنسان . وقد وجد باران في **كتابات ماركس التفسير الأكثر ملائمة وارضاءا لكيفية تغير المجتمعات ، وأسباب هذا التغير وأصل المجتمع الرأسمالي وتطوره ، ولتحوله إلى مجتمع اشتراكي** .

ومن المؤكد أن باران كان يعرف من أعمال ماركس ما يجعله على مستوى أعظم المتخصصين في الماركسية . بيد أنه لم يكن يستخدم هذه المعرفة ليصبح مجرد معلق على هذه الأعمال ، أو مجرد شارح لها . كما لم يكن في دراساته للمجتمع المعاصر يسعى إلى تكيف الحقائق مع قوالب « **ماركسية جامدة متصورة سلفا** » . وهو لم يكن يستوعب التحاليل الماركسية فقط ، ولكنه تعلم من ماركس أيضا كيف يوجه الأسئلة الهامة وكيف يسعى إلى إدراك العلاقات ذات الدلالة بين الظواهر الاقتصادية والاجتماعية التي لا نهاية لها وعندما يكون بصدد معالجة التغيرات في الرأسمالية الاحتكارية ، وفي الامبريالية ، وفي هيكل الاشتراكية ، لم يكن يعد إلى تصيد الاقتباسات المناسبة والركون إليها ، بل كان يدلا من ذلك يسأل نفسه: كيف كان لماركس أن يحيط بهذه المشكلة ؟ وكان ذلك من جانبها يعني تشيئا مستمرا بالحقائق الجديدة ، والنظريات الجديدة ، وصراعا عنيدا معها ، وكيف بكتشف ما هو ذو دلالة ووثيق الصلة بها ، كما كان يعني إعادة دراسة مستمرة لفروض ماركس على ضوء الحقائق والتطورات الجديدة .

ونحن لم نسح حتى الآن ، وبخاصة في الدوائر الماركسية ، من ينكر اسهام باران في مجالات الدراسات الماركسية . وتنبع حيوية ودلالة أهم أعماله - **الاقتصاد السياسي والتنمية** - من أنه يضرب بجذوره بعمق في طريقة الفكر الماركسية - فالهيكل الماركسي للتحاليل الاقتصادية والاجتماعية ، الذي اعتمد عليه باران في كتابه ، يوفر أكثر الأجهزة فعالية لفهم مشكلات التنمية الاقتصادية . ولقد كان فكر ماركس موجها على وجه التحديد إلى مشكلات النمو ، والنزاع الطبقي ، والتغير الاجتماعي ، وتحول المجتمعات ؛ وتلك هي المشكلات العاجلة الملحة التي تواجه العالم المتخلف اليوم . وعلاوة على ذلك فإن أسلوب التحليل الذي استخدمه في دراسة

قصصت طهر البعير هي تسجيده المزمو الغفور
الجرى لفيديل كاسترو والثورة الكوبية .

ودفعه هذا الاحساس بالوحدة ، وبخاصة بعد
انتصاره في معركة جواز الأسفر ، في عام ١٩٥٥ ،
الى السفر خارج البلاد كلما أتبعته بالفرصة .
فأضى بضعة شهور من صيف ذلك العام بالهند ،
ضيفا على « العهد الهندي للإحصاء » ، خرج منها
بإيمان عظيم بالإمكانيات الهائلة المتاحة لتلك
البلاد - ثم عاد الى الغرب عن طريق موسكو ،
حيث زار والده بعد عشرين عاما من الفراق .
كما زار عددا من عواصم دول أوروبا الشرقية .
وقد لعبت الانطباعات التي خرج بها من زيارته
لبلاد المسكر الاشتراكي دورا هاما في تحديده
ردود فعله تجاه الثورة الكوبية .

وقد رافق باران وزميليه في تحرير مجلة
فشل ريفيو ، ليوم برمان وبول سويزي ، في
زيارة لكوبا في مارس ١٩٦٠ . وقد دفعهم الى
هذه الزيارة احساسهم بالعجز ، بوضعهم محزين
في مجلة اشتراكية ، عن تحديد موقفهم من الثورة
الكوبية على أساس المعلومات المتاحة لهم في
الولايات المتحدة من خلال وسائل الاعلام الأمريكية
والغربية . وقد أخذ الثلاثة تماما بسحر هذه
الثورة الجديدة الفتية ، وبمجزائها وأفاقها ،
وكادوا أن يقتنعوا على الفور بأن منطق التطور
الداخلي والدولي لهذه الثورة لابد أن يدفعها
بالضرورة في الاتجاه الاشتراكي .

وبعد الأحداث العاصفة بالجزيرة ، في صيف
عام ١٩٦٠ ، كان الثلاثة تواقين للعودة الى كوبا .
وبرغم ما صادفوه هذه المرة من عوامل قد تكون
مخيبة لآمال البعض ، وكذلك من أخطار داخلية ،
ظل الثلاثة حتى النهاية ، وفي مقدمتهم باران ،
على إيمانهم الواثق المتفائل بمستقبل هذه الثورة
العظيمة .

وقد قدم باران اسهاما جليلا للثورة الكوبية ،
بالكتيب الهام الذي أصدره عنها في ١٧ نوفمبر
١٩٦١ ، ضمن « سلسلة كتب فشل ريفيو » ،
تحت عنوان : « تأملات في الثورة الكوبية » .
كما أن كتابه الهام « **أساس المال الاحتكاري** » ،
الذي صدر بعد وفاته بالتعاون مع **بول سويزي** ،
قد تصدره اهداء الى الثائر الكوبي ، وشهيد
حركة التحرير بأمريكا اللاتينية ، **الزوسوتو**
جيفارا .

أعمال باران

يمكن تقسيم أعمال باران الى عدة فئات :

المجتمع ، باعتباره كانا حيا ناميا ، وفي الفروق
التي تنجم عن التغيرات التاريخية ، يزود عالم
الاقتصاد بأدوات صممت خصيصا للنفاذ الى تعقيد
لمجتمعات المتخلفة ، وهو ما يتفحص في التعبير
الذي اختاره باران عنوانا للمفصلين السادس
والسابع من « **الاقتصاد السياسي والتنمية** » ،
وهو « **علم الدراسة صور التأخر** » .

وبينما وفرت أعمال ماركس مفاهيم وطرقا
للفكر نمت فيما بعد في المحيط الماركسي ، كان
باران في مقدمة من أسهموا في إزالة ما قد يكون
عالقا بها من غشاوة . ولقد كان من العقبان
الرئيسية أمام التحليل البناء في هذا المجال ،
القبول الصريح أو الضمني لآثار جامد للمراحل
الاقتصادية للتطور الاجتماعي . فما دامت أوروبا
الغربية قد مرت خلال مرحلة الاقطاع قبل الوصول
الى مرحلة الرأسمالية ، وما دامت مرحلة
الرأسمالية كانت سلفا للاشتراكية ، افترض
كثيرون أن اتباع ماركس أن هذا التعاقب كان
قانونا ضروريا للتطور الاجتماعي . ومن نافلة
القول أن هذا المفهوم غريب على العلم وعلى التفكير
الماركس . لقد كان الانجاز العظيم لماركس هو
اكتشافه لحقائق عامة تتعلق بالتغيرات النوعية
التي حدثت في المناطق الجغرافية والأزمنة التاريخية
التي درسها استنادا الى ما كان متاحا له من أدلة .

وقد تأثر باران بهذه التعميمات والتصورات
المسبقة ، واعتبرها المرشد الأكثر جدوى لارتداد
المسائل المتعلقة بالتاريخ والعلوم الاجتماعية ،
ولكنه لم يقطع شوطا ملموسا في تطويرها . بيد
أن ذلك لم يكن يعني قبوله لتصميم تاريخي علوي
لكل الشموع ، يصرف النظر عن التطورات
التاريخية النوعية . كما أن استقاله في الفكر ،
وتعمقه في الدراسة ، وموهبته الفذة في لتاليف
والتركيب والتخليق ، قد مكنته من أن يقدم
أضافة بالغة القيمة ، وأكثر التصاقا بالواقع ، الى
تحليل الامبريالية .

باران والثورة الكوبية

أخذت المضايقات والملاحقات تزداد في
ستانفورد ، وفي غيرها من الجامعات الأمريكية ،
وأتى ذلك بنتائج المطلوبة بالنسبة لزملائه في
الجامعة ، بيد أنه أتى بنتائج عكسية تماما بالنسبة
لبول باران : فكلما كانت الضغوط تزداد ، كان
يزداد نضالية وصلابة وصراحة ، مما أسفر عن
فتور العلاقات بينه وبين زملائه ، بل وعن قطعية
صريحة في نهاية الأمر . وكانت القضية التي

١٩٦٧ • ولا شك أن هذا الكتاب هو وكتاب «الاقتصاد السياسي» ، المجلد الأول لأوسكار لانج (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ ، ترجمة الدكتور راشد البراوي ، ومراجعة وتقسيم الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله) ، يصدان من أهم الدراسات الاقتصادية الموجودة الآن بالكتابة العربية .

وقد سبق لي تقديم عرضين مفصلين للكتاب : الأول حسب تازيخ النشر في مجلة الفكر المعاصر ، عدد سبتمبر ١٩٦٧ ؛ والثاني في مجلة عصر المعاصرة ، التي تصدرها « الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع » ، عدد أكتوبر ١٩٦٧ . ولذا لا أجدني هنا بحاجة إلى



اطالة الحديث عن مضمونه ، وإنما سأكتفي بعرض الفكرة الرئيسية فيه . فقد قدم الكتاب لأول مرة نظرية متكاملة لظاهرة التخلف قوامها مفهوم باران عن الفائض الاقتصادي . وتصدر تحليلات باران للفائض الاقتصادي في هذا الكتاب الأساسي الذي وفرته تحليلات ماركس . ويفرق باران بين ثلاثة أشكال لهذا الفائض :

١ - الفائض الاقتصادي الفعلي ، ويعرفه بأنه الزيادة في الانتاج الفعلي على الاستهلاك الفعلي الجاري ، ويتخذ شكل مختلف الأموال أو التراكم الجاري ، ويتخذ شكل مختلف الأموال التي تزداد بها الثروة الاجتماعية خلال فترة معينة . ويفرق باران بين كل من سلخ الاستهلاك واصلع الانتاج ، لا على أساس الصفات المادية للأصول ، وإنما على أساس وظيفتها الاقتصادية .

٢ - الفائض الاقتصادي الاحتمالي ، ويعرفه بأنه الفرق بين الانتاج الذي يمكن تحقيقه في ظروف طبيعية وتكنولوجية معينة ، عن طريق ما

الغنة الأولى وتتضمن كتابين ، هما الاقتصاد السياسي والتنمية ، ورأس المال الاحتكاري ، وممتناول هذين الكتابين فيما سيأتي بشيء من التفصيل .

ثم هناك مجموعة مقالاته الهامة ، ولباران في هذا الصدد ما يقرب من خمسة وعشرين بحثاً هاماً ، أشرنا إلى بعضها فيما سبق . وقد نشر بعض هذه المقالات في مجلات متخصصة ، ونشر البعض الآخر في مجلتي نيشن ، وفشل ويقيو . كما صدرت له مجموعة أخرى من المقالات ضمن سلسلة سميت Historicus ، كان من أهمها : « الفاشية في أمريكا » ، و « دبلوماسية الدولار » ، وقد نشرت جميعاً بمجلة فشل ويقيو . وصدر له أيضاً كتيباً سبق أن أشرنا إليها : « الماركسية والتحليل النفسي » ، وتاملات في الثورة الكوبية . وقد أسهم باران في ستة أعمال جماعية هامة ، ونذكر هنا أسماء أبحاثه مع ذكر أسماء الأعمال الجماعية التي وردت فيها حسب حساب تواريخ صدورها : (١) « المحاسبة القومية وتحديد الثمن في الاتحاد السوفيتي » ، في سلوك التكاليف وسياسة الثمن ، ١٩٤٣ ؛ (٢) فصول في آثار الفاتر الاستراتيجية على اقتصاد الحرب الألماني ، ١٩٤٥ ، فصول في آثار الفاتر الاستراتيجية على اقتصاد الحرب الياباني ، ١٩٤٦ ؛ (٣) « الاتحاد السوفيتي العالمي » ، في السياسة الاقتصادية الخارجية للولايات المتحدة ، ١٩٤٨ ، (٤) « التخطيط الاقتصادي القومي » ، في « استقصاء للاقتصاديات المعاصرة ، ١٩٥٢ (٦) « تاملات في القصور النسبي للطلب الاستهلاكي » في تخصيص الموارد الاقتصادية ، ١٩٥٩ ، وقد نشر هذا البحث أيضاً في عمل جماعي آخر صدر في اليابان ، في عام ١٩٦٠ ، تحت اسم هنر تغيرت الرأسمالية ؟

وقام باران بعرض عدد كبير من الكتب المتخصصة في المجالات ذات الصلة ، وذلك إلى جانب كبير من الموضوعات المتنوعة .

« الاقتصاد السياسي والتنمية »

يمثل هذا السفر العظيم الفضل الأساسي لباران في ميدان البحوث الاقتصادية . وقد أحدث الكتاب فور صدوره صجة كبيرة في الأوساط العلمية ، وتساوولته بحوث كثيرة بالدراسة والتعليق . وقد أتيج لي شرف نقل هذا الكتاب إلى العربية ضمن « مشروع الألف كتاب » ، وصدر الكتاب عن دار الكتاب العربي ، في مايو

البلاد المتخلفة ، والمالكين على انقاذ بلادهم من
شراك الاستعمار الجديد (مثل ريفيو ، عدد مارس
١٩٦٥ ، ص ٦ - ٨٧)

وقال أوسكار لانج :

« هذه المحاولات الرامية الى اظهار استحالة
او عدم افضلية تصنيع البلاد المتأخرة ، يصفها
بول ١٠ باران في كتابه **الاقتصاد السياسي
والتنمية** ، (نيويورك ١٩٥٧ ص ١٨٥) ان
كتاب باران يعتبر حتى الآن العرض الماركسي
المنتظم الوحيد لمشكلات نظرية النمو الاقتصادي،
الاقتصاد السياسي ، المرجع السابق ، ص ٣٣٣
حاشية (الصفحات ١٨٥) الطبعة الانجليزية
التي اشار اليها أوسكار لانج تقع في الصفحات
٤ - ٧٨ من الترجمة العربية ()

واس المال الاحتكاري

بحث في النظام الاقتصادي والاجتماعي الأمريكي

اصدر بول ١٠ باران هذا الكتاب ، بالاشتراك
مع بول م سويزي . وقد بدأ الانسان في اعداد
الكتاب قبل عشر سنوات على صدوره (عام ١٩٦٦)
وسبق لهما ان نشرنا اجزاء منه في مجلة
منثل ريفيو عددي يولي و أغسطس ١٩٦٢ .
وقد اشترك الاثنان معا في مناقشة كل فكرة
وردت فيه ، ثم اقتسما صياغته الأخيرة فيما
بينهما . بيد أن باران توفي في مارس ١٩٦٤ ،
قبل ان ينتهي من صياغة الجزء الخاص به ، فاخذ
سويزي على عاتقه بقية المهمة ، وصدر الكتاب
في عام ١٩٦٦ .

وليست هذه المرة الاولى التي يتعاون فيها
باران وسويزي في عمل فكري ، بل كان التعاون
بينهما ، فيما صدر عن كل منهما من اعمال ،
طابعا لاهدائهما التي استمرت ما يزيد على
عشرين عاما . ولناخذ بضع عبارات من مقدمة
باران لكتابه « **الاقتصاد السياسي والتنمية** » :

أما الدين الاكبر فهو لبول م . سويزي الذي
ظفرت بصداقته الكريمة لمدة تقرب من عشرين
عاما ، فالشجاعة والوضوح ، والايمان الذي
لا يتزعزع بفضيلة العقل ، كل ذلك جعل من
اعماله الفكرية بقعة نور في تاريخ أمريكا الثقافي
فيما بعد الحرب ، وكان بالنسبة لي في كل وقت
معينا لا ينضب من الانعاش والتشجيع ، ويندر
ان تجد في هذا الكتاب قضية عولجت دون أن
تكون مناقشتنا قد تناولتها في مناسبة أو في
أخرى : ومن المستحيل على أن أحدد ما يخصه من

يتاح استخدامه من موارد انتاجية وبين ما يمكن
اعتباره الاستهلاك الأساسي . ويختلف مفهوم
الفائض الاقتصادي الاحتمالي عند باران عن مفهوم
فائض القيمة عند ماركس ، لأنه وإن كان يتضمن
عناصر فائض القيمة التي تسمى « **الاستهلاك
الضروري للأسر** » ، يتضمن أمورا أخرى
لا يغطيها فائض القيمة ، مثل الناتج المهدر بسبب
نقص الصالة ، أو سوء استخدام الموارد الانتاجية .

٣ - **الفائض الاقتصادي المخطط** ، وهو لا
يتوافر الا في تخطيط اقتصادي شامل في ظل
الاشتراكية ، كما يمثل الفرق بين ناتج أمثل
لا يتحقق الا في ظل استخدام مخطط أمثل لكل
الموارد الانتاجية المتاحة ، وبين حجم مخطط أمثل
للاستهلاك . ويختلف معنى ومحتوى عبارة
« **الأمثل** » عند باران اختلافا أساسيا عما يرتبط
بهذه الفكرة في الاقتصاد البورجوازي ، حيث
الانتاج والاستهلاك كلاهما اعتبارات الربح ، كما
تتحكم فيها الأدواق والاضغوط الاجتماعية
وطريقة توزيع الدخل .

ولا بأس من أن نورد هنا تعليقات بعض كبار
الاقتصاديين الاشتراكيين على **الاقتصاد السياسي
والتنمية** .

قال شارل بتلهم :

« ما لا شك فيه انه ليس من المتيسر بعد
تكوين كل مساهماته للعلم الاقتصادي . ومع
ذلك اعتقد أن تحليله للفائض الاقتصادي ،
ولضمون هذا الفائض ، وأشكاله المتنوعة ،
وللتناقضات الناشئة عن وجوده ونموه ، كان من
أكثر الأعمال حيوية » **منثل ريفيو** ، عدد مارس
١٩٦٥ ، ص ٨٨ .

« وانني اعتبر أن تحليلات بول باران تمثل
مساهمة أساسية في تقدم الفكر الاقتصادي .
وفي تقديري أن مفهومي الفائض الاقتصادي
الاحتمالي والفائض الاقتصادي المخطط يجب
التمسك بهما وتعميقهما » **شارل بتلهم** ،
(التخطيط والتنمية ، ترجمة الدكتور اسماعيل
صبري عبد الله ، دار المعارف بصر ، ١٩٦٦ ،
ص ١٠٨)

وقال موريس دلب :

« وربما يان من أكثر أعماله شهرة ، عمله المتبر
الرائع ، **الاقتصاد السياسي والتنمية** ، الذي
حبيب مؤلفه بصفة خاصة الى أولئك الساعين الى
الاستقلال ، والى تحسين الأوضاع الاقتصادية في

ويعترض بتلهم على ذلك قائلا انه اذا صح ان النظرية الماركسية لم تتطور في مجال معرفة الرأسمالية المعاصرة ، فانه لا يمكن القول بركود الماركسية على حين نجد في مؤلفات ماركس ونوج تميحا لقضايا المادية الجدلية ، وبخاصة عند تحليله للتناقضات الموجودة في تكوينات مرحلة الانتقال الى الاشتراكية .

ويمضي الكتاب قائلا ان ركود الماركسية لا يمكن تفسيره بسبب واحد ، بيد ان هناك عاملا هاما لعب دوره في ذلك ، وهو ان التحليل الماركسي للرأسمالية مازال يقوم في المرجع الأخير على فرضية المجتمع التنافسي . ويقف بتلهم عند هذه الفكرة لأن لها في تقديره نتائج بعيدة المدى ، ويرد عليها بقوله ان الفكر الماركسي فكر علمي متطور لا يقوم على أساس افتراضي ، أو على فكرة « النمادج » ، وهي فكرة تجريبيية ، ذلك أن ماركس لم ينشئ « نمادج » اقتصاد تنافسي ، ولم يتصد لوصف ما أسماه « وهم المنافسة » . بل وضع ماركس نظرية أسلوب الإنتاج الرأسمالي باعتباره مركبا من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا المركب هو الخاصية الغالبة لكل تكوين رأسمالي أيا كانت المرحلة التي يجتازها أسلوب الإنتاج الرأسمالي .

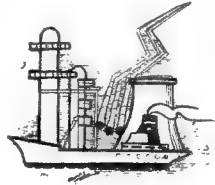
وقد أغفل الكتاب (ص ٧٥) فكرة المراحل ، وتحدث عن نموذجين : نموذج تنافسي ، ونموذج احتكاري . ولذا رفض الكتاب صراحة فكرة « رأسمالية الدولة الاحتكارية » ، وهو ما نقده المشتركون في ندوة السلم والاشتراكية .

ويقول الكتاب انه قد يبدو غريبا للملمين بكتابات لينين أن نقول ان التحليل الماركسي للرأسمالية ما زال يركز على فرضية المجتمع التنافسي . اذ ان لينين ، عند تحليله للسياسة الدولية في الفترة السابقة للحرب العالمية الأولى ، أخذ في اعتباره تماما سيطرة الاحتكار في البلدان الرأسمالية المتقدمة . وهذا التقدم الحاسم في الماركسية يفسر الى حد كبير صحة الماركسية في صورتها اللينينية والمادية . ولكن يبقى صحيحا أنه لا لينين ، ولا أي أحد من تلامذته ، حاول استجلاء نتائج سيطرة وغلبة الاحتكار على قوانين حركة الاقتصاد الرأسمالي .

ان ماركس كان يدرك وجود الاحتكار في بريطانيا ، ولكنه كان يعتبره من جهة من بقايا

من الأفكار التي وردت فيه وما يخصني منها ، ولكنني أسارع فأقول انه لامستبر سويسري ولا أي صديق آخر غيره يمكن أن يمد مسئولنا عن أية أخطاء أو أي خلط يشوب استدلال ، بل انها ترجع جميعا لتقصيري وأحيانا لغفادي . (الاقتصاد السياسي والتنمية ، الطبعة العربية ، المرجع السابق ، ص ٨ - ٩)

ورأس المال الاحتكاري ليس كتابا عاديا ، بل هو بلا جدال مساهمة أساسية في الفكر الماركسي ، وإضافة هامة الى ماتضمنته الكتابات الماركسية عن هذا الموضوع ، وبخاصة « رأس المال المال » لروالد هيلفردنج (١٩١٠) ، و « الامبريالية : أعلى مراحل الرأسمالية » لفلاديمير لينين (١٩١٧) وكل جديد في عالم الفكر ، أثار الكتاب موجة من النقد والتعليقات . ففي الندوة التي عقدتها مجلة السلم والاشتراكية بمدينة براج ، في نهاية عام ١٩٦٧ ، بمناسبة مرور مائة عام على صدور **رأس المال** لكارل ماركس ، وخمسين عاما على



صدور « الامبريالية : أعلى مراحل الرأسمالية » لفلاديمير لينين ، والتي دارت حول موضوع **رأسمالية الدولة الاحتكارية** ، واشترك فيها علماء الماركسية من مختلف البلدان ، وجه بعض المشتركين في الندوة النقد لبعض أفكار الكتاب ، وبخاصة تلك المتعلقة بدور رأسمالية الدولة الاحتكارية . (انظر : الرأسمالية الحديثة ؟ السلم والاشتراكية ، براج ، ١٩٦٨ ، ص ٢٩) . كذلك نقد شارل بتلهم بعض أفكار الكتاب في تقديمه للترجمة الفرنسية لـ « قرانسو ماسييرو » باريس ، ١٩٦٨) .

والكتاب يبدأ بتسجيل فشل المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في تفسير الواقع الاجتماعي . ثم يتحدث عن ركود الماركسية في مجال العلوم الاجتماعية (الطبعة الانجليزية ، ص ١٧) .

١ - والى جانب ذلك قدم الكتاب بحثا هاما عن الشركة العملاقة « Giant Corporation » وأوضح أن لها عددا من القسمات المميزة أهمها : -

١ - ان الاشراف عليها يكون في ايدي الادارة التي يمثلها مجلس المديرين وكبار الموظفين . أما المصالح الخارجية (صغار أصحاب الأسهم ، بل ومتوسطهم) فليس لها سلطة فعلية .

٢ - الادارة مجموعة متوارثة ، بمعنى أن كل جيل منها يجنده الجيل الذى سبقه .

٣ - أن الشركة تستهدف ، وهي تحقق عادة ، استقلال عن طريق التمويل الذاتى . وقد ابرز الكتاب حقيقة هامة هي اخفاء نظرة « مجموعة المصالح » وهي مجموعة الشركات التي تكون خاضعة لتنفيذ وسيطرة تمويل خارجي يتمثل في ثروة احدى الأسر ، أو في بنك ضخم من بنوك التمويل ، مثل بنك مورجان أو بنك روكفلر ، وتلك نتيجة مرتبة على القسمة الثالثة .



بهذا العرض تكون قد قدمنا لمحة سريعة عن حياة ومنجزات عالم اقتصادي واجتماعي عملاق . ولا ريب أنه يوجد كثيرون ، وأنا واحد منهم ، ممن لا يرون في هذا العالم النمط المثالي للبشرين بل ويفضلون عليه المفكر الأكثر التزاما ، والأكثر تقبلا للقيود . بيد أنه نكث وجسد ، وما زال يوجد ، وسيظل موجودا لفترة من الزمان . وقد تكون هناك ظروف موضوعية تسمح بوجوده ، كالعصر الستاليني بالاتحاد السوفيتي على سبيل المثال ، أو الحرب الباردة ومؤامرات الامبريالية ، أو النزاع السوفييتي الصيني وغيره من صور النزاع داخل المعسكر الاشتراكي نفسه .

ومع ذلك لا ينبغي أن يحملنا ذلك بأية حال على أن نقط مثل هذا الطراز من المفكرين حقهم وفضلهم على المعرفة البشرية والترات الفكرى . وبرغم كل شيء نجد لزاما علينا أن نسمع بول كينستد باران في مصافح كبار علماء الاقتصاد الماركسيين في القرن العشرين - جنبا الى جنب مع مويس دب ، وشارل بتلهم ، واسكار لانج ، وبول م سويزي .

احمد فؤاد بليغ

الماضي الأقطاعي والتجاري ، ومن جهة أخرى تبين الاتجاه القوي نحو تركيز ومركزة رأس المال . ولكنه لم يحاول البحث فيما كان يعتبر آنذاك نظاما افتراضيا لم يخلق بعد ، يسوده الاحتكار . ويعتبر لينين أول من أدخل الاحتكار في صلب النظرية الماركسية ، لكنه لم يعتبره عنصرا كفيها جديدا في الاقتصاد الرأسمالي ، بل يدخل تعديلات قوية في الجوهر على القوانين الماركسية الأساسية للرأسمالية . وقد بنى لينين نظريته على سيادة الاحتكار في البلدان الرأسمالية المتطورة ، ولكنه لم يتابع ، هو أو تلامذته ، المسألة على أسس النظرية الاقتصادية الماركسية . ويقول الكتاب ان الوقت قد حان للقيام بهذه المهمة بصراحة ، وبصورة جذرية .

ويقول الكتاب ان هدفه هو بدء عملية التحليل المنطقي للرأسمالية الاحتكارية على أساس تجربة أكثر المجتمعات الرأسمالية تقدما . والكتاب لا يدعى الشمول ، بل يركز حول تولد وامتصاص الفائض في ظروف الرأسمالية الاحتكارية . ويحيل في موضوع «الفائض الاقتصادي» الى الاقتصاد السياسي والتنظيم ، أما عن استخدام الفائض فيقول ان الذي يلعب دورا حاسما في تحديده - ومن ثم في تحديد طابع المجتمع يرثمه - انها هو متطلبات الصراع الطبقي الدول . كما يقول ان المبادرة الثورية ضد الرأسمالية قد انتقلت من يد البروليتاريا في البلدان التي كانت متقدمة أيام ماركس ، الى الجماهير الفقيرة في البلدان المتخلفة اليوم ، وذلك في تضالها من أجل التحرر من سيطرة الامبريالية واستغلالها .



وفيما يتعلق بمقدار الفائض يرى الكتاب أنه يميل بقوة ، وباستمرار ، الى الازدياد نتيجة لكفاح رأس المال الاحتكاري الدوب من أجل خفض التكاليف ، ومن ثم تزداد الأرباح . كما يرى أن الفائض يزداد بصورة مطلقة ونسبية ، وهو ما يتعارض مع قانون ميل معدل الربح الى الانخفاض ، ذلك القانون يسرى في الرأسمالية التنافسية . ويتعرض بتلهم على ذلك ، وينفى وجود أى ارتباط بين قانون ميل معدل الربح الى الانخفاض وبين المنافسة ، ويقول انه يتفق مع ماركس في أن هذا القانون ينبع من « جوهر أسلوب الانتاج الرأسمالي » ، ولا يمكن أن يخفى الا بزواله .



لم تكن ثورة ١٩١٩ وليدة سعد ولا وليد
الوفد ، بل كان كلاهما وليد النرخ .

الأرض والفلاح والحركة الوطنية في مصر !

عاطف الغمري

ويتجسد دور الأرض بكل جملاء خلال مراحل
الحركة الوطنية المصرية وبالأخص انتماء أحداث
الثورة العربية ، وثورة ١٩ •

البداية مع محمد علي

غرس محمد علي بذور الصراع على الأرض
الزراعية فقد فتح أبواب مصر للأجانب وجعل
منهم الطبقة الأولى في البلاد ، وبدأ في توزيع

هناك ظاهرة بارزة في سطور التاريخ المصري
الحديث تسجل للأرض دورا هاما في الحركة
الوطنية في مصر • هذا الدور تابع من ذلك
الصراع الطويل بين طبقة كبار الملاك التي عملت
بمختلف الأساليب على توسيع ملكيتها على حساب
الفلاح وتسخيرها في خدمتها ، وبين سعي الفلاح
لتعديل نظم تملك الأرض ، والتخلص من
الاستغلال الزراعي • وكان الفلاح يواجه في هذا
الصراع تحالف الانجليز مع كبار ملاك الأرض •

النفوس للالتفاف حول عرابي . فقد تضاعفت أعباء الحياة على الفلاح المصرى فى عهد اسماعيل ، حيث ألقت الديون التى اقترضها عبثا قاسيا على البلاد ، وخصصت الحكومة نصف موارد الميزانية لسداد فوائد الدين . وكانت الضرائب التى فرضتها الحكومة فادحة ، بعيدة عن العدل فى توزيعها ، تلقى بالنقل الاكبر على الفلاح ، وتجبى بوسائل القهر .

نظرة على مصر

ولقد رسم ماكزى والاس فى كتابه « مصر والمسألة المصرية » صورة دقيقة محددة المسالم لتلك الايام تمكس مكان يجرى فى ريف مصر كله من خلال رحلة قام بها الى قرية كفر سليمان .

يقول والاس ان الفلاحين كانوا قد كروا ثروة صغيرة متواضعة خلال السنوات القليلة التى ارتفع فيها سعر القطن عن معدله العادى . ثم حدثت تكة حلت بقرية كفر سليمان بأكملها ، ساهمت فيها الحكومة بمصادرة ثلاثة ارباع ارض القرية .



الارض على افراد أسرته ، وعلى الموظفين الاتراك والجراسكسة ، والاوربيين ، الذين تكونت منهم جميعا طبقة ملاك الارض ، التى ارتبطت مصالحها بمصالحه وبقاء حكمه واستمراره .

ولقد واصل خلفاء محمد على من بعده نفس سياسته . وفى عهد الخديو توفيق انضمت الى دائرة ملاك الارض طبقة من المصريين حين راى الانجليز بيع املاك الدائرة السنية (دائرة الخديو اسماعيل) عند تصفيتها الى من لم يتناولهم الانسحاب بالاشترك فى الثورة العرابية أو مناصرتها .

هذه الطبقة وصفها اللورد القنبي بقوله « انه من الممكن ان يجلو الانجليز عن مصر وهم مطمئنون الى انهم خلقوا طبقة من الكبراء تستطيع انجلترا ان تستأمنهم على سياستها فى هذه البلاد . وهم فى نظر انجلترا درع يدافع عن سياستها كما يدافع عنها الاسطول البريطانى » .

تركزت الثروة الزراعية فى يد افراد هذه الطبقة وبقيت الفاليلية العظمى من اهل الريف سواء كان هؤلاء من صغار الملاك أو المستأجرين أو العمال الزراعيين فى حالة من التبعية الكاملة اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا لطبقة كبار الملاك . وتحالف النظام الملكى الحاكم والاحتلال الانجليزى ؛ وكبار الملاك على ابقاء هذا الوضع لانه يخدم مصالحهم جميعا .

الثورة العرابية

تلك هي الخطوط العامة للحياة فى ريف مصر فى السنوات التى بدأت منذ خلق محمد على طبقة كبار ملاك الارض وحتى الايام التى سبقت ثورة ثرابي عام ١٨٨٢ . اما تفصيلاتها الدقيقة والتى كانت السبب المباشر لقيام الفلاح المصرى بدوره الرئيسى فى أحداث الثورة العرابية ، فلقد صورها عدد كبير . من الشخصيات التى عاصرت أحداث تلك الفترة ، ومن الكتاب والمؤرخين . مثل لوورد كرومر فى كتابه Egypt Modern Egypt ، وماكزى والاس فى كتابه Egypt and the Egyptian Question ، وكلوت بك « فى كتابه « لمحة الى مصر » ، وعبد الرحمن الرافعى فى كتابيه « الثورة العرابية والاحتلال الانجليزى » ، و « ثورة عرابي » ، وغيرهم .

وبصفة عامة فإن الأحداث التى عاشها الريف المصرى فى عهد اسماعيل قد عجلت بتهيئة

تحت سطحة المتاعب المقبلة • فالمحكمة تطلب مرة أخرى الضرائب • ويقبض عليها دور الكبراج • والاسرة هذه المرة لا تملك مليما ، وشبح الجوع يهددها • فتفادر بلدها وأرضها وتهرب بحثا عن لقمة العيش في مكان آخر ، وتترك أرضها وبيتها للدائنين •

عراي يلقى الديون

يصف والاس هذه الفترة بأنها أسود فترة في تاريخ الفلاح المصري • ويقول ان الفلاحين كانوا يشعرون أن حدثا كبيرا لصلالحهم على وشك أن يقع وعندما اشتعلت ثورة عراي كانت الالسنه في كفر سليمان تتناقل تلك الكلمات • • « عراي يعترض الفلاح ديون الفلاحين للمرابين ، والخديو يتحول منه » • وعندما أصبح معروف أن عراي ينوي مقاتلة الأجانب الذين ربط الخديو نفسه بهم ، انتهت مشاعر الفلاحين تأييدا لعراي ، ومعارضة للخديو •

هذا التصوير الدقيق لبشاعة الظلم الذي تعرض له الفلاح المصري ، والذي كان سببا وراء مشاركة الفلاح بدور مباشر في ثورة عراي يؤكده الرافي بقوله ان الأهليين انضموا الى الثورة وشابوها آمليين ان تخفف عنهم عبء الضرائب • ويضيف الرافي ان استغلال نفوذ الأجانب عامة واستحواذهم على مرافق البلاد الاقتصادية قد دعا الأهليين الى التبرم بنظام الحكم • فان الامتيازات الأجنبية التي كانوا يتمتعون بها والمزايا التي نالها التجار والمرابون قد اكسبتهم الاموال الطائلة - فائروا على حساب الخزانه المصرية وعلى حساب الأهليين • ولم يكن في البلاد قانون ولا عمل ، ولا ضمانات تكفل للناس حقوقهم وحرياتهم وكان الضرب بالكبراج شائعا يتخذه الحكام وسيلة لتصفيل الأموال ، وأداة للقسوة والتعذيب ، وكانت السخرة مضروبة على البلاد • ولم تكن مقصورة على المنافع والأعمال العامة بل كانت تستخدم لاستصلاح أطيان ذوى السلطة والجاه من الحكام والامراء •

مقدمات ثورة ١٩

إذا كان الظلم الذي تراكمت طبقاته السميكة بعضها فوق بعض قبل الثورة العرابية ، قد ربط الارض بالثورة ، وخلق شحنات دافعة من الانتفاض على الظلم في نفوس الفلاحين دفعت بهم الى المشاركة بدور أساسى في الثورة العرابية ، فان السنوات التي سبقت ثورة ١٩١٩ قد غرست

وتملتفت أسباب النكبة في هبوط اسعار القطن ، وارتفاع الضرائب عما كانت عليه من قبل ، وتراكم متأخرات الضرائب على الأهالى • • وذات يوم وصل الى القرية مسئولون من القاهرة ليتشاوروا مع العمدة والمشايع فيما يجب عمله •

وقدم المسئولون الحل • • قالوا ان الخديو اسماعيل سيتحمل عبء الفلاح نظير نسبة من الارضى • ولم يفهم الفلاح هذه المعادلة التي وصفها المسئولون بأنها نفعه من كرم أخلاق الخديو وفضله • ولكن المعادلة كانت تعنى ببساطة انتزاع ثلاثة أرباع ارض القصرية من الفلاحين وضمها الى دائرة الخديو •

ويستطرد والاس محسدا أبعاد الصورة • • يقول ان الفلاحين كانوا يضربون بالكبراج لاطهار مالدتهم من نقود مدخرة لسداد الضرائب المستحقة عليهم • وحين يرى مدير المديرية الذى يحضر مشهد جلد الفلاح ، ان الضرب العنيف لم يؤد بالفلاح الى الاعتراف بأن لديه نقودا مدخرة ، فانه يلجأ الى حيلة أخرى • • فيقول للفلاح • • « مادمت لا تملك مالا فلتقترضى » • ويرد الفلاح باناسا من يقرضنى • يجيب المدير • • ذلك يمكن تدبيره • وبعد لحظات يظهر المرابى اليونانى الذى يسرع لرهن ارض الفلاح • ويحدد بنفسه شروطه لاقرض الفلاح • ولا يجد الفلاح مجالا للتفكير أو الخيار • • ويقبل • • يضع ختمه على العقد • وينسحب • ويجلس المدير مع المرابى يقسمان الفئمة • ومن آن لآخر يحضر المدير والمرابى الى القصرية لتكرار نفس المساة كلما احتاج الامر الضغط على الفلاحين •

وتتوالى فصول النكبة • • فقد هبط ثمن القطن الى أقل من النصف ، وبعد عدة أشهر طالبت الحكومة بمزيد من الضرائب ، والمرابى يصر على تحصيل الدين والفائدة مما •

وليس لدى الاسرة مسال • فيضرب أفرادها بالكبراج • ويعرض المرابى شراء المحصول وبتلشى القيمة الحقيقية • ويسدد الفلاح بالثمن ضرائب الحكومة • ولكنه لم يستطع سداد الدين كله لحسابته ، ولأن جاني الضرائب لا يكف عن المرور على القرية بين حين وآخر طالبا ضرائب جديدة • وتبدأ المتاعب دورة أخرى • ويأتى دور الكبراج • وتميز القدم عن السر • ويبيع الفلاح حملاه ، وماشيتة ، ودجاجه •

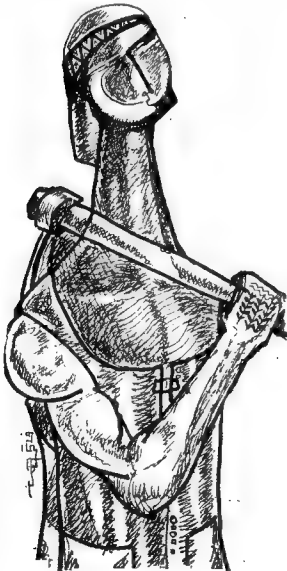
وتبدأ الامور قليلا • • ولكنه هدوء تترام

الانجليزية • وقد مات كثيرون من هؤلاء بتأثير ظروف العمل والمعيشة السيئة التي وضعوا فيها • واستولت السلطة العسكرية على الدواب اللازمة لها ، وكذلك الحبوب والمؤن • أكثر من ذلك طلبت بريطانيا الرديف من الجيش المصري لاستخدامه في الاعمال الحربية •

الارض والثورة

كان التخلص من هذه الاوضاع يمثل الاسباب المباشرة للثورة في الريف عام ١٩١٩ الى جانب الاسباب السامة الأخرى ، مثل التحرر من الاستعمار الاجنبي المستند الى الحكم الملكي وطبقة كبار الملاك الزراعيين ، والتخلص من الامتيازات الأجنبية لاناحة الفرص امام المصريين لتقلد الوظائف الكبرى ، ومزاولة النشاط التجاري والصناعي ، واتمام حكم دستوري في البلاد يعد من السلطات الاستبدادية المطلقة للحكام •

وفي اطار الثورة كان هناك اتجاهاً متناقضاً الأول يضم كبار الملاك الزراعيين وكبار الموظفين •



في ريف مصر بلور الثورة التي اشتعلت غاية في العنف والقوة عام ١٩١٩ •

كانت حالة مصر منذ عام ١٩٠٠ وخاصة خلال سنوات الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) من أهم اسباب تلك الثورة • ولم تفت الثورة (كما يذكر الرافعي في ثيابه ثورة ١٩) وليدة الوفد ولا وليدة سعد ، بل كان كلاهما وليد الثورة •

ويمكن تلخيص اسباب الثورة في الريف في عدة مظاهر هامة منها • • موقف الحكومة من هبوط اسعار القطن بدرجة حادة في موسم ١٩١٤ فور نشوب الحرب •

فقد هبط سعره تدريجياً من اربعة جنيهات الى عشرة ريالات ، مما خلق حالة من الكساد لم تتخذ الحكومة ازماعاً الى اجراء بتأثير المستشار المالي البريطاني واسهم في زيادة حدتها امتناع البنوك عن التسليف على القطن ، في حين اخذت البنوك العقارية تشدد في المطالبة بأقساطها • • أكثر من ذلك أن الحكومة تمسكت بتحصيل الضرائب في مواعيدها • واضطر كثير من المزارعين الى بيع أقطانهم بأقل من الخد الذي هيكلت اليه الاسعار ، وارغمت الحكومة معظم الزراع على بيع مصاعهم وحليهم •

واضطر الكثيرون الى الاستدانة من المرابين حتى حلفت فوائد الدين الى آفاق خيالية بلغت ٥ في المائة شهرياً اي ٦٠ في المائة سنوياً • واذ لم يرد الفلاح التعامل مع المرابي فامامه بنوك الرهن العقارية التي اتسعت أعمالها وقتئذ (الرافعي - ثورة ١٩) •

وقد عجز الفلاح عن السداد وبلغت متأخرات الفلاحين لدى البنك الزراعي وحده ٨٨٧ ٤١٦ جنيهاً في يناير ١٩١٠ ، وبيّناشر هذا البنك وحده إجراءات التقاضي لنزع ملكية الارض من ٢٥٤٤ مديناً •

في السنين التالية بدأت اسعار القطن ترتفع تدريجياً ولكن الحكومة قررت عام ١٩١٧ - ويتوجيه من المستشار المالي البريطاني - وقف هذا التصاعد وحددت سعراً أعلى للقطن بثلاثة وعشرين ريالاً وهو أقل من السعر الحقيقي • وقد رافق ذلك اشتداد الغلاء في أنحاء البلاد خاصة بين الفلاحين الفقراء •

المظهر الثاني • • ان السلطة العسكرية بدأت مع نشوب الحرب في جمع المال والقلاصين قسراً وارسالهم الى الخارج للعمل مع الجيوش

استعداد سابق حدث في نفوسهم من جراء شكوى لهم ؟

ولقد تأكد دور الاتجاه الأول في ضبط مسار الثورة وتوجيهها في الطريق الذي يضمن مصالحه هو وليس مصالح الغالبية التي اشعلت الثورة .

وذلك في دستور عام ١٩٢٣ الذي دعم مظاهر الظلم الاجتماعي القائم في الريف وشدد من قبضة كبار الملاك ، وجعل من الملكية الزراعية فاصلا بين القوى الاجتماعية في الريف . فلقد نصت المادة ٩ من هذا الدستور على أن للملكية حرمة فلا ينزع من أحد ملكه الا بسبب المنفعة العامة في الاحوال المبينة في القانون . وبالكيفية المنصوص عليها فيه وبشرط تعويضه تعويضا عادلا . وبهذا ضمنت طبقة كبار الملاك الاحتفاظ بملكاتها وعدم محاولة نزعها منها لإعادة توزيع الملكية الزراعية بصورة عادلة ، واصبحت اية دعوة لإعادة توزيع الملكية جريمة يعاقب عليها القانون .

ثورات الفلاحين

على أن الصراع بين طبقة كبار الملاك التي حاولت فرض الظلم ، والفلاحين الذين جاهدوا للتخلص من كل صور استغلالهم ، قد استمر . وواصل الفلاح دوره في الحركة الوطنية ، وبرز هذا الدور خلال سنوات النضال ضد حكم زيوار عام ١٩٢٥ ، وحكم صدقي (١٩٣٠ - ١٩٣٣) ، وفترة الكفاح المسلح ضد الانجليز في منطقة القناة عام ١٩٥١ . وبلغ هذا الدور ذروته في ثورات الفلاحين في الريف المصري عام ١٩٥١ .

ففي بهوت ثار الفلاحون ضد البدراي عاشور وحاصروا قصره ، وحطمو سياراته . فاستنجد بالبوليس الذي فشل في السيطرة على الموقف فحضرت قوات من الجيش لاختباء ثورة الفلاحين ومنعها من الانتشار الى القرى الأخرى .

وفي كفور نجم ثار الفلاحون في دائرة أملاك الأمير محمد علي ضد بيشهه الاستغلال لمجودهم .

هكذا لعب شكل الحياة على الارض الزراعية دوره الاساسي في الحركة الوطنية في مصر ، وكان مبعث هذا الدور ذلك الصراع الحاد بين القوى الاجتماعية المختلفة في الريف ، فكبار الملاك احتوا بتثبيت صور الاستغلال الانساني التي تغلص مصالحهم ، والفلاحون استغلوا التخلخل من كل صور الاستغلال السياسي والاقتصادي والظلم الاجتماعي .

عاطف العمري

وقد سارع هؤلاء بانضمام الى الثورة فور نشوبها ليكنوا قوة ضبط لمسارها وتوجيهها في طريق لا يهدد المصالح الزراعية الكبيرة . وكان هدف المولفين الكبار قيام حكومة وطنية تفتح امامهم فرص الثراء والوصول الى اعلى المناصب .

ويقول الرافعي ان اعين البلاد كانوا لا يميلون من قبل الى معارضة الحكومة حرصا على مصالحهم . ثم جرفهم التيار فانضموا للحركة عام ١٩١٩ ، وبعضهم منذ ١٩٢١ . ومهما قيل عن ان انضمامهم اليها لم يخل من قصد الانتفاع الشخصي ورعاية مصالحهم عن طريق مساهمة التطور السياسي الجديد فإن انضمامهم للحركة على اية حال مظهر من مظاهر التقدم الاجتماعي للامة .

واتجاه ثان يمثله الفلاحون في الريف .. كان دافعا لإزالة الظلم السائد في الريف على يد كبار الملاك الزراعيين ، والانجليز . وقد تحدث كثيرون عن هذا الاتجاه منهم ..

● راشد البراوي في كتابه حقيقة الانقلاب الأخير في مصر (ص ٢٢) يقول ان الفلاحين في الريف تحدثوا فيما بينهم عن سوء احوالهم وخيل الى فريق منهم ان الاستقلال معناه توزيع اراضي كبار الملاك مما أقلق الآخرين الى حد بعيد .

● الرافعي .. وأشار الى ان العدل والحجز والاستقلال انضمام كانت من أهداف ثورة ١٩ . ويقول ان الفلاحين كانوا يصيحون **« يعيا العليل »** ولم يكن أحد يتوقع من الفلاح البعيد بفطرته عن السياسة وعواصمها أن يتدمج فيها الى درجة الثورة وخلع قضبان السكك الحديدية وقطع المواصلات وبذل الزود والفسداء . ويقرر ان الفلاحين قدموا ضحايا بلغ عددهم ٣٠٠ شخص .

● فكري باغلة .. (الضاحك الباكي) ويقول ان البيوت الكبيرة اوصدت ابوابها واوقف حولها الحراس خوفا من الثورة .. **« الثورة ضد الانجليز والثورة ضد الثروة »** . نعم كانت هناك ثورة ضد الانجليز يقودها بعض المتورين ، وثورة ضد الثورة يقودها الإشرار الفقراء .

● .. أشار لورد ملتي الذي أوفدته الحكومة البريطانية الى مصر للتحقيق في أسباب ثورة ١٩١٩ ، الى دور الفلاحين في الثورة وذلك من خلال قائمة الاسئلة التي طلب الاجابة عليها (دراسات في وثائق ثورة ١٩) **للكونجس** (انيس) ومنها سؤال يقول الى اي حد كان اشتراك الفلاحين في القلاقل المصرية ناشئا عن



« دكتوراً في علم الطب »
 القاضي . أفول ع
 أولاد وأمهات أرب
 أرب أرب »
 م م الربان

لقاء الفكر

الدكتور محمد حسن الزيان

مع

إعداد: سماح كريم

وغيرهم ، وكلم طرون بأحبالهم من حضارات المجتمعات التي عاشوا فيها . وإذا كان المقصود بكلمة حضارة هو التقدم التكنولوجي ، فهل هذا التقدم التكنولوجي في إسرائيل يهوي ؟ أم هو جاء نتيجة الممارسة في مجتمع زراعي وبولندي وألماني أو إيراني أو أمريكي أو إنجليزي .. إلى آخر هذه المجتمعات التي جاء منها أولئك الذين يكتزون اليوم إسرائيل ؟

ان المواجهة بين العرب ، وبين الصهيونية في الشرق الأوسط ليست مواجهة بين امتين ، أو مواجهة بين حضارتين ، ولكنها مواجهة بين الأمة العربية وبين حركة الصهيونية العالمية ، وحركة الصهيونية العالمية موزعة في العالم . اننا نواجه الحضارة الغربية التي تشرب بها الصهيونيون والتي يستغلونها ويستخدمونها اليوم ، ومواجهة العرب للحضارة الغربية بلبات منذ عهد الاستعمار . والعرب اليوم في الدارين يواجهون استعماراً جديداً في شكل إسرائيل ، يواجهون الحضارة الغربية في شكل إسرائيل . اننا منذ أكثر من مائة عام ونحن نواجه الحضارة الغربية بأشكال مختلفة : نواجهها بالتحدي والاكساد ، وهذه مدرسة ، نواجهها بالتقبل والاستسلام ، وهذه مدرسة ثانية ، نواجهها بأن نطمح الاصل العربي بما يمكن تعليمه من الحضارة الغربية ، وهذه مدرسة ثالثة وهي المدرسة التي عاشت بهامصر منذ نهضتها حتى الآن . فان كانت الواجهة الحضارية التي نتحدث عنها هي مواجهةنا للحضارة الغربية التي بدأت منذ مائة عام ، فاننا المهم ذلك والبله . اما توضيح قوة العدو والقول بأن حضارته الذاتية حضارة شائعة ، فهذا القول مرفوض .

خلاصة ما يرى انه لا توجد حضارة اسرائيلية ، وبالتالي لا توجد حضارة تواجها ، وانما يوجد استخدام من جماعة من الوافدين الغربيين لتكنولوجيا الغرب ، وعلينا بالاراع في حطانا التي بدانها من قبل أن توجد إسرائيل ، لتقرب الشقة بيننا وبين حركة النهضة التي نشأت في الغرب منذ الثورة الصناعية دون أن ينطرق الى خلدنا ولو لحظة واحدة أن هذه أمة اسرائيلية في فلسطين لها تقدم حضاري ذاتي ننسى بتخللنا ازاءه .

●●● قبل النكسة كانت هناك نواحي قصود في تفكيرنا كانت النكسة نفسها نتيجة من نتائجها ، هل هناك نواح لهذا القصور ما زالت قائمة في تفكيرنا حتى الآن ؟ وهل طرأ تغيير على تفكيرنا بعد ٥ يونيو ؟

● بعد ٥ يونيو يمكن القول بأن تفكيرنا أصبح واقفياً وأكثر عمقا . لقد كنا أحيانا نمش بالأماني ونظننا حقائق ، والان لاشك أننا نقدر الفرق بين مآمننا ، وبين مآمننا ، ونعرف أن الوصول الى تحقيق الاماني جهد طويل صبور ، ولأنك أن هناك تيارات ضخمة مضادة تمثل في تفكير ينتهي بصاحبه الى شيء من اليأس ، أو ينتهي الى فناء من الانبلاء نقطة أخرى اعتقد اننا صححنا فيها تفكيرنا وهي طبيعة السدو وطبيعة الحركة . ان العدو ليس حقة من الناس كنا نسعيهم استهتاراً بالصهاينة ، انما هي حركة لها فلسفتها ولها اهدافها ولها طرقها المرسومة لتحقيق هذه الاهداف . ونحن في تفكيرنا نربط بين طبيعة هذه الحركة وهدفها ، وبين طبيعة واهداف الحركات الاستعمارية التي نشأت بعدد المصور الصناعية في أوروبا ، واعتقد كذلك أن الجيل الحاضر يدرك مسؤولياته المنظمة من الاجيال القادمة .

ان وزير حربية إسرائيل قد تحدث الى الشباب الاسرائيلي يوماً فقال ان جيله قد تخطا خطوة وحقق هدفا من اهداف الصهيونية دون أن يكتفي بها ، ثم خطا الجيل العاشر خطوة وحقق هدفا آخر على الطريق الطويل والسليم فيما يمتد . والذي سيسير بأهداف أخرى يحقها الجيل القادم ، وهكذا الى أن يحققوا غاياتهم ، وفي هذا الحديث إشارة الى وحدة جهد الاجيال ، وقيام البناء الشاق محصلة لشرة اعمال الاجيال المتضامنة ، هذا التفكير هام ولا شك ويشغل جيلنا العربي ، ونتيجة تحقق تضامن الاجيال العربية من جهة ، والتضخيم لمساندة تضامن الشعوب العربية في الجبل الواحد وتكافلها من جهة أخرى .

●●● من جديد .. ثمرت تساؤلات حول الوحدة العربية وفاعليتها في هذه الرحلة العاصفة من النضال العربي من بين هذه التساؤلات :
ملف التبرير الفكري للهجوم الوحدة العربية بعد ٥ يونيو ١٩٦٧ ؟

● إسرائيل وحدة عضوية بين مجوعاته من البشر لغاتها مختلفة ، جنسياتها مختلفة ، حضاراتها مختلفة لا يوجد شيء متفق عليه الا العقيدة وحتى هذا الاتفاق في العقيدة نسي ، ولكن بالإيمان بأحد العناصر المؤلفة لوحدة شسب استطاع الصهيونيون ايجاد مظهر متجيب اسرائيلي .
وهناك فم الجانب الآخر مجموعة من البشر لهم لغة واحدة وتاريخ واحد ، وحضارة واحدة ، ومستقبل واحد الى جانب وحدة العقيدة ، ما الذي يمنع من قيام وحدة بينهم تملأ فراغ المنطقة التي يمسكون فيها .. منطقة الشرق العربي أن حركة الصهيونية تعيش في هذه المنطقة نتيجة لما ينتج عن غياب الوحدة العربية من فراغ .. لقد كانت الاضطرابات العشوائية مسلح الفراغ ، ولجنا اعتزت وذالت ملء الفراغ بالانجليز والفرنسيين ، وقبل ان تهتر سيادة الانجليز والفرنسيين اتجه

التفكير والتدبير الى ادخال عنصر جديد الى المنطقة بقصد ملء الفراغ ، بقصد منح الامة العربية عن ان تملأ هذا الفراغ ، بطريقة طبيعية ، وذلك لان هذا لم يكن في الماضي ولا هو الآن في الحاضر في صالح مجموعات دولية كثيرة ..

●●● إذن مقومات الوحدة العربية موجودة .. والسؤال هو هل إمكاناتها كافية أم لا ؟

في العشرينات والثلاثينات كنا نسأل هل هناك أمل في ايجاد امة عربية ؟ وهل مجموعة الاوطان العربية كل منها سفرا ايضا هذه التساؤلات التي شغلت شبابنا لم يعد لها مكان في كهولنا

ان الاوطان العربية متحيا مزينة اذا تسادنت واتحدت. فاذا لم يحدث ذلك فستعرف استعمارا جديدا هو الاستعمار من داخل المنطقة ، استعمارا تخسبها باستعمار جنوب افريقيا وروديسيا ، وهما استعماران ما كانا ليوجدا لو ان الامم من حول كل منهما قد اتحدت وتحملت مسؤولياتها وتنهضت بها في مواجهة هذا الاحتلال والاستغلال ،

●●● بعد النكسة نشطت دعوة مؤداهها التعرف على فكر المدعو ، وهذه الدعوة تؤكد ان معرفة فكر المدعو ان لم تقفنا الى النهر ، فهي على الاقل تعصنا من الهزيمة .. فلما هي الخطوات العملية التي انطلقت حتى الآن في هذا السبيل ؟

●●● بطبيعة الحال عندما تعرف ان هناك قسما في وزارة الخارجية الاسرائيلية لدراسة العالم العربي ، وهناك اقسام للدراسات العربية في جامعاتهم ، وهناك تراجيم مستمرة لما يصدر من عندنا من آثار فكرية ، ومحاولات مستمرة في كل مكان لدراسة المجتمعات العربية ، وهذه الدراسات تجد مكانتها في خدمة التمرزك السياسي . فان ذلك يحتم علينا مواجهة جديدة للمدعو من الناحية الفكرية .

وسأربط ذلك بالسؤال الخاص بتغيير تفكيرنا بـسـمـه يونيو . قلل ذلك كنا غير مؤمنين بحق اسرائيل في الوجود ، وبالتالى غير متعريفين بها ، وهذا الاعتراف او عدم الاعتراف لم يكن معلا سياسيا وحسب ، والنا كان معلا فكريا .. بمعنى اننا كنا نرى اسرائيل غير موجودة فكيف ندرسها ؟

وبعد النكسة .. بدأت دراسات جادة « او مشروعات دراسات جادة » عن اسرائيل وحقيقتيها ، وعن الحركة الصهيونية ووجودها ، وكل ما نرجوه ان يتاح لهذه الدراسات من الباحثين ، ومن أدوات البحث ما يجعلها ذات فائدة في معرفتنا لفكر المدعو ، ولتحدث عنه .

ثم ما هو فكر المدعو ؟

هل هو الفكر اليهودي ام الفكر الصهيوني ؟

اذا تكلمت من فكر المدعو باعتباره الفكر اليهودي .. فاني اذكرك بأنه كانت هناك رسالة دكتورة في مصر عن « اليهودى » موسى بن ولنتون . قدمها « ميمون » الذي شارك في الجامعة المصرية طالبا ومدرسا والجدير بالذكر ان شيخنا الأزهري الأستاذ مصطفى عبد الرزاق هو الذي كتب مقدمة « ولنتون » عن « موسى بن ميمون » . ولم يكن هناك غشافة في أن يدرس شخص يهودى في الجامعة المصرية ولا أن يدرس موضوعا يتصل بالفكر اليهودي مثل موضوع موسى بن ميمون . ولا أن يقدم دراسته في رسالة جامعية تجاز من الجامعة ، ولا أن تصغر هذه الرسالة بعد ذلك بمقدمة من شيخ الأزهري .. مادام ذلك يعالج أحد موضوعات الفكر الانساني .

ان الفكر اليهودي من الموضوعات التي لا تستغنى عنها في دراستنا ، ونحن لم نعملها في الماضي

ولكن اذا تكلمت عن فكر المدعو باعتباره الفكر الصهيوني ، وإمكانية دراسته فخير منهج لذلك هو دراسته المجتمع المسيحى الأوروبى في بلاد مثل فرنسا وروديسيا وألمانيا ، ودراسة الرغص اليهودى لهذا المجتمع او مجزءه من الانصهار فيه ، وقد تفضل بنا الدراسة الى وضع ايدينا على موطن الضعف الحقيقي في الفكر الصهيوني . حين نذكر أنه فكر انهزامى ، هوردة بعد محاولات الاندماج الفاشلة في المجتمعات الأوروبية ، هو فكر موزع لم يستر بعد ولم يتبلور في نفوس اليهود انفسهم ، ولم يقبلوه جميعا في أى وقت من الأوقات .

خلاصة القول .. ان الفكر اليهودى القديم نعرفه ويجب ان نزداد معرفة ، والفكر الصهيونى ينبغي ان نهتم بدراسته اهتماما تتكلمه ظروف مواجهةنا مع المدعو في الحركة الفاصلة التي نعيشها ونعيشها كجيراننا القادمة .

●● على مستوى الراى العام العالمى .. هناك ضرورة لوجود مؤيدين لقضيتنا . وعلى هذا الاساس .. ترى كيف تكسب مؤيدين جدد لنا ؟ وكيف نضمن ان لا يتكرر موقف مثل موقف سارتر ؟ وهل من الافضل ان نضع سارتر في قائمة المعتنقين والمحتورين ام نناقش موقفه ، والمواقف المماثلة لغيره .. مناقشة هادئة ونبحث عن اسباب عدم نهم وجهه نظرنا ؟



● الحقيقة اننى لا اؤمن اطلاقا بمنع اى شخص ، ولا اؤمن بوجود قوائم للمعتنقين .. الا اذا كانوا جواسيس متآمرين او مهربين ، أما اذا كان هنالك من اخطأ التفكير او حتى من اضرر سوء التفكير ، فان وضعه في قائمة للمعتنقين والمحتورين لن يأتى الا سبب عكسي .

وقدما يخص موقف سارتر ، ومواقف الكثيرين ممن بردعت مواقفهم بين الاستنكار للصهيوية ، وبين الطغف عليها ، فهذا موقف له اسبابه ، منذ ان رأى كثير من المفكرين « مندلسون » انه لا يمكن ان يعيشوا في اوردا الا اذا ارتقت الوضعات عن التحقيق على « اذعان الناس » واصبحت النظرة الدالية هي النظر، الصحيحه والمقبولة ، ولذلك دعوا الى عدم التفرقة بسبب المنصر او الاصل ، والدين ، ولكن ابتداء من « هرزل » وقضية « درايفوس » في فرنسا اخذ بعضهم يرى ان تحقق هذه الدعوة امر ميثوس منه ، وأنه لا يمكن ان يندمجوا في المجتمع الذى يعيشون فيه سواء كان هذا المجتمع في فرنسا او انجلترا او اسبانيا او غيرها ، وهنا بدأت حركة ردة عصبية متطرفة متجددة ، فهم وقد عجزوا عن ان يكونوا اجزاء من هذه المجتمعات ، وانسحبوا منها على امل ان يكون لهم مجتمع خاص بهم .

ان الليبراليين او « الحريين » كما كان يقول لطفي السيد آمنوا بحق اليهود في ان يكونوا اعضاء في المجتمع يتساوون مع بقية اعضائه ، وعندما وجدهم او وجدوا بعضهم يطالبون بحق آخر راحوا ايضا يطالبون بهذا الحق ، حق الوجود في فلسطين غير مدركين مدى التضارب الحقيقي في الموقفين .. بين المدافعين عن اليهود كمواطنين فرنسيين او انجليز او اسبانيين ، وبين المنطق عليهم كجماعة او كأفراد برفضون الوطنية الفرنسية او الانجليزية او الاسبانية او غيرها .

ومشكلة سارتر تتركز في أنه بينما كان يطف على اليهود عندما كانوا فرنسيين ، وكانوا عائلين ، فانه لا يزال يعطف عليهم بعد ان رفضوا الواقع الفرنسى ، فرفضوا التحرر والعالمية .. ووصلوا الى منتهى الضيق في المعصرية ، المعاصرة القبلية في اتبع صورها لاتصالها بالدين والمعية وقيامها على هذا الاساس . وسقطت سارتر موضع التنس بين العاطفة واليقين ، بين القلب والعقل ، بين صداقات الجيل الذى كان يعيش فيه وبين اليقين العقلى الذى يقول صراحة ان صديقا الذى تريد ان تكون معه هجره . واليهود الذين يؤمنون الان بالاسرائيلية وبالصهيونية هم الذين تركوا مراكزهم الفكرية باسا منها او خيانة لها ... تركوها وتركوا سارتر . وبالتالي فانه يجب ان ينتهى النزاع بين العقل والقلب في نفس سارتر .

على انى اقرر في نفس الوقت باننا اعطينا اهمية كبرى لوقف سارتر نفسه ، واحتمانا به ينبغي ان يكون نتيجة لاحتماننا بمواقف الليبراليين الاوربيين ، واليسار الاوربي « القديم » من الحركة الصهيونية بشكل عام . وهنا نلاحظ ان اليسار الجديد غير القيد بالصداقة والرمالة - مثل سارتر - في معركة الليبرالية يجد نفسه حرا من القيود التى تربط القديم بالحركة الصهيونية وبهمها على حقيقتها وتبف منها الوهم المنطقى الوحيد وهو مصاداتها ومعاربتها .

ولما كيف تكسب مؤيدين جدد لقضيتنا ؟ ان يكون ذلك الا باتباع الحقيقة ، اننى من المؤمنين بسحر الحقيقة ، باليسا ندع الناس نعرفنا كما نحن بالضبط بشر زيادة او نقصان .

مثلا لو ان احدهم جاء يسألنى من حالة اليهود في مصر اقول له : حتى عام ١٩٤٨ كان اليهود على احسن حال ، ولكن بعد عام ١٩٤٨ اقول لقد خانوا انفسهم ، وخانهم الحركة الصهيونية بايجاد ولاء آخر متنازع مع ولائهم لهم .

اننى عمل سياسي او اصيل ناجح . ينبغي ان يبرز حقيقتنا بقر زيادة او نقصان .

كيف تكسب مؤيدين جدد لقضيتنا ؟ اننا تكسبهم بمواقفنا وبأعمالنا اذا كانت مواقفنا نتيجة لىادى يجلها الجنس البشرى . ولا يملك الا ان يقدرها ، واذا كانت أعمالنا في اعمال النضال التى يحترمها فلا بد ان يحترمها . واذا ظل خصومنا في نشوة الجبر المادى ، وعرة التسليح المطلوب يتناولون على الراى العام العالمى ، الذى كانوا يستحذون مطعه ، فلاشك ان وجه الحقيقة ... سيبرز بين الفوهم الكثير . وسيرأى الناس على حقيقتنا . وهى حقيقة لا تنفر ولا تستنكر .

بالاكتيد سوف تكسب بذلك مؤيدين جدد .

●● حول الإعلام .. هناك آراء كثيرة تتأذى بأنه في المرحلة الراهنة من تاريخ الأمة العربية ، لا بد للإعلام العربي من جهاز عصري تتوفر فيه القدرة على العمل ، والمبادرة والحركة السريعة ، ويستقطب الطاقات الفكرية والتخصصية والتزاماً ، ويدعم بالإمكانيات المادية والوسائل الإعلامية الكافية ، ويعكس سياسة عربية موحدة تجاه القضايا العربية .. ترى كيف نطبق هذه الأهداف ؟

● في القول المأثور واحسبه من ثراث الساسانيين : لا ملك الا بالرجال ، ولا رجال الا بالمال ، ولا مال الا بالعمارة .. فلا اعلام الا بالرجال ، ولا رجال الا بالمال . في رأيي ..

مرات كثيرة تفكر في الاعلام العربي ، ثم تنتهي الى أن الاعلام كله .. هو رجل امتهك الوسيلة . فمن أين تأتي برجال الاعلام ؟ رجال الاعلام ليس مطلوباً منهم أن يكونوا معلمين ، فهناك فرق كبير بين الاعلام ، والاعلان كما أنه ليس مطلوباً منهم أن يزيفوا الحقائق ، وإنما المطلوب أن يعرفوا الحقائق ثم يبلووها للناس وفي ذلك أقول في صدد الاعلام هناك تعظيبتان ..

١ - عملية استيعاب الحقيقة .

٢ - وعملية عرض لهذه الحقيقة .

ان الاعلام يحتاج لباحث يكمل الحقيقة ، وامراض يمرض هذه الحقيقة . وهناك محاولات جسادة للثري بالاعلام ليكون جهازاً عصرياً مبنياً على العلم والدراسة هناك ملا مركز جديد لدراسة المنطقة العربية ويسمى « مركز الشرق الأوسط » في جامعة عين شمس ، وآخر ستسبته جامعة القاهرة ، كذلك هناك تفكير في أن يوجد مركز لتدريب اعلامي لمن سيشتغلون في هيئة الاستعلامات والجامعة العربية .

لكي يكون جهاز اعلانياً .. جهازاً عصرياً مؤثراً لايجوز اطلاقاً أن نبالغ في واثنا ، ولا في نوايانا ، فكل ما صحتنا اقرب الى الصدق مع انفسنا ومع الاخرين ، كنا اقرب الى ان نحصل على مايسمى بالتصديق الذي هو النتيجة المنطقية من وجود الاعلام .

●● بهذه المناسبة هل يمكن أن نحدد لنا الاعلام الخارجى كمنسلة وفكر ، وذلك من حيث مدارسه واتجاهاته ؟

● من اليديى أننا اذا اردنا أن نحدد شخصاً فلا بد ان نتحدث بلغة وطريقة يفهمها ويتقبلها ، وعندما تحدثت عن اللغة لا أقصد الالفاظ فقط ، بل أقصد ماتحملة الكلمات والمعبارات من معان الى ذهن السامع .. فلو قلت لشخص في اوربا اننى اريد أن أضع « حسلاً نهائياً للمشكلة اليهودية » فقد استمدت - بحسن نية منى - الى ذهنه عبارة من العبارات الهلالية ، وبصبح حديثى مرفوضاً أو على الأقل غير مستساغ .. لا يرتبط به من ذكريات ، وليس لما تحمله الالفاظ المجردة من معان مباشرة .

وعندما نتحدث عن الاعلام الخارجى لابد أن نحدد أولاً من أى بلد وعن أى شعب نتحدث ؟ وإلتانياً أى فئة من الناس نخاطب ، وماهو الهدف ؟ مثلاً الولايات المتحدة الأمريكية تعدادها ٢٠٠ مليون نسمة منهم ١٥٠ مليون نسمة على الأقل قد لا يعرفون بالذقة أين توجد سيناء في خريطة العالم ؟

لا بد في هذه الحالة من تحديد الجمهور الذى يخاطبه الاعلام وتحديد الهدف الذى يستهدف منه .

هناك هدف مشترك من أى عمل اعلامى وهو الانتعاج .. والانتعاج ينتهى على المسلمات التى يسلم بها الجمهور الذى نخاطبه ، وليس على المسلمات التى تسلم نحن بها . ان هدفنا هو الانتعاج وليس المراد الانتعاج . اذا التفت خطبة في مجتمع دولي ونس تفكر في مسحاوة القاهرة « وطريقة استقبال القاهريين لما قلت في هذه الخطبة ، فهذا خطأ . لان صاحب مثل هذا الخطاب يحاول أن يكسب سمعة طيبة عند بشى وطنه ، ولا يحاول أن يكسب سمعة طيبة لبشى وطنه أو أن يحقق لهم هدفاً .

العمل الاعلامى ان لا بد له من باحث ودارس للمادة الاعلامية ، ثم لا بد من منتج ينتج الوسائل الاعلامية ، ولا بد من عارض يمرض هذه المادة ، واخيراً لا بد ممن ينتاج كل ذلك حتى يصبح كل خطأ ويقسم كل عمل ، والكل لا بد وان يملأوا لتوصيل الحقيقة كما هي غير مزيفة أو غير مزورة . لاننا اذا كنا نقول ان العمل الاعلامى الخارجى هو انتعاج وليس اقتناعاً فاننا نقول في نفس الوقت أننا اذا لم يكن لدينا الانتعاج بما نقول فلا يمكن ان نصل الى الانتعاج به ، واذا كان لدينا الانتعاج بقطعة ففسيئنا فهذه الحقيقة غنية الذين من كل استؤادة أو تزويق .

●●● لعل الحديث عن الاعلام يطرح سؤالاً هاماً عن الصحافة وهو :
تري هل طرقت على الصحافة في بلادنا تغيرات جلية بعد ه يونيو ، وماهي
هذه التغيرات ؟ وهل تعتقد انها على مستوى حادث صغيم في تاريخ الاسمة
مثل ه يونيو ؟

● استطيع القول .. بأن الصحافة في مصر ، مثلها في الخارج ه يفلب عليها طابع المعمر وهو الرغبة في نقل الخبر
باسرع الطرق وابرزها . على انه لاشك ان ازمة ه يونيو كان من شأنها أن تدفع الصحافة الى تجنب أساليب الاسرة
المنتشرة في غيرنا من بلاد العالم ه وتجعل له بديلا هو التزام الحقائق مآمكن ، والتصرف على قسايما الجماهير ، وتلمس
حلول لتساكلم ه وفي نفس الوقت فملها واجب المشاركة في مهام التنقيف والتوعية .
والى جانب الصحافة تنشط المجالات المتخصصة وهي في تقديري تحاول أن ترقى الى مستوى الاهداف التي من أجلها
صدرت ، ولدينا العديد من المجالات المتخصصة بعضها يستطيع الوفاء بحاجة القارئ العادي والثقف ، وبعضها يخاطب
الواسط المثقفة والمتخصصة مثل مجلتيكم . مجلة الفكر المعاصر .. التي انابها قيؤكد لي منهجها واسلوبها ان هناك تغيرا في
تصميرنا ، وفي تناولنا للقضايا المعاصرة .

●●● مع بداية هذا الشهر ه ليعا هيئة الأمم المتحدة ه وتستلمون
متصمكم الجديد رئيسا لوفدنا العالم فيها .. تري ماهي دور هذه الهيئة
في حل مشكلتنا مع اسرائيل ه خاصة وأنه تأكد في الأيام الاخيرة ان السياسة
تتبع من فوهات المدافع ه وإن مبقى الآرة له دور حاسم في حواججتنا لعدو
جمل من القوة سنلدا لوجوده ولطامعه ؟



● هذا سؤال هام جدا .. في العصر المجري كان الإنسان اذا خالف خصما غربه
يبرد عليه هذا الخصم بالمثل ه وفي المصود التالية حاول أن ينشئ ونفسه عالما يقوم على القواعد
وللبادئ التي تنهى كل نزاع ه وتستهدف السلام والعدل . ولهذه الغاية عمل الفلاسفة
والفكرتون الاجتماعيون ه وصل من يمدهم سياسيون أرادوا أن ينشئوا نظاما دوليا .
هذه المبادئ ه وهذه الرغبة في التنظيم الدولي كانت تظهر في أعقاب فوضى الحروب
المحالية ه فانشئت عصبة الأمم ه ثم هيئة الأمم المتحدة ه ولكن هذه التنظيمات كانت
قريسة للصراع بين وافع الإنسان وبين حلمه ه بين رغبة الامتصاص على القوة ه
وبين محاولة إفراشديين الاعتماد على العدالة والقانون .

بعد عشرين سنة من انشاء هيئة الأمم المتحدة ه نسي الإنسان فيما يبدو لورته على العنف والقوة ه وندات الامم
المتحدة تقل قيمتها وتضائل هيبتها ه وأصبح القوى القادر بفند من قراراتها ما يشاء ه فقد حرص الاقوياء القادرون على
الاتك هذه الهيئة وسائل الزفام في التنفيذ ه

فكيف ينطبق هذا التصور على اسرائيل ؟
منذ أن بدأت اسرائيل حركتها الصهيونية ه حاولت دائما ان تتسلح بالقوة لكي تصل الى الاخضاع .
فهذا بن جورويون يروي في عدد يونيو ١٩٦٠ من مجلة « الشرق الأوسط الجديد » التي تصدر في لندن .. انه بينما
كان اليهود ومؤيديهم يفكرون في كيفية جمل وضع اسرائيل مقبولا من الأمم المتحدة ه كان هو يفكر في اللهاق لشراء
اسلحة من الدول التي خرجت من الحرب المالية الثانية وعندها مزيد من الاسلحة . وقال بن جورويون بالحرف
الواحد : « انني قابلت وكيل الخارجية البريطانية عام ١٩٤٦ ، وعلمت منه أن الانجليز سنسحبون من فلسطين فذهبت الى
أمريكا وطلبت خمسة ملايين دولار فأعطوني ثلاثة ملايين دولار في جلسة واحدة ه وذهبت لأشترى بها اسلحة من أوروبا الشرقية
والقريبة معا .. »

ويؤكد بن جورويون في حديثه هذا قائلا : ان اسرائيل ستوجد أن وجدت لها قوة السلاح ه وستبقى طالما فسمعن
لها التفرق في السلاح والسيطرة بالسلاح ه

هذا هو دأى واحد من قادة اسرائيل منذ انشائها ه والان انت تحدثني بعد ان قرر مجلس الأمن في الأيام الماضية
باجماع الآراء قرارا خاصا بالقدس ه بعد مناقشات اشتركت فيها سبعة عشر دولة ه أصدرت قرارا بالاجماع فلم ينقضي
على صدور دقات حتى تحلته اسرائيل ه وأعلنت بصراحة انها لن تتصاع له ولن تلقى بالا اليه ه

هذا تصرف ناشيء ولا شك عن افتخار اسرائيل بأن القوة لها ه أو ان القوة معها ه أو عن افتخارها بالأميرين معا .
ان المجتمع الدولي يجب أن يقرر هل يريد بقاء النظام الدولي ام لا ؟ فإذا كان يريد بقاء النظام الدولي فعليه أن
يستعمل ما أمكن الاتفاق عليه من العقوبات الوجودية في الباب السابع من ميثاق الأمم المتحدة ه وهذه العقوبات تمنع مكملا
ظلمات الدول المنتدبة من الطيران الى أراضي الدول الاعضاء وفي سمانها ه وقد تمتع ارسال الاسلحة الى الدول المنتدبة ه

وقد تمتع ارسال التبرعات التي تشتري بها الاسلحة .

ولكن هل هناك رغبة جديدة وعامة في احترام ميثاق الأمم المتحدة والمعاون الدولي أم ان هناك رغبة أكيدة عند الاقوياء في استخلاص كل ما يمكن استخلاصه سواء أتم ذلك مع احترام الأمم المتحدة أو اضطر الأمر الى تحديدها ؟
وتنص كامة ليست من الأمم الذرية التي تتناطح في كل مجال ، نذكر ان صالحا الخاص يتلادم مع الصالح العالمي ، ونرى انه لا بد من احترام الأمم المتحدة وإبقائها جهازا عالميا فعالا ، ولكن لن ينسبنا ذلك واجبا نحو انفسنا ، ونحو اولادنا ، ونحو الاجيال القادمة . الذي يستتبع ان لا تنقاد للأوهام والأحلام ، وانما نعرف اننا بينما نريد ان نميش في عالم أفضل حتى من عالم الأمم المتحدة ، فإنا مضطرون ان نميش في الواقع .. لا بد ان نميش في المجتمع الدولي المثالي كان هذا المجتمع مجسما فعالا وفاعلا « وان نعمل في المحيط الواقعي على بصيرة من انه قد ينهار هذا المجتمع البوس . قبل القذ تحت وطأة المطامع ، وبالتالي يكون الاستعداد للدفاع عن حياتنا نهوضا واجبا ازاء انفسنا ، واذا . الاجيال القادمة من أيننا »

●● كانت حرب ٥ يونيو وسيلة للصدام المسلح بين القوة العربية وبين اسرائيل وماوراءها من قوى عالمية ، وبداية لتحرك سياسي غير عادي .
تري هل هناك دورى مستفادة من هذه الحرب يمكن ان نتجنبها في مواجهتنا الراهنة مع اسرائيل ، وإلخري نفيدنا في تحركنا السياسي في أيوله وقاعات الأمم المتحدة في دورتها القادمة ؟

● في كل من المستويين الحربي والدبلوماسي ندانا نفهم ماهي التحديات التي امامنا ، وماهى أهدافنا ، وماهى أهداف أعدائنا .

ـ مثلا هل من أهدافنا ابقاء اليهود أم ان هدفنا هو الحياة الطيبة والتقدم والوصول الى المساهمة من جديد في ركب الحضارة الانسانية ؟

واضح جدا ان هدفنا هو الثاني ، فإذا كانت الوسيلة للوصول الى غرضنا تتضمن التخلص من الصهيونيين الذين يعملون على حرماننا من تحقيق هذا الهدف ، فيجب ان لانسى ان هذا التخلص هو وسيلة ليس الا ، ولا يجب في أي حال من الاحوال ان تعطلنا الوسيلة عن بلوغ الهدف ، والا انقلبت علينا . فنحن لا بد ان نمضي في معركة البناء في نفس الوقت الذي نستمر فيه في معركة حماية ماينشاه ، وطريق الطريق امام مزيد من البناء .

اننا نذكر ان عدونا ليس دولة أو أمة موجودة في فلسطين ونميش على مواردها . بل يجب ان نذكر ان عدوينا امتداد واستمرار للأعداء الذين عطلوا - قعدا - تقدمنا .

اننا نعرف الآن وبشكل أفضل طبيعة المعركة وتاريخها ، اننا لم نخض مايسميه الصهيونيون بحرب الإيام الستة ، نحن نخوض معركة السنوات السبعين على الحركة الصهيونية ، التي بدأت عام ١٨٩٧ مع المؤتمر الصهيوي في «بازل» بل بدأت قبل ذلك .

اننا نذكر ان الصهيونية كانت لها خطة مستمرة مدروسة بمثابة وتفند بدنه ، يدخل فيها حساب النكسات ، وحساب النهوض بعدها والاستمرار ، ولا يمكن اراء ذلك ان تكفى بمواقف وقتية .

اننا نذكر ان الحرب التي نخوضها حاليا لم يبدأ في ٥ يونيو ، ولا في عهد الجمهورية العربية المتحدة أو الجمهورية المصرية ، أو مع نسورة ٢٣ يوليو ولا مع المملكة المصرية . بل أنها بدأت قبل إنشاء المملكة المصرية نفسها بفترة .

ان الذي يدورس حرب الأيام الستة وحدها مثله كمثل من يحاول ان يفرس فرعا من فروع الشجرة غير متنبه ولا مبال . باصولها وجذورها . لا بد من تحليل مواجهتنا مع اسرائيل منذ ان بدأت الصهيونية في البحث عن وطن لها ، منذ ان بدأ هرتزل يبحث عن مكان في الأرض ، ويطالب بقرص وغيرها وطنيا قوميا لليهود .. الى ان تحسدت لهذا الوطن أرض فلسطين وسنرى عندئذ ان الذي أغرى القوى المائلة بتجديد هذه الأرض كان ملء ماسمي بالفرار الذي تصور اسرائيل ويتصور اصداقها أنه موجود في منطقنا .

انصور ان هناك ضرورة لهذا الفهم بالنسبة للذي يواجه العدو على حافة القناة أو الذي يواجهه العدو في قاعات وأروقة الأمم المتحدة »

●● في الآونة الأخيرة ، ترددت كلمة السلام كحل دائم لهذا الصراع العائلي بين العرب واسرائيل ، على الرغم من ان احتمالات الصدام المسلح تصاعد كل يوم . في تقديرنا ماهو السلام الذي تلوح به اسرائيل وماهو السلام الذي يريده العرب ؟

● مفكرنا السياسيون يقولون - أحيانا - ان اسرائيل لم تحقق اهدافها ، ويقولون أيضا أنها كانت تهدف الى اسقاط حكومات معينة ، ونظن أحيانا انها تهدف الى الحصول على معاهدة صلح تفرسها على العرب قسرا أو اختيارا .. أريد ان أفكر قليلا أبعد من ذلك وأطرح سؤالا هو : وهل تريد اسرائيل حقا الصلح ؟ وهل تريد اسرائيل منا حدودا ؟ وهل تريد اسرائيل حقا السلام ؟ بل أعيد صياغة السؤال من جديد : هل تطبيق اسرائيل السلام ؟

وردي على هذا كله ان اسرائيل لا تريد الصلح ، ولا تريد حدودا آمنة ، ولا تريد السلام أو طيقته .

بل هناك سؤال آخر أبعد من ذلك " هل ترضي الصهيونية بتحقيق اهدافها المكننة من دعوة كل اليهود الى ارض المياد ؟

وردي أيضا انه اذا جاء جميع اليهود الى ارض المياد كما تطلب الحركة الصهيونية تكون النتيجة انتحار الحركة الصهيونية ذاتها . فمن لها عندئذ بالمساندة السياسية فأمريكا ، وبالأموال من ألمانيا . وبالتأييد من إنجلترا ؟

ان طلب السلام الفرصى منه استعماله وليس تحقيقه ، كما ان طلب العودة الى ارض المياد الفرصى منه استعماله وليس تحقيقه .

ان الاستثمار عبارة عن افراد مستعمرين ، يذهبون الى مكان معين لاستغلاله ، ممتددين على حاصدة بعيدة تصدمهم بالمال والرجال والهيبة والأخضاع في مقابيل ما يبيدونه هم اليها من ثمرات .

خل الجزائر ، مجموعة من الناس الفرنسيين موجودين في الجزائر ، يعرفون انهم في اى وقت يمكنهم استدعاء الجيش الفرنسى أو المال أو الخبرة الفرنسية ، وكل هذا يعطى لهم - ليس لرفع العلم الفرنسى فوق الجزائر - ولكن على سبيل ماسيرد اليه كماله من أعمال هؤلاء الناس من اموال من شأنها ان تضى فرنسا وتجعلها امبراطورية عظيمة .

وهذه هي الحالة التى يمكن ان تبقى فيها اسرائيل قوة فعالة في منطقة استثمار ، عالمنا العربى . وهذه الحالة تتعارض مع تحقيق حلم الصهيونية أو للسفنها تحقيقا كاملا ، كاستثمار مع اقامة اى سلام عادل في المنطقة .

لنجاح حركة الاستثمار الصهيونى واستمرارها لابد من استبعاد السلام واستمرار الصدام والتوسع تبع له من جهة ، ولابد من استمرار الجماعات اليهودية خارج فلسطين من جهة أخرى .

لما كانت حركة استثمارية القصد منها استغلال مايسمى بالشرق الأوسط ، واستعمال الصائد في تقوية الحركات الصهيونية خارج فلسطين . ولو انته العالم لعرف انه يواجه أضعاف الخطر الذى يواجهه العرب . ولكن العالم غير مبص . وهذا هو سر نجاح الحركة الصهيونية . " انها تستعمل غفلة بعض الأمم وغفلة بعض الأفراد ، وتعتقد ان هناك من المنافع العاجلة مايفرى الناس بالانهاض معها ولو نسوا الصغار الآجلة .

اسرائيل لا تريد ان تعد ، لآنها تريد ان تمتد ، ونحن عندما نعرض على العالم الشروط الشريفة التى نقبلها نمارس نوعا من انواع التعدى بالسلام .

لقد كان قبولنا لقرارات مجلس الأمن في نوفمبر ١٩٤٧ هزيمة لاسرائيل .. لقد قدرت اننا سنرفض ، وانها هي التى ستقبل أو تتظاهر بالقبول فضعنا في موقف تستفيد منه امام العالم ، ولكن الذى حدث أننا قلنا وبذلك أصبح عليها ان تقف حيث هي بل ترد ، ومعنى ذلك ايضا ان تتوقف الحركة الصهيونية في خطواتها التوسعية نحو تحقيق الحلم الاستثمارى في منطقنا ، وحلم السيطرة في العالم خارج منطقنا . ولكننا قد وعينا درسا ولذلك تحدثنا بالسلام .. نقول اننا قبلنا قرارات مجلس الأمن في نوفمبر ١٩٤٧ فاقبلوها انهم .. وهم لا يستطيعون القبول لان قبولهم معناه انتهاء الحلم الصهيونى والحركة الصهيونية .

اذا تحدثنا بالسلام ونجح السلام كان بها ، واذا تحدثنا بالسلام وفشل السلام فلتظهر للعالم حقيقتنا ، وتفتح دغبتنا في السلام الحقيقى ، فلتتضح أهدافنا في التنمية والرفق والبناء ، وليتضح ان مقاومتنا للصهيونية ليست الا وسيلة ، وسيلة لرفع بها من سبيلنا العناصر التى تريد أن تمنعنا من باوغ الاهداف الشريفة والنبيلة معا .

السلام الذى نريده نابع من أحكام ديننا الاسلامى .. ان المسلمين في اوجاء الارض كل يوم يدعون لليهود بالسلام والبركة في صلواتهم الخس حين يقولون اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما صليت على سيدنا ابراهيم وآل سيدنا ابراهيم .. نحن ندعو ونسلم على اليهود ايضا كانت الازمة في العالم المسيحى انه يلمن اليهود في كل صلاة ، وامام الكعبة نقول اللهم انت السلام ومنك السلام .. اللهم انت السلام .. هذا هو حلمنا الحقيقى للسلام الذى نريده .

اننا تحدثنا بالسلام حين قبلنا السلام الذى قرعته الامم المتحدة ، وتمنيا السلام الذى يفرسه الله سبحانه وعالى ونرضه المثل الصا في كل مكان .

كتب جديدة

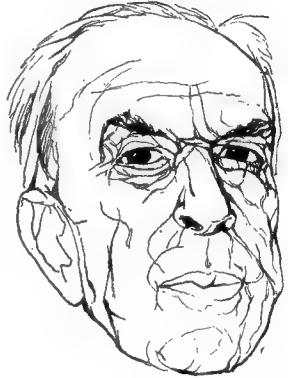
تجارب تو بنى

في التاريخ والحياة

مؤلف: أحمد السعيد
محرر: محمد

يعتبر الاحتلال الاسرائيل للفلسطين نقطة سوداء في التاريخ الحديث عامة ، وتاريخ الاستعمار الاستيطاني بآسره في العصر الحديث خاصة . . حيث اخذ الصهاينة الأوروبيون في ممارسة الاستعمار الاستيطاني في فلسطين في شكل سلب ونهب لمتلكات السكان العرب ، في الوقت الذي كانت فيه شعوب أوروبا الغربية تتخل عن السيطرة عل مقدرات الشعوب الأخرى في آسيا وإفريقيا .

الحياة مسرحية نشاهدها ، ويلعب كل منا دورا وليسيا
 فيها .. فنحن نشهد ما يدور في مسرح الحياة من أحداث ،
 ثم نجد أنفسنا مدفوعين بدوافع مختلفة الى أن نترك مقاعدنا
 المريحة وسند القاعة التي تعرض فيها المسرحية ، لكي نتدخل
 فيما يجري أمامنا من أحداث على خشبة المسرح . وتعالج
 المسرحية عادة موضوع الصراع بين القوى المتناقضة في الحياة ،
 فيجد الإنسان نفسه وبدون وعي منه متدمجا وبشكل إيجابى
 فى داخل هذا الصراع ، حتى يسهم فى دفع الحياة الى الأمام ،
 أو السير بها الى الخلف ، حسب طبيعة شخصيته وأعدائه ،
 هذا لأن كل إنسان يشعر عادة بأنه يجب عليه أن يمس
 بالتزاماته وواجباته نحو غيره من البشر ، الأمر الذى يدفعه
 الى محاولة مقابضة الخطر الذى قد يتعرض له إخوانه من
 أبناء الجنس البشرى أينما كانوا .. وأبسط مثال على ذلك
مظاهرات الشباب التى قامت فى مختلف دول القارة الأوروبية
احتجاجا على الحرب الامريكى العدوانية على شعب فيتنام .
 وذلك هو نفس الموقف الذى اسفده توينبى بضمير حى ودعى
 كامل عندما أدان التدخل الأمريكى من منطقة جنوب شرقى
 آسيا . وتوينبى بهذا يشهد مأساة البشر فى هذه الحياة ،
 ويلتزم بأن يكون صادقا مع نفسه ومع الآخرين ، بالوقوف
 الى جانب الحق .. وبالوفاء بما عليه من التزامات نحو
 غيره سواء كانت هذه الالتزامات مبنوية أو مادية .
وتظهر مواقف توينبى الإيجابية نحو الحياة بشكل
واضح ومتكامل فى آخر كتاب أصدره هذا العظام بمناسبة
عيد ميلاده الثمانين بعنوان - تجارب - . ويسم هذا الكتاب
 بأشكلافة عن كتب أرنولد توينبى الأخرى فكلماته تقسم
 للمعارى مبررة عن تعاضف توينبى الإنسانى الرقيق ،
 واحساسه بالخوف الشديد على مستقبل الجنس
 البشرى . ونجد مثلا لذلك فى ترديد توينبى الدائم والمتكرر
لما قاله الشاعر الرومانى ليرانس « أننى وأحمد
من البشر .. ولذا فليس ثمة شيء إنسانى لا أشعر نحوه
باهتمام بالغ - . والطريف فى هذا الكتاب أيضا انه
 لا حدود للموضوعات التى يتحدث عنها الكاتب ، لأنه يتناول
 أمورا مطلقة لا يمكن سحبه بغيرها أو نهايتها .. وتبدأ
 هذه الموضوعات بالحديث عن الحياة وظواهر الوجود من
 الميلاد حتى الموت .. وبعض هذه التجارب نعرفها ، لكنها
 لا نمارسها أو نتحكم فيها .. ولكنها تعرض علينا .. نحن
 لا نحدد تاريخ ميلادنا ، وبالمثل فأننا لا نعرف متى سينتهى
 وجودنا . ثم يصل توينبى فى كتابه عن تجاربه فى الحياة
 الى حقيقة عامة لا يستطيع أماننا الى الفرار منها ، بل من
 واجبا مواجهتها والمسل على بغيرها .. **وهى أن مستقبل**
البشرية ليسى مستقبلا يوحى بالأمل أو يدعو الى التأمل ،
وأن الإنسان فى سبيله الى تدمير ذاته بيده ، وبالمسائل
التي يتوهم انها سوف تتيح له حياة أفضل .. تلك الحقيقة
 تتمثل فى أن ما حققه الإنسان من إنجازات تساعده على
 الحياة ، قد استحالته فى واقع الأمر الى وسائل تودى به
 الى الفناء والملا .



خطا على خريطة العالم

يرى توينبي في بدايه كسايه ، انه من الغريب انه ما زال على قيد الحياة حتى الان .. خاصة وانه يصعد انه لا بد ان هناك خطا ما على خريطة العالم .. فلهذا يفسر حتى الان .. فليست حياته منبجيه طبيعيه للاحداث التي شهدتها العصر الذي عاش وما زال يعيش فيه .. بل هي نتيجته منافضة مع هذه الاحداث .. ولد توينبي في عام ١٨٨٩ في انجلترا وتسا فيها .. وكادت ان سلطه طاحونه الموت التي انجبت في عام ١٩١٤ عندما شبت الحرب العالميه الاولى ، والى التهمت نصف مصاصريه في ذلك الوقت .. ولكنه لم يكن صالحا لاداء الصدمه العسكريه لوجود عيب جسماني معين لديه .. ولو كثر توينبي قد شارك في القتال في الحرب العالميه الاولى ، ما طر على قيد الحياة حتى الان .. يعرف توينبي انه بان من المحتل ان يموت فيما بين عامي ١٩١٥ و١٩١٦ ، الا انه عاش في الواقع مدة مزيد عن نصف قرن بعد تلك السنه الرهيبه .. ومن هنا فكلما نردد ذكر تاريخ دافنسي ١٩١٤ كان لهذا التاريخ وقع مؤثر في النفوس .. ويشعر الكيرون بالافعال الشديده والصيق كلما لاح امامهم ذكريات تلك الفترة من الزمن .. ومن الغريب انه عند نسبت حرب عالميه ثاميه يمدد تلك الحرب الاولى ، ومع هذا فان تلك الذكريات التي وقعت في بدايه القرن العشرين كانت بمثابة صدمه ذات تأثير بالغ على كثير ممن عاصروا تلك الحرب .. ويقول توينبي ان اندلاع الحرب العالميه الثانيه في عام ١٩٣٩ لم يكن تجربه جديده بالنسبه له وبالنسبه لمعاصريه . فمجرد ترمي الرد لتجربه الحرب العالميه الاولى جعله يتوقع ما سيعترضه في مره ثانيه . ولهذا فلم تكن الصدمه الثانيه على نفس الدرجه من العنف ، كما كانت الصدمه الاولى . وهناك سبب آخر يجعل توينبي يشعر بالحزن لمجرد ذكر تاريخ دافنسي عام ١٩١٤ ، وهو ان اندلاع الحرب العالميه الاولى ، كان ميسرا له دلالاته في تاريخ بريطانيا اكثر من اي دولة اخرى اشتركت في الحرب .. ذلك ان بريطانيا لم تعرض لخوض اي حرب كبيره حتى عام ١٩١٤ ولفه تروبو على قرن من الزمان . فقد كانت معركة ووترلو في ١٨ يناير عام ١٨١٥ آخر حرب اشتركت فيها بريطانيا .. لدرجه ان منهج دراسة التاريخ في المدارس الانجليزيه كان ينتهي عند معركة ووترلو ، مع ان بريطانيا اشتركت بالصل في خلال هذه الفترة من الزمن في عدد من الحروب العالميه .

وشهد توينبي بعد نهاية كل من الحربين الصليبتين الكبيرتين مؤتمري السلام اللذين عقدا في باريس لتحقيق السلام بعد هاتين الحربين . ويترى هذان المؤتمران في نفس توينبي شعورا يمتزج بالدمعه والاحباط والياس .. وذلك لان هذه التجربة قلبت ما يؤمن به من نظريات واسا على عقب .. فكل من يؤمن دينيا بالكتب السماويه ، سواء كان مسلما او مسيحيا او يهوديا ، يؤمن بان التاريخ يسير في

خط مستقيم ، وليس في حركة دائريه .. حيث ان التاريخ يبدأ منذ بدء الخليقه من نقطه انطلاق متجهيا نحو تحقيق هدف معين بذاته .. ويطلق هذا الهدف للحياه في هذا الكون معنى ساميا ويعمم النفس الانسانيه بالامل دائما .. الا ان اقتصاد مؤمري السلام في باريس مرتين وبطريقه تكاد تكون واحده ومتشابهه تجعل المرء يؤمن « بالنظريه الماثوريه » في التساير .. تلك النظريه التي تتناقض بالفصل مع ما تؤمن به من نظريات ومعتقدات راسخه في نفوسنا بالكل .. كما ان سير التساير في حركة دائريه يجعلنا نشعر بالياس والاحباط في كثير من الاحيان ، ويبدو من النفس المشعور بالامل والتفاؤل .. واذا كان وجود الهدف في الحياه يعطيها معنى ساميا ويعمم الاصل بالامل في المستقبل ، فان سير التاريخ في خط دائري يجعله يبدو لنا وكأنه يؤكد ما سبق ان قاله الشاعر الانجليزي الكبير ويليام شكسبير : ان التاريخ « حكاية يحكيها شخص ابله ، لا معنى لها او مغزى » .

يا لها من تكتة مروعة !

كان آخر مؤتمر سلام حضره توينبي في باريس في عام ١٩٤٦ بعد نهاية الحرب العالميه الثانيه ، وكان قد حضر قبل ذلك مؤتمر آخر للسلام في باريس في عام ١٩١٩ .. وقد حضر هذين المؤمرين بوصفه موفدا في وزارة الخارجية البريطانيه .. وبذا فان مؤتمر السلام الثاني عقد بعد مرور سيمه وعشرين عاما على انعقاد المؤتمر الاول .. وهنا يتوقف توينبي ليساقل بشيء من الخوف والتعجب على مصير الانسانيه في المستقبل ، وفي مواجهه ما جلبه الانسان على نفسه من ويلات الحرب ، يتساءل ويقول : هل يستغل ان يقعد هذا المؤتمر كل سبسيه وعشرين عاما ؟ واذا كان هذا المؤتمر سيقتد بالفعل على هذا النحو ، فهل سنشهد مؤتمر اخر ؟ في باريس في عام ١٩٧٣ ؟ .. يا لها من فكرة مروعة !! ذلك لان انعقاد مؤتمر سلام ليس بالضرورة تعبيرا عن حب او رغبه الانسان في السلام ، بل هو رمز لنهايه حرب عالمه اخرى .. فهل سنشهد حربا عالميه ثالثه ، وهل سيقدر لنا ان نعيش حتى نشهد هذه الحرب ؟

من الواضح انه قد تشبث حرب عالميه اخرى .. واذا اندلعت هذه الحرب ، فليس من المحتل اننا سنعيش حتى نشهد نهاية هذه الحرب .. كما انه من المؤكد انه لن يقعد مؤتمر سلام آخر .. والدافع الذي يجعل المرء يؤكد بانه لن يقعد مثل هذا المؤتمر ، هو الواقع التكنولوجي الجديد في المجال العسكري بعد تطوير الاسلحه النوويه .. كما ان الحرب الصليفيه القافمه سوف تكون حربا نوويه .. حربا تقني وكبيده .. حربا لا تدعو الى حياه او سلام .. ولهذا يقف توينبي موقفا متحاضا لجميع اشكال الحروب بين البشر ، ويدعو الى الغائنا كفسكرة ومؤسسه تعتبر ومسمه عار في

فلما مند صعره ، وادى به شعوره هذا الى محاوله التسابق مع زملائه في المدرسة في حل ملاسم مصانئ النصوص اليونانية واللاتينية العديدة التي كان يكلف بترجمتها في المدرسة . وهذا الشعور بالقلق يجسسه يدفع الى العمل بطاقته مضاعفة ، ويجسسه مهتما بكل شيء في حياته . ومع هذا فان الشعور بالقلق له مساوئه بطبيعة الحال ، لان العمل بهذا الشكل يستهلك من الانسان جزءا كبيرا من طاقته المصيبة ، التي يمكن استغلالها بطريقة اكثر ايجابية . ولكن مهما كانت مساوئ القلق ، فانه طاقة دافعة قوية ، تضاهل مساوئها عند معارنتها بالنتائج التي تحفها .

وعندما يفكر الانسان العربي في مؤلف توينبي من قضية فلسطين المؤيد للعرب ، يجب عليه ان يفكر في الدافع الذي ادى به الى اتخاذ هذا الموقف . فليس تأييده حق سبب فلسطين في ارضه ووطنه مصدره احتجاجه الشخصي بالعرب او انحيازه الاعمي لهم . بل هو نتيجة منطقية وتعيي طبيعي عن الأسلوب الذي يعمل به في الحياة . ويظهر هذا بصورة واضحة عندما نعرف ماهية الدافع الثاني الذي يدفعه الى العمل دائما . . وهذا الدافع هو الفصح . . . حب امل عليه ضميره ان يعمل بجد واجتهاد مستمر ، لان ما يقوم به هو واجب ينحتم عليه اداءه . . ولهذا ندرك ان تأييده . حق شعب فلسطين ليس نتيجة لتأثره بدعاية معينة او انحياز عاطفي لا مبرر له ، بل هو تأييد نابع من ضميره ومن اضماعه . لدرجة انه عندما يصف اسرائيل في مكان آخر من كتابه هذا ، يصلها وسلا واقعا يتفق مع مواقف من اسرائيل نفسها ، حيث يقول « ان اقامة اسرائيل في دولة فلسطين كان نطفه سوداء في التاريخ الحديث » . ويعتقد توينبي ، في ناحية اخرى ، ان هذا الدافع جعل العمل يستصعبه . حتى أصبح يعمل من اجل العمل في حد ذاته ، وليس من اجل هدف اساسي من ذلك . . ويرى ان هذا السلوك ليس سلوكا منطقيا . وبوجه عام فانه اذا تراخى توينبي او تهاون في اداء عمله يشعر بوخر الضمير له ، ويحس نتيجة لذلك بالشعور بالضيق والتعاسة . . والقلق والضمير محرران قويان . . يضمنان للمرء ان يعمل بطاقة كبيرة وملا ملل . ولكنهما لا يمكنهما ضمان ان المرء سوف يقوم بعمل أي شيء له قيمة . . تلك قوى عبياء لا ترى . . تدفع ولا توجه .

وفي حديث توينبي عن الدوافع التي تحفزه على العمل

جبين الحضارة الانسانية . . فالعرب في تقديره كالعبودية تماما ، تمنح الكرامة الانسانية . . المنتصر فيها كالهزيم ، كما هو الحال بالنسبة للمسيح والعيد . . العيد أصبح لمسيحه وخاضع لأوامره وارادته ، والمسيح هو الآخر أصبح لتفكره الانسانية الضيفة ولانانيته المطلقة . الحرب في الواقع سر من الشرور الاجتماعية التي اقبل بها المجتمع الانساني منذ بدا الصراع بين الخير والشر على الارض ، لا يمكن المساح بسوء منها أو الوصول الى حل وسط بينها . . لا بد من الصانها تماما . . ولا خلاص للخير بدون ذلك . ولذلك لا يؤمن توينبي بالقاء الاسلحة النووية والاحتفاظ بالاسلحة المسمدة . . بل يؤمن توينبي بأنه من الضروري والحقى القاء الحرب كهدف ووسيلة . والقضاء على جميع انواع الاسلحة بوجه كانت أو تقليدية . . وسبع عقيدة هذه ، ايمان عميق بضرورة ان يعنى الانسان حياة حرة كريمة ، ولهذا يسمح توينبي بشكل من أشكال الحروب ، يعتقد البعض انه قد يساهم بشكل غير مباشر مع رأيه في الحرب . . ولكنه في الواقع يتفق مع آرائه في الحرب التي يدعو الى العائها من اجل كرامة واساية الانسان . فهو يجنح الحرب في حالة واحدة . . في حالة مقاومة العدوان . . ذلك لانه يعتقد انه ليس من الخير أو الصواب عدم توفير المقاومة المسلحة في عدوان مسلح يقوم به جماعة من العسكريين . . وعدم مقاومة العدوان المسلح يجعل العالم يقع في ايدي جماعة من الاشرار الذين تتوفر لديهم الوسائل العسكرية . . وتصبح الحرب في هذه الحالة حربا مفسدة . . وعندما ينضم الانسان ان يشعل هذه الحرب المفسدة . . ويشملها من اجل القضاء على كل الحروب بعد ذلك ، فان الانسان يستخدم « الشر » بذلك كصل يضي به على الشر ايضا .

دوافع العمل

يقدم توينبي في كتابه هذا صورة حقيقية للدوافع التي تجعله يواصل العمل ويصر على القيام بواجباته نحو المجتمع الذي يعيش فيه ، وعلى بالتزاماته نحو الجنس البشرى التي ينتهي اليه . . ويطرح في بداية حديثه سؤالاً هاماً : لماذا يعمل ؟ وهو سؤال بسيط ، يجب عليه مفسرا الدوافع المختلفة والمقددة التي تجعله يقوم بهذا النشاط الانساني الهام : وهو العمل . يقول توينبي ان السبب الذي كان يدفعه الى العمل دائما هو شعوره الدائم بالقلق . . كان

باستمرار يقول انه من حسن حظه انه تحركه قوة ثالثة •
تتمثل في رغبته في **اللهم والمجاهدة** •• ولم يحس بوجود
هذه القوة الدافعة لديه ، الا بعد مرور بعض الوقت من
ادراكه واحساسه بالثوبتين الاخرين •• لكنه يعتقد ان هذه
القوة كانت تدفعه وتحركه حتى قبل ان يتحس بوجودها •
وذلك في مرحلة مبكرة من حياته • **فحب الاستطلاع يعتبر**
قوة ايجابية دافعة على المصل •• **كما يعتبر واحدا من**
الخصائص المميزة التي ينفرد بها الجنس البشري عن غيره
من المخلوقات غير البشرية • كما ان حب الاستطلاع هو الذي
جعل توينبي يصبح مؤرخا يهوى البحث والاطلاع على حقائق
الوجود • ويميل الى تلقي حقائق الاحداث التي صنعها يد
الانسان وذاكره وحماقته • **وتوينبي لا يحب ما يقسمه له**
التاريخ من حقائق من اجل ذاتها ، بل يهتم بتلك الحقائق
على انها الحثوث التي ترشدنا الى طبيعة ومعنى الكون الفاعلي
الذي يستيقظ كل انسان فجساة • **ويؤمن وفي منه ليجد**
نفسه يعيش فيه • الا اننا مهما بدلنا من جيل فقلن يزيد
فيمنا لهذا الكون من مجرد فكرة سطحية عنه لانبدد غموضا
ولا تكشف لنا كثيرا من اسراره •• وكلما كان ادراكنا
لحقائق الوجود والتاريخ غثبلا شعرنا بالاحباط •• نكن هذا
الشعور يدفعنا الى معرفة المزيد عن الكون الذي نعيش فيه •

لغز الموت

في الواقع ان الموت حقيقة من حقائق الحياة التي يصعب
على الانسان مواجهتها •• وهي حقيقة لا يمكن أن نجربها او
نحس بها بشكل مباشر ولموس •• **فهناك تجربتين في**
الحياة لا يمكن لكاتب او اديب ان يقدم وصفا دقيقا لهما
وهما تجربتا الميلاد والموت •• ولكن تجربة الموت يوجه خاص
ما زالت لغزا غامضا يصعب تفسيره حتى الآن • وان كان
الانسان يتوقع هذه التجربة ويعاني منها عندما يموت شخص
عزيز لديه •• واذا كان توينبي قد تحدث عن موافقه
وتجاربته في الحياة • فانه يتوقف ليتحدث عن رأيه في
الموت •• **وهنا يتحدث توينبي من الذاتية والوضعية** ••
يتحدث عن مشاعره في مواجهة لغز غامض رهيب وقوة
تسلب من الجسم البشري • كل طاقة وحياة فيه • ثم
يتعرض لآراء غيره من المفكرين في الموت ••

هذا وكان توينبي قد اشترك في اعداد كتاب عن هذا
الموضوع ، هو وعدد من الكتاب الآخرين • وقد صدر هذا

الكتاب في عساير ١٩٦٩ الماضي •• وكان بعنوان « **اعتما**
الانسان بالموت »

يخاف البعض من الموت في كثير من الأحيان • خوفا مضاعفا •
وينمصل هذا الخوف في مظهرين •• **الخوف من الجهول الذي**
ينتظرهم ويهددهم بالفناء في كهولهم المظلمة • **والخوف من**
فراق الحياة ومن فيها من الأهل والخلان • اما توينبي الذي
بلغ الثمانين من عمره • فيتوقع انه سوف يموت قريبا ••
وهو لا يخاف من الموت خوفا شديدا •• وقد يموت بعه
عشرة أعوام أو خمسة عشرة عاما على الأكثر •• **وتلك**
السنين الباقية من حياته لن تزيد من كونها مجرد لحظة
عبي • اذا قولت بسنين حياته الطويلة الماضية •• **ونحن**
نفترض ان من المسلم به عبر الأجيال انه طالما كان هناك
جيل معرض للموت من المتقاعين في السن • فمن الطبيعي
بالنسبة لنا وبالنسبة لمعاصرينا أن نلظ على قيد الحياة •
ومع هذا فاذ العكس صحيح •• ويمثل هذا في ان توينبي
يسمى الى جيل عاش في العالم الغربي الذي مزقته احوال
حربين عالميتين كبيرتين • كان من الطبيعي فيه بالنسبة
للرجل وذلك بخلاف المرأة • أن يفرق الحياة في العشرين
من عمره •• في حين كان البقاء على قيد الحياة لمدة تزيد
عن نصف قرن آخر من الزمان • كما حدث بالنسبة لتوينبي •
امرا غريبا ويشير المعشاة • وكلما تقدم به السن وعاش
عمر أطول تزايد لديه هذا الشعور بالدهشة والغربة ••
فالموت يبعث طبيعيا ومالوا بالنسبة له • اما البقاء على قيد
الحياة فهو الشيء الغريب حقا • ومن الطبيعي ان الشعور
بالآفة لا يعتبر بالضرورة مضادا للخوف من الموت •• الا
انه قد يفلل من هذا الخوف عندما يتعرض المرء للمرور
بهذه التجربة •• ويقول توينبي : **انه في حالته هو ان**
يعرف الاجابة على هذا السؤال حتى يأتي دوره ويمر بهذه
التجربة بنفسه !! ••

ويخلصنا الموت بدوره هو الآخر • ويزيح من كاهلنا
متاعب الحياة ومظالمها •• الموت في حقيقة الامر هو مفقدا
القليل من استبداد وطغيان المجتمع الانساني في هذا الوجود
ذلك الطغيان الذي يمكن استئصاله الى حد ما • حيث انسا
نضع في اعتبارنا ان هذه الحياة سوف تنتهي عند حد معين •
لن تتجاوز •• وهنا يقول توينبي : **«عندما يباغتني الموت»**
ستصبح سلطات جباية الضرائب في البلاد عاجزة بشكل
مفاجيء عن مواصلة تطريبي في الحياة أكثر من ذلك ••
وعندئذ يمكنني ان اخرج لهم لسانتي •• **سأخبرهم**

التي صنعها الإنسان . وفي كتابه هذا يبدأ توينبي بالحديث عن الدين بتقسيم تعريف له ، فيقول أن الدين يعنى بتسببه له أنه يمثل علاقة الإنسان بالحقيقة المطلقة الكامنة فيما وراء غساسة الوجود في الكون الذي وجدنا أنفسنا نعيش فيه . . ويؤكد توينبي أن هذه المبالغة لتعريف الدين تثير الجدل . . إذ أن هناك من يعتقدون بأن الدين يمكن سريره بأه وهم ، حيث أن هؤلاء يؤمنون بأنه ليس هناك شئ اسمه الحقيقة المطلقة . . وهؤلاء الذين يؤمنون بأن الدين نوع من الأوهام ، يوسعهم أن يؤمنوا بأن الوهم أمر واقع . . أو أنه اعتقاد يسرى في أفعالهم لكي يطفئ من الآم الحياة التي يشعر بها الإنسان . . وإذا آمن الإنسان بأن الحقيقة المطلقة موجودة بالفعل ، وأن ذلك العنصر الروحي مرتبط بها ، فإن ذلك العنصر الروحي الكامن في الطبيعة البشرية سوف يكون المرشد الذي يدهل على مفهومه المحد لتخفيفه المطلقة . والحقيقة المطلقة نفسها ما رالت الفراضا غير محدد ، على الرغم من أن هناك البعض ممن يعتقدون بأنهم مروا بهذه التجربة ، وعرفوا أبعادها كما يعرفون أنفسهم وكما عرفوا غيرهم من الرجال والنساء .

ويؤي توينبي أن الغاية المنشودة من وراء الإيمان
بالدين يختلف أشكاله ومظاهره ، هي إيمان البشر بيزيد من الحب . . هذا لأن توينبي يؤمن بالحب إيماناً عميقاً ، وكان دافعه إلى هذا الإيمان معاملته له الكراهية والاحتقاد من دوس في هذه الحياة . . والإيمان بيزيد من الحب يؤدي إلى أن يسود السلام عالمنا المضطرب . . فالحب أقسى المشاعر الإنسانية وأبليها . . والحب من ناحية أخرى وسيلة وغاية . . وسيلة تؤدي بنا إلى حياة أفضل ، وغاية نبجل الإنسان يشعر بأسمى حالات السمو والبقاء الداني . . وسسمى تلك الحالة « نيرفانا » Nirvana . . ويعرّد توينبي جزوا كبيرا من حديثه عن الدين للحدثين عن الحب . . ويمكننا أن لنس من تاريخ الحياة الإنسانية أن الحب لم يكن أطول عمرا من الأمانة . . فالأمانة شعور قديم فعم الحياة نفسها . . لكن الحب كان موجودا على ظهر الأرض قبل خلق آدم وحواء ، وكانت مظاهر هذا الحب تتمثل في سلوك الطيور والحيوانات التي لا تنسى إلى الجنس البشري . . وعندما جاء البشر إلى الأرض ، جاء الحب معهم . . والأقدا أيضا . . ويختلف أسلوب الحب في التعامل معنا عن أسلوب الضمير . . فالضمير يأمرنا ويمنعنا إلى القيام بأشياء معينة . . أما الحب فيلهمنا . . وكل ما نريد أن عمله بدافع من الحب نقوم به لأننا نريد ذلك . . وسفا فإن الحب نوع من الرغبة ، ولكنه نوع من الرغبة التي تنتمت عن أنفسنا وتصلنا بتجاوز الذات الإنسانية التي تحيط بنا ويوجدوا . . ويعنى الحب مزيدا من الحرية للإنسان ، بينما يعنى الضمير فرض القيود على الإنسان . . وفي نفس الوقت نحن أحرار في أن نرفض نداء الحب ، كما أن لدينا نفس الحرية لكي نرفض ما نحاول الضمير أن يملئ علينا . . ومع هذا يعتبر الحب والضمير من الحقائق الروحية أو المحتوية في الحياة ، وعندما تواجه تلك

من فوق جنتي . . وسوف أشعر بالآسى بعد ذلك أيضا ، لأن هؤلاء الكفلة من البشر سيظلون قلائدين على تطبيق الناس الذين أحبهم . . والذين سيكونون على قيد الحياة بعد موتى ، ولكن الموت سوف يأتي لكي يتخذ هؤلاء الضحايا . . ويتخذ أيضا هؤلاء الكفلة من الاستمرار في ممارسة طقائهم . فالوقت يضع حدا قاطعا لمختلف احتمالات الحياة . ويجب علينا أن نلذذ قيمة السعادة التي نشعر بها لما يجعله الموت لنا من راحة . . الأمر الذين يجعلنا نشعر بالآلام .

يخضع بعضه كل من يدعى أنه لا يخاف من الموت . . وكما سبق أن ذكرت أن الصور بالخوف من الموت يطوى أساسا على احساس متاصل في النفس البشرية من الخوف من المجهول . . وتوينبي يراوده هذا الخوف في بعض الأحيان ، لكنه يشعر بخوف شديد من أن يصاب بالجزر أو الوهن العقل أو الفكري قبل أن يموت . . فهذا النوع من الجزر يمكن وصله بأنه تطبيق أبدي حتى الموت الفل .

ونتمثل للسعادة الحقيقية في الحياة عندما يشعر المرء بالحب المتبادل مع آخرين تحبهم ونشعر بالقلق عليهم . . فالحب يعنى الإنسان بالرغبة في الحياة والارتباط بمن يحبهم ومن يحبهم بأهم . . ولا يشعر الإنسان بالحرز المصيق ، إلا عندما يفقد مصدر ذلك الحب المتبادل . . وعندما يفارق أعز الناس لديه . . عندئذ يشعر بالحرمان والوصد ، وهناك اعتقاد سائد في العالم المسيحي بأن أسعد نهاية تختتم بها حياة زوجين يتبادلان الحب ، هو أن يموتا معا في وقت واحد . . كما يحدث هذا عام في حادث سقوط طائرة . . لكن هذا أمر نادر الحدوث . . ولا يمكن أن يقال المرء إذا سعاد . . ومع هذا هناك وسيلة بسيطة ومعتولة لتخليص من يتعذب من المأناة والمذاب من الحرمان ، وذلك بأن يهني حياته بنفسه . . أى أن يشعر ، وبهذا يرتبط برقيقه الذي فارق الحبيسة في سكنية النساء ، التي ننسمر بها بعد الموت . . وكان من الممكن قبول هذه الوسيلة للتخلص من الحياة - أي من طريق الانتحار - بدون أدنى استنكار في الدولة الرومانية القديمة ، وفي التقاليد الإشتاعية السائدة في كل من الصين واليابان في العصور الوسطى . . لكن المعتقدات الدينية السائدة في المجتمعات الإسلامية أو المسيحية تستلزم محاولة الشروع في الانتحار ، مهما كانت الأسباب والدوافع ، لأن في هذا الشروع تعديا لإرادة الله وقتلا للروح التي حرم الله خلقها .

إيمان عميق بالدين

يؤمن توينبي بالمسيحية إيمانا عميقا راسخا ، ولكنه لا يقف من الدين موقف الرجل العاقد الذي يقبل الأمور كما هي بدون نقاش أو جدال . . فهو يرى أن الدين ضرورة إنسانية تخلق توازنا عقليا بين كل من هو مطلق وبين كل ما هو محدود . . بين القيم الأخلاقية وبين الماديات

الحقائق نجده ان كلا منهما له قيمة داخلية مطلقة وغوة ذاتية بالنسبة لنا ، ومازال جانب كبير من تلك الحقائق والأمور غامضا بالنسبة لنا ويصعب علينا تفسيره .. وقد نهضت الى الاعتقاد بأن البشر سوف يواصلون التفكير في هذه الأمور طالما ظل الجنس البشري موجودا على ظهر الأرض .

ويلتصق الحب والحرمان في الحياة دائما على هذا الكوكب بعلاقة غير مباشرة .. فكلما أحب شخص رفيقا له ، شعر بحزن أصعب لدى فراقه .. ويكون الموت عادة هو السبب في هذا الفراق . لكن القيمة المطلقة للحب تتمثل في انه يجعل للحياة معنى ، ويجعل أزمة الإنسان في مواجهة الحياة الصعبة التي يعيشها نستحيل الى موقف مقبول ومن الممكن احتماله . ومع أن الحب لن يفتقد الحياة من الموت والقضاء إلا انه يمكن أن يخلق للحياة هدفا تسعى الى تحقيقه ، وبعبارة أخرى فانه عندما يتم تحقيق هذا الهدف من الحياة ، فلن يستطيع الموت أن يقضى على ماتم اجتازه بالفعل ، حتى بعد أن يقضى الوقت على جسم الإنسان ويقتله ، والحب بهذا المعنى أقوى من الموت .

التشؤون الإنسانية .. والطبيعة الإنسانية

أعود مرة أخرى فأكدر فولي بأن نوبيني عاس حتى بلغ النشأين من عمره ، وبدا فان حياته تعتبر حياة طويلة بالفعل ، وذلك بالمقارنة بمتوسط الأعمار في مختلف البلدان . وقد جاءت هذه الحياة الطويلة في جزء من العالم اكتسحه الموت والدمار أكثر من مرة ، وفي وقت زائد فيه مصدر سرعة التغير في التشؤون الإنسانية . ويجب علينا أن نعرف بن « التشؤون الإنسانية » و « الطبيعة الإنسانية » .. فالتشؤون الإنسانية تنحصر تبعا للظروف الاجتماعية والسياسية التي تطرأ على مجموعة من الناس في مجتمع إنساني محي . أما الطبيعة الإنسانية فمعدل التغير فيها بطيء نسبيا ولا يمكن أن نلحس بسرعة .. مثال ذلك أن الطبيعة الإنسانية لم تعتبر منذ أن تحولت حياة الإنسان من الحالة البدائية الى حياة أكثر تعدينا وتحضرا .. وهذا البلد في تغير الطبيعة الإنسانية قد يدفعنا الى القول بأن الطبيعة الإنسانية تكاد تكون جامدة ومتوقفة عن الحركة نسبيا .

ويضع تطور وتغير التشؤون الإنسانية لعدة عوامل قد أهمها تناقل أساليب التصنيع والثقافة - من جيل الى آخر .. ويختلف التعليم والثقافة عن الطبيعة ومن انجاب الأطفال ، فتلقت أمور يمكن التحكم فيها بالوعي والإرادة .. وبالتالي فان تعامل الثقافة والعلم من جيل الى آخر لا يتم بطريقة تلقائية أو وفقا لمبادئ مضبوطة ، بل هي أمور يتحكم فيها تلقى جيل من الأجيال لهذا النوع من التراث . الثقافة على درجة كبيرة من المرونة وعدم الاستقرار وذلك بخلاف الطبيعة - وحتى الأجيال التي تتلقاها وتتأقلاها

تتأخر للحفاظ على عدم تغيير ثقافة ذلك المجتمع ، إلا ان الثقافة تتغير عادة من خلال عملية الاندماج ، على الرغم من مدوله كل جيل تجسيده ذلك التراث .

وإذا تركنا الطبيعة الإنسانية جانباً لنبذل مدخل حركتها ونميرها ، وألينا نظرة على التشؤون الانساني الفايه للتغير والتبدل بصفه مسمرة . **لوحدنا ان العالم البوتر الذي نعيش فيه اليوم يختلف بشكل مدهل عن العالم الذي نشأ فيه توينيني في بداية حياته** . ولد توينيني في نهاية القرن التاسع عشر وفي عالم يسوده الأمن والاستقرار ، وأقمست بغوس الناس في ذلك الوهب بشيء من التفاؤل = **الساذج** = في المستقبل . وبدا في أعين مصاصري أرتولد توينيني انهم سيعيشون حتى يشهدوا الأمن والاستقرار وهما يسودان العالم كله والى الأبد . وافترض البعض أيضا أن الإطار الحضاري للعالم الجديد سيسند بشكل أساسي الى الحضارة الغربية . وكان من المسمسات في نهاية القرن التاسع عشر ان الحضارة الغربية جاءت لتبقى ومن المصنفه اضمحلالها أو انهيارها = وذلك بخلافراي أروالد سينجلر الذي أكد في كتابه **الاضمحلال الغربي** = ان الحضارة الغربية في سبيلها الى الانهيار .. ومن صلب سكان العالم العربي انهم كانوا يصفون انه ليست هناك شعوب أخرى تعيش في العالم من دولهم .. فكانوا يصفون انفسهم بانهم « **متحضرون** » ، ومن كانوا من دولهم ليسوا سوى « **وثنيين** » أو سكان أصليين لا أكثر ولا أقل ، بمعنى انهم محرومون من الحقوق الإنسانية . هذا بالرغم من ان أهل العرب شهدوا حضارات أخرى تنهض ثم تدمر .. ونأى تم نقرض ، ولكنهم لم يراودهم أدنى شك في ان حضارتهم ستظل باقية .

وعندما وفست الكارثة في عام ١٩١٤ ونشبت الحرب العالمية الأولى لم يكن يتوهمها أحد من قبل ، اجرف العالم في يارها بعد ذلك ، وبدا توينيني ومصاصره يستيقظون بعد أن أصيبوا بصدمه عنيفة .. وفتحت الميون على حقيقة الوجود الانساني المؤلمة - وبسبب بذلك الوهم الذي كان توينيني يعيش فيه من أن الأمن والاستقرار سوف يسودان العالم الجديد .. ومنذ ذلك الوقت تدهورت الحالة السمية التي سرستها لها التشؤون الإنسانية ، **وأصبح المستقبل مندوا بكثير من الشر ولليل من الخير** .. فلقد نسب القتال في الحرب العالمية الأولى بالأسلحة التقليدية ، ولكنه منذ ذلك الوقت تم اشراع اسلحه أكثر فتكا ودمارا من الأسلحة التقليدية المألوفة .. فتم اختراع أنواع من القنابل ذات قدرة عالية على التدمير ، منها قنابل التباالم والقنابل المارقة والقنابل الذرية .. وهناك أيضا وسائل الحرب الكيميائية التي تعتبر من أسوأ المخترعات الحربية التي ووصل الانسان اليها . واستخدمت الولايات المتحدة بالفعل في فيتنام كل ما لديها من أدوات القتل والتفجير فيما عدا القنابل الذرية . ولذا يرى توينيني اننا نعيش في عصر يشبه الصور المظلمة

في العصور الوسطى ، إذ تتعرض في عصرنا هذا شعوب كاملة لمختلف قوى المهر والعدوان ، وذلك دون تفرقة بين النساء والأطفال والشيوخ . وفي عصرنا هذا تشهد بربرية فظيمة تعتبر مظهرا من مظاهر الظلم والتعصب الذي يعاني منه البشر بما في أيديهم من أسلحة ومخترعات فتكة تجعلهم أسوأ حالا مما كان عليه الجنس البشري في العصور الوسطى . وقد لسننا هذا السوء الذي عانت منه الشعوب الانسانية فيما بين عامي ١٩١٤ و ١٩٦٩ ، حيث أصيب الانسان بمدد كبير من الصدمات والكوارث - ومع هذا ولسوء الحظ فإن الاتجاه إلى نية الحروب - وهو نية يجب أن يكون تاما وشاملا منذ ان دخل عالمنا الحديث العصر النووي - مازال ضعيفا ونحن في عام ١٩٦٩ ، ولم تلجأ اليه حتى الدول التي عانت من ويلات الحروب .

ويعود توبيسي الى تأكيد رايه الذي نحدث عنه من قبل بفتحنا وحساسا شديدتين ، من انه يرى أنه من الضروري بالنسبة للجنس البشري أن يبادر بإلغاء الحرب ، مسواء كانت وسيلة أو غاية في حد ذاتها ، وذلك حتى يتحقق الأمن والاستقرار على ظهر الأرض . ويقدم توبيسي مثلا علميا على صدق مايقول من ان الحرب لا تحقق هدفا ولا تجلب فائدة يقدر مانجلب من دمار وفناء . فيما حدث بالنسبة لآلافنا يعتبر موقعة على دوجة كبيرة من الاعمية بالنسبة لغيرها من الدول ذات اليول العلوانية . لقد كانت ألمانيا تؤمن بأن استمرار نجاحها في المجال العسكري من شأنه أن يحقق لها كل ما نصبو اليه من أهداف سياسية . ولم يظن الى حقيقة هامدة تمثل على ان الدولة التي تنجح في تحقيق انتصار عسكري على دولة أخرى وفي عدد من المارك من الممكن أن تمثل تهديدا لغيرها من الدول . وتهديدا لتفسيها أيضا . ولقد كانت نهاية ألمانيا التي غزت عددا من الدول الأوروبية ، والتي كانت تمثل تهديدا على العالم كله في ذلك الوقت ، هو انها قضت على نفسها بنفسها . ويسمى هذا « بالتدمير الذاتي »

وفي عام ١٩٦٩ يمكننا ان نجد دليلا على صدق ما نقول ، يتجلى فيما أصيبت به الولايات المتحدة واسرائيل في فشل واحباط بعد ان طأت كل منهما الى الحرب كوسيلة لتحقيق اهدافها . لقد فشلت هاتان الدولتان في فرض السلام على أعدائهما حتى الآن . لقد تمكن اسرائيل من كسب أكثر من معركة وفي احتلال مزيد من الأرض ، ولكن الحرب سيظلون صامدين في ميدان القتال . حيث انهم لديهم مساحات شاسعة من الأراضي مهد من المحيط الى الخليج . كذلك لن تحقق الولايات المتحدة الأمريكية ما نصبو اليه في فيتنام مهما فالتت حيث يتوفر لإنهاء فيتنام مساحات شاسعة من الأرض مهد من فيتنام الشمالية حتى الصين الشعبية ، التي لن تحاول الولايات المتحدة أن تدخل في مواجهته مباشرة معها لأنه من المؤكد انها لن تنصهر في مواجهة من هذا

النوع . وعدم تحقيق السلام في فيتنام لا يهدد أواشى الولايات المتحدة تهديدا مباشرا ، كما هو الحال بالنسبة لاسرائيل . فإذا لم تمكن اسرائيل من تحقيق السلام فلن يمكنها البقاء بعد ذلك في الشرق الأوسط . ولا يستطيع العرب بدورهم أن يقبلوا وجود اسرائيل كجارة لهم نظرا لما لحقه بهم من آذى وأضرار لا يمكن احتماله . ولن يبادر اسرائيل كذلك بأن يقدم للحرب ما يريدونه من نازلات نطر! لأن من الصعير عادة على أي طرف ينتصر في حرب أن يتنازل عن النصر الذي جعله يشمر بالصلف والغرور . وانتصار اسرائيل هذا من الممكن أن يجعلها عناء عن ادراك ان النصر العسكري الذي حققته لا يزيد عن كونه مجرد رصيد ضائع في عالمنا الذي نمشي فيه . وما حققه اسرائيل من نصر عسكري أدى الى خلق حائل نفسي يحول دون تحقيقها مازيجوه من أهداف . ويبدو هذا الكلام متناقضا ، الا انه الحقيقة كاملة .

وقد اتهمت اسرائيل الحكومات العربية بأنها هي التي خلقت مشكلة اللاجئين الفلسطينيين ، وانهم رفضوا توطئ اللاجئين الفلسطينيين العرب في اراضيهم . وهذه المزاعم مرفوضة من الأصل . لأن السبب الرئيسي لنزوح الفلسطينيين عن اراضيهم وديارهم ، هو ما قامت به السلطات الاسرائيلية من اذعاب عنيف ضد الفلسطينيين العرب . ومن أبرز مظاهر هذا الاذعاب مذبحة « دير ياسين » التي أقامتها القوات الاسرائيلية المسلحة في قرية عربية آمنة . وكان هذا الاذعاب يهدف الى اجبار عرب شطب فلسطين على مغادرة ديارهم والنزوح من أرض فلسطين . ومحت الدول العربية ، وخاصة مصر والأردن ، اللاجئين الفلسطينيين حقوقا مدنية كاملة كمواطنين في داخل اراضيها ، وفرض الاعاشة والتعليم في المدارس والجامعات المصرية والأردنية . ولم يكن من الممكن فرض توطئ الفلسطينيين رغبا عنهم وضدهم رغبتهم في أي من البلاد العربية ، حيث انهم عاجزون على تحمل الحياة في المنفى ، وفي المخيمات ، على أمل تحقيق امنهم في استعادة اراضيهم وديارهم . ويقول توبيسي : « يعتبر الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين نقطة سوداء في التاريخ الحديث عامة وتاريخ الاستعمار الاستيطاني بأسره في العصر الحديث خاصة . حيث أخذ الصهاينة الأوروبيون في ممارسة الاستعمار الاستيطاني في فلسطين في شكل سلب ونهب لامتلاكات السكان العرب » في الوقت الذي كانت فيه شعوب أوروبا الغربية تتنل عن السيطرة على مقدرات الشعوب الأخرى في آسيا وأفريقيا . »

الانسان والتكنولوجيا

من أكثر الأمور إثارة للسمفرة والناجمة عن الانجازات الى تحقيقها الانسان من تقدم علمي وتكنولوجي يمثل أبرز مظاهر الحضارة الحديثة ، ان نضال الانسان من أجل أن

أهلية . ومن حسن الحظ ان هذه الحرب ستكون مختلفة عن غيرها من الحروب ، لانه اذا ما نشبت حرب عالمية ثالثة ، فسوف تكون حربا نووية . من المستحيل علينا التنبؤ بما ستجلبه علينا من دمار وهلاك ، الا ان الحرب العالمية الرابعة ليست حربا تدور بين جيوش بشرية متصارعة ، بل هي حرب دائرة بين الطبيعة الانسانية ضد التكنولوجيا . وهي قوة عنيفة قام بها افراد الجنس البشري ضد التقدم العلمي الذي يعاقل القضاء على شخصياتهم وقيمهم الانسانية . ويمكن وصف هذه الثورة بأنها « حركة مقاومة » شرعية يقوم بها المناهضون من أجل الحرية ، ضد ما وصفه الأدب الانجليزي المعروف الدوس هكسلي « بالعالم الجديد الشجاع » . ومع هذا فان هذه الحرب لا تغلو من العنف . وتجرى عمليات هذه الحرب على شكل مظاهرات تندلع في الشوارع ، تتهدى مثل السلطة الرسمية في الدولة من رجال الشرطة وقوات الأمن . وينهب بعض المتظاهرين الى حد اقامة المتاريس في الشوارع والدروب ، واثاق العنايل واطلاق النار على خصومهم . لكن الحسانن التي كانت نجم عن هذه الاضطرابات ، وعن هذا المظهر من مظاهر الحرب كانت طفيفة بالمقارنة بما أزهق من أرواح ، وما فقد من ممتلكات في كل حرب من الحروب المحلية التي كان يستخدم فيها مايسى بالأسلحة التقليدية .

ونحن لا نستطيع التنبؤ بنتيجة الحرب العالمية الرابعة ، وبنتيجه الصراع الدائي بين الانسان والتكنولوجيا . ويتساءل توينبي : هل يمكن للانسان أن يفرس ذاته ضد التكنولوجيا بدون أن يلجأ الى تعظيم البيئة الصناعية التي قدمتها التكنولوجيا له ؟ وهل ستعيش مزينا من العصر عبيدا لهذا السيد الذي لا شخصية له ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات في عام ١٩٦٩ مازالت في علم الغيب . لكن البشر في ايديهم ايضا القدرة على فرض القيم الانسانية سواء بالانصار على التكنولوجيا ، او بالنمايش منها . المهم هو أن يسود الحب والخير والحق . وتلك قيم بسيطة في ظاهرها ، ولكنها صيرة الخال في حقيقة الامر .

احمد السعدني

يصبح سيد الموقف ، بدلا من أن يكون عبدا له ، نجم عنه مجرد استبدال ذلك النوع من العبودية بنوع آخر من العبودية . وبميسارة أخرى ، حاول أسلافنا في سعيهم للوصول الى درجة أرقى من الانسانية والحضارة ، أن يتخلوا الخطوة الأولى نحو تعديل وتغيير البيئة التي كانوا يعيشون فيها حتى ملائم واقعهم وحاجاتهم . وأول دليل على علموس على اتخاذ هذه الخطوة هو الأبحار التي كانوا يقومون بنحتها لصناعه أدوات يمكن أن يخدمهم ، أكثر مما كانت عليه هذه الأبحار في شكلها البدائي . وقد اعتبرت هذه المحاولة في حد ذاتها بمثابة انتصار من الانسان على الطبيعة . وتلك كانت محاولة للتححر من استعباد الطبيعة للانسان . ولكن كان ثمن التحرر من تلك العبودية هو خضوع الانسان الحسامر لعبودية البيئة الصناعية التي خلقها بتطوير التكنولوجيا ، التي خلفها عن طريق غزو الطبيعة في بدايه الامر . ويعرض الانسان في العصر الحديث لخطر حقيقي من انه قد يقضى عليه وحش مخيف - التكنولوجيا - خلفه الانسان بيده ، ويهدد بالقضاء على مكونات شخصيه الانسان في هذا العصر . ولعل هذا الخطر والشعور به هو السبب في قيام المظاهرات العنيفة والعمارة التي فجرها الشباب في جميع انحاء العالم في فرنسا في الغرب حتى الصين واليابان في أقصى الشرق . ولعل هذا السبب أيضا في تزايد اهتمام المثقفين من الشباب بالفلسفة الوجودية . فكل الرغم من تناقض واختلاف اتجاهات هؤلاء المثقفين فان مايرجع بينهم هو شعورهم العميق باليأس . وتتلقى هذه المشاعر بالفلسفة الوجودية التي تعتبر فلسفة تنطوي على قدر كبير من المشاعر ، أكثر من كونها فلسفة علمانية . ودير كل هذه المشاعر بأشكال مختلفة عن الضيق ولغاذ الصبر ، وعن الاعتقاد بأن العنف هو السبيل الوحيد للفت الانتصار والاحتكام . لدى السلطات والمسؤولين الذين يتكونون من مجموعة من البشر تنفق الى الانسانية .

وفي ظل هذا الواقع المهدد ، سوف تصبح الحرب العالمية الثالثة حربا من نوع يختلف عن الحربين العالميتين الأخريتين ، وعن أي حرب سابقة نعرفها ، سواء كانت حربا عالمية أو

في العدد القادم من الفكر المعاصر

• علم النفس الصناعي وتطبيقاته العملية ،
نقد وتحليل لكتاب الدكتور السيد محمد خيرى
الحاصل على جائزة الدولة التشجيعية
في العلوم الاجتماعية لهذا العام

العودة إلى المنفى ..

أهل هي خطوة نحو الرواية التسجيلية؟

ونار وعي جويس والبحث من زمن
ماوسيل بروست الضائع وبغريب الآن
روب جرييه واستعماله للمصنف
الموصى الشكل أو السلوكي .

عبد الحكيم شلبي

أين الرواية العربية

وأهم نتيجته لذلك أننا لم نستفد
حتى مجرد الاستفادة ، لا من الأشكال
التقليدية للرواية ولا من الطفره
المضاربة التي شملت جميع الفنون ،
والقصد بالاستفادة هنا تكوين رصيد
حتى يمكن أن تضيف اليه الأجيال
الفسادة ما يثريه . إنما كانت
خطواتنا مجرد قفزات واسعة من شكل
إلى آخر دون الوقوف على أرض
ومحاولة التمسك من خلالها ، الأمر الذي
أدى بنا إلى تجاوز الرواية الواقعية
بل وتبنيها بلا مرور مفهوم قبل أن
ينضج شكلها في أيدينا ، ولذا فلم
نحصل منها على عطاء يوازي ثرائها
بالإمكانات الفنية .

وهكذا أصبحت كل رواية جديدة
تظهر وكأنها تقليد فنية جديدة .
ليس هذا فحسب ، بل إن الكاتب
نفسه عادة ما نراه يخفي خلف تواضعه
الشديد نية مسبقة في إثارة انتباهنا
إلى « شكل » ما يرى أنه يستعمله
لأول مرة . وهكذا أيضا انضم ذلك

بمكتنا القول دون أي توقف إنما
حتى الآن رغم ما قد يبدو في حقل
الرواية والقصة الطويلة من ازدهار
شكل مواكب لمسيرة التقدم الأدبي
لم نتوصل بعد إلى خلق تقاليد
روائية عربية خالصة . وهذه نتيجة
طبيعية لتسيان التراث والجري وراء
الأشكال المستوردة بما لها من قدرة
على الإبهام . وإذا استثنينا تجريب
محفوظ بتجاربه الجديدة القديمة على
اعتبار أنه يلمت خلف الأحداث
المعاصرة أولا بأول ليتابعها بما يمكن
تسميته بعملية « الرصد الفني »
بعد أن لم يعد لديه وقت للتجريب
والتأصيل في نطاق رؤية فنية عربية ،
لأنجد مبررا لولع الشبان ببغريب كامي

السلوك الكهربائي، السحري الذي كان
يبتغي أن يسرى خلال كل تجاربنا
الروائية ليجمعها ويصنع منها دائرة
مميزة ذات لون من نوع ما . هذا
السلوك السحري طالما هو غير موجود
يخترق أعضاء الموائر الصغيرة التي
صنعها التجارب الفنية مهما تصدحت
وتلونت ، فتنة ينادي دوائى عربي
أن نقوم له قائمة .

وإذا كان سوق الرواية العربية لم
يخل من تجارب شبابية مجتهدة إلا أن
كل التجارب تنجس كالشهب الالامعة
سرعان ما تنطفئ بالرغم مما قد تحتويه
من قيم فنية ، لأنها تكون معلقة في
الهواء غير مرتبطة بـ « مكان » أدبي
قومي على أي المستويات سواء من

الناسية الموضوعية أو التكدية . واذا
نسلم بأن الموضوع يفرض شكله ،
أو بمعنى أدق اذا سلمنا بأن الرؤية
الفنية في حقيقتها رؤية الاطار التي
يحتوي الموضوع بكرة ما ، اقول
اذا سلمنا سولايدي أن نسلم بالطبع
بأن الاطار أو الشكل هو في ذاته
رؤية للموضوع « **على هذا النحو** »
لطينا أي انفصال فادح هذا الذي
يعزل روايتنا الشبان عن الصديق
الموضوعي وعن الوعي بطبيعة الوجدان
الصربي وحقيقة ما يعيش من
مختلف التواضع والاحاسيس !

ومع أن هذا الموضوع ليس مجال
بحثنا الرئيسي الا انني وانا اتناول
رواية « **العودة الى الكتي** » لكتبتها
محمد أبو الماطي أبو التيجا ، اراني
مساقا خلف هذه المذمة الطويلة ،
كما اراني مضطرا كذلك الى الاستطراد
عند نقظ كثيرة لمناقشة بعض القضايا
الفنية التي تثيرها رواية « **العودة الى
الكتي** » لانها في تقديرى تلقى مزيدا
من الضوء على هذه القضايا - اهمها
أن الشكل المتصارف عليه ، أو
المستقر ، ان صبح التعبير ، قد نوارى
من قرط عين الكتاب أمام الرغبة
الملحة من اضاءة النفس من الداخل
من أجل الوصول الى مضمون انساني،
ثم اخذت المقاليد الثابتة للبناء
الروائي تضجحل شيئا فقتا ، ولم
تعد مسألة الحكمة يذات بال يذكر
أمام أهمية المضمون التي اكتسبت
بدهرها اهميتها من حيرة الانسان
وإغترابه للنفس وسط تناقضات
عارمة مظفة خلقتها الحضارة .

على طريق الرواية التدايخية

ورواية « **العودة الى الكتي** » رغم
انهاسا تشير في الاذهان مثل هذه
التقاسيا الا انها نلتزم في احد
جوانبها بالتقاليد التقليدية الصرفة
للواية الواقعية ، وفي نفس الوقت
تتحرر من قيود الحكمة وتضرب بكثير
من القواعد عترض المألوف من أجل
الوصول الى مضمون انساني - لكن
قبل مناقشة التفاصيل يجمل بنا أن

نحاول تحديد موقع هذه الرواية من
خريطة الرواية العربية بوجه عام
والتدايخية منها بوجه خاص .

لا شك ان **أبو الماطي أبو التيجا**
واحد من كتّاب الجيل الذي نلا جيل
يوسف ادويس ميانرة ويضم كلا من
عبد الله الطوخي و**سليمان لياني**
و**صالح مرسي** و**غسان كنفاني** و**حليم**
بركات و**الطيب صالح** و**أبو بكر خالد**
وآخرين . وكل هؤلاء واضرابهم لهم
تجارب لا بأس بها في مجال الرواية
أو القصة الطويلة . وأما عن الرواية
التدايخية فهي نمط فني محدود
التجربة في ادبنا . فرغم أن **جودجي**
زيدان و**فريد أبو حديد** قد اتجاها الى
هذا المسار الا انهما لم يقطعا في
هذا الفن شوطا جيدا ، والنا جاءت
محاولاتهما مجرد لهات سريع نفضه
المزجية ويعوزه الاستمدا الفطري
للتوفى على خلق بناء جيد ومتمين .
غير أن التطورات لم تواتنا باجود من
فريد أبو حديد . ونحتفظ له هنا
سحق الريادة في هذا المجال الذي
اختاره عن وعي بطبيعة العصر آنذاك،
حيث حثمت عليه ، في نطاق تجربة
جيله وسط ظروف تطلبتها صراعات
فكرية مينة - **الرجوع الى التراث** ،
ولكن بمعنى نذكر التماسي به في
صورة لا ترتبط بواقع الحاضر الا من
زاوية الاختصار والتلخيص الشديدين
.. كنوع من العودة الى تطوير
المكرة القومية مصحوبة بالمبادرة

وبين عام ١٩٩١ حيث صدرت
الرواية التدايخية الأولى (**المملوك**

الشارد) لألها **جودجي زيدان** ،
وعام ١٩٩٦ حيث صدرت الرواية
التدايخية (**أبنة المملوك**) لألها
محمد فريد أبو حديد نستطيع أن
نلمس الفرق بين الرواية بمفهومها
العلمي الكلاسيكي وبين التدايخ
المصطب فيها يشبهه القالب الروائي .
فحيث كان **جودجي زيدان** يهدف في
المقام الأول الى تقديم الحقيقة التدايخية
عبرلة بجور من الرومانس ملفوفة
بضلالة منسوجة من قصص الغرام
الشقية التي كثيرا ما كانت تجنح الى
« أسطرة » كثير من العلاقات والفعال
كسب من التفاصيل الملل والملف والوصف
غير الحيدي .. كان **فريد أبو حديد**
يلتزم - الى حد ما - بتقاليد الرواية،
فيحاول بقدرا الامكان بناء الشخصيات
من الداخل والخارج الى جانب التزامه
بالامانة في تقديم الحدث التاريخي ثم
الاحتكام بالحدث الروائي سحت ترى
كل شيء من خلاله . **واذا كان جودجي**
زيدان يعتبر مؤرخا **جدا** الى الرواية
فان **فريد أبو حديد** - بصرف النظر
عن قدر موهبته - **روائي** **جدا** الى
التاريخ .

دعنا هذا التهج لم يسر كل من
فاروق خورشيد و**فياس خضر** مثلا .
أما الأول فقد لجأ الى السير الشعبية
- وهو من نوع التاريخ الاسطوري -
فاستخرج منها صورة العصر بكل
حذايره وان احتفظ لها بجوها
الاصلي . وأما الثاني فقد اعاد
صاغتها كما هي ، فلم يلم بأي
دور ، كما لم يكن له منها موقف
فكري ما ، لم يكن سوى مجرد ناقل
لنص القرون في صفحة ميسرة .
وبعد هؤلاء يجيء **أبوالماطي أبوالتيجا**
لنناول موضوعا تاريخيا هاما بهدف
كتابته في شكل رواية .. فماذا
نقل ؟ ..

العودة الى الكتي

انه يقرر على غلاف كتابه انها
« **حياة عبد الله فديم** » ثم يختار لهذه
الحياة عنوان « **العودة الى الكتي** »
ويقسمها الى سجلدين في اربعة



م . ١٠٠ أبو النجا

بؤسهم ونصابتهم وارتباطا عظيما
بقضاياهم .

على أن هذا كله ينمو في وعية
الداخل ويحركه نحو أفعال شامخة
يتطلع إلى فعلها من أجلهم ، ولا ينشر
وسما في انهزام أي فرصة تواتره
لعمل شيء ، ثم هاجر خلال رحلاته
من الريف إلى الإسكندرية إلى
المحروسة ، وخلال تلاقيه بحركات
التحرر الوطني الممتلئة في بعض الشبان
يستعمل كل طاقاته ويسور على كل
مراح ليس من شأنه الثورة السافرة
المتحركة نحو سطيم قلاع الظلم
والظلم . ولا يمنعه فخره ولا أولاده
ولا أبوه من أن يفتتح المدارس
والجمعيات الحرة التي طرعت في
الأقاليم وذاع صيتها من خلال
فكتيسيت ود الخديوي وأكسبت قديما
قاعدة عريضة من التأييد الجماهيري .
كان كل همه أن يقضي على الفقر
والجبل بأي نمن ويكافئ الأسلحة ،
ولكن أسلحته أطفاله تلاميذ مدرسته ،
يصنع منهم فريقا للتشغيل ، يؤلف
لهم مسرحيات عن الوطن ، يخرجها
ويقيم بأدوار فيها ، يصدر مجله
للتكتيك والتبكيك يسخر فيها من
المنقذات الشعبية ومن سياسة الحكومة
وارتباط الناس الساذج بها ، في
أسلوب لاذع محاولا بصير الناس
ونرجعتهم بأنفسهم ووضيحتهم . ويتنهي
الجلد الأول **بإخراجه ولد قصاصه**
نضال قديم ويلج ذروة عظيمة لتاتم
بالفرقة البراوية ليصبح واحدا من
رجالها الكبار بل أكبرهم جميعا .
ومما يكن من أم مؤلف النديم
حسابق مخلص في التعبير محب
لشخصية بطله فما يبدو ، متفهم
لخلفياته التاريخية ناضج في ربطها
بإنشأته بطله جيذا ويكفاهه شابا
وينضاله رجلا كامل الضع . ثم ،
هاهو المؤلف يمتلك ناصية السباق
الروائي وتستقيم في يده خيوط هذا
العمل .

ورأية بلا شك هذه الحكاية التي
يوردنا عن حسنة الأميرة . امرأة
ناضجة وجيدة استعودت على فؤاده

أجزاء . يسائر حياة عبد الله نديم في
طولته ، ثم صباه ، ثم شبابه ،
فتشيوخه ، حتى موته ، مستعرضا
كل فترة على حدة ، متتبعا خطواته
خلال الظروف البيئية التي خلقت منه
فتي ناضجا محبا للفن والادب ومجالسة
النسما ، ثم وعية المبكر بالحياة
وبالناس وارتباط كل هذا بأرض
الوطن ، ثم كيف أتاح له نضجه
المبكر هذا فرصة العيش في القصور
قديما للحكام على مختلف المستويات
ابتداء من العهد حتى الخديوي . ثم
المودة من جديد إلى الضمالة ومخالطة
الطبقات الدنيا من الناس ، مما خلق
فيه احساسا بهم وتماطلا كبيرا مع

وسيطرت على قلبه فمارس الحب
بصدق واخلاص لا يعادله سوى حبه
لبله . هي أم لأحد تلاميذه في
المدرسة . والمدرسة هو الذي يتولى
كل شيء فيها ويجمع لها التبرعات
من الناس ويسهر على شئون تلاميذها
ويحمل صومهم المنزلية أيضا ويود
لو أسقطته ذات اليد بمساعدتهم
ماديا . وتلميذه سالم هذا من أنجب
تلاميذه وعضو في فريق التمثيل
الذي أنشأه النديم في المدرسة .

وفريق التمثيل يتدرب على مسرحية
« **الوطن** » أول رواية تشخيصية
يجرب بها النديم حظه في ميدان
التأليف للمسرح كمنبر جديد اكتشف
إمكاناته الطيرة . ويقوم التلميذ
ببدر شخصية « **أبو دعوم** » بطل
المسرحية ، وأبو دعوم هو ابن مصر
المطرون الذي سلبه الانقطاع حقه ،
وهو أيضا ابن حسنة الأميرة التي
برملت في عز شبابه وانضج عنها
الأزواج رغم أنها تفسر بالامتلاك ،
لكن أغلب اليقين أن عدم الاخلاص
وربما الهوم الشخصية أعمت قلوب
الرجال عنها . والفريق يسعد لعرض
المسرحية . والوطن دور له شخصية
ذاتية مرسومة اسمها هكذا وسيقوم
النديم — شخصيا — بأدائها وسط
فريق التلاميذ . لكن فجأة يتفب
الشبية « **أبو دعوم** » بطل الوطن
ابن مصر وابن الأميرة . ولا بد من
إيجاده . ولا بد أيضا من الاطمئنان
على صحته فهو مريض كما علم من
زلاته . وهو يعرف أن أمه أرملة .
ولأول مرة يتفك النديم عن عادته في
عدم زيارة البيوت الحالية من الرجال .
فيذهب للسؤال عن أبي دعوم .
وهناك — ولأول وصلة — تلتمح
المواطن من الحائنين ، وسول فراس
المريض المتواضع تنواضع حبة النديم
أمام شيوخ عاطفة الأم ويبدو كأنها
على علاقة وثيقة أسيلة في عراقتها .

صراع الحب والحرب

من بداية هذه الحكاية بدأت أقتنع
بأنني فعلت اقرا عملا فنيا ما . لقد
استطاع المؤلف أن يحتفظ بهذه

الحكاية وإن يطورها فيجعل منها معادلا موشعسويا في غاية من الثراء .
وكان النديم في رحلاته ولما غار
يسمى إلى النجاش كانه يطلبه
أجلها . كانت شغله الشاغل وحينما
بلغ شوقه إلى لقائها ذرته كانت
مراحل النضال قد بلغت أقصى
درجاتها ، وكلما صعد في سلم
النضال درجة ابتعدت في عنه ، وإن
كانت في قلبه ما تزال بالرقم من
أنها سافرت إلى الأقاليم وتزوجت
رجلا فظا آمن في تعذيبها وفي
تفريدها عنها ، ثم عاد فطردها فجات
تبحث عن النديم لتساله عن أنها
موتة أنه لابد يعرف مكانه .

وإذ يعلم النديم بهذا الخبر أثر
عودته من إحدى رحلاته التي كان
يجمع فيها التوقيعات المؤيدة للطلب
عربي يفوض النصل في فؤاده فيذهب
به إلى الحروسة دامي القلب بأثر
الرجح شامخ الأنف بتكفة الانتصار
في جميع الناس حول المطالب العرابية .
إلا أنه وهو يظفر في ساحه الميدان
يبارك جلود الجيش ويتلقى تحياتهم
كان يحس بلذة فائقة أدرك معها أنه
ملء بصر وسع الأرملة ولابد أنها
تحدثت مع المتحدثين عن دوره الريادي
العظيم في هذه المعركة الخطيرة .

ولا شك أن هذه العاطفة بلخص
مضمونا فكريا بالغ الثراء وفنيا بالغ
العمق ، وأنها لتمتد في طول الرواية
وعرضها وتشتمل ذروة الأحداث .
ولقد التزم النديم بإثارة العرابية
وبدأت حياته تنفذ شكلا نفسانيا
عظيما كما بدأت الرواية مرحلة
جديدة ناضجة بمعنى ، والمؤلف يبدأ
وبدأت حياته تنفذ شكلا نضالا
أيضا إلى أن هذا الجزء « يتضمن دور
نديم في الثورة العرابية خلال المدة
من سبتمبر سنة ١٨٨١ إلى احتلال
انجلترا لمصر في سبتمبر سنة ١٨٨٢ »
وابتداء من هنا بدأت الرواية تمتد
إلى التركيز والتكثيف وتباعد بقدر
الإمكان عن عملية السرد . ويهمني
هنا أن أنه إلى ذلك المعنى الجميل
الذي أضفاء المؤلف على شخصية

يطلبه ، وظل يطوره ويمنه حتى
استوت في أعناقنا شخصية فريدة
بحق هي شخصية ذلك الفتى باستمرار
شخصية التماسل الشوري الذي حكم
على نفسه بالنفي حتى في بيته وإين
زوجته وأولاده .

وجان لشعب واحد

ولقد ارتبط نديم بالجيش حتى
أصبح كل منها يمثل الآخر .
ونديم ليس إلا تلخيصا بأربعه جوانب
الشعب المصري بكل عقلمته وبكل
تناقضاته أيضا ، يعطى بالشككة ،
ويتنازل بالدم ، ويضحي بالروح ،
في لحظات الانتصار يزدهر وعند
الاحباط يتصوف كأنه يريد أن يلوب
في ذات عليا سامية ، أنه يسمى
إلى المسو حتى في لحظات ضيقه ؛
وبالرغبة الطاغية في الانتصار المطلق
يلقى شعوره بالاحباط ويمتنع نفسه
من الاعتراف به . **هذه هي صورة**
الشعب المصري وهذا هو النديم . أما
عراي فهو فسو سنوات المراهة التي
انطلقت دفقة واحدة جيشا يبيح
الضياء على العبودية نهائيا ويحتفظ
للناس بصفوفهم في أن يظلوا أحرارا
متليا ولذتهم أمهاتهم وآلا يستمبدوا
بعد اليوم .

ويقول عراي لنديم :

أين كنت ؟ ثم أضاف ماذا :
يجب . أن تدرك أنك مجتهد ، وسأطبق
عليك أحكام الجيش إذا لم أجده في
موقعك . وقال نديم ضاحكا : كنت
في موقعي ، كنت أكتب أوّل مقال
للسجلة بعد الثورة ! .

وقرأ عراي المقال ..

وقال وبإسماة راضية تحيل وجهه
الضخم إلى وجه طفل : تلك هي
الطريقة . ثم تابع وهو يرفع حاجبيه
ورأسه في دهشة مصطنعة : لم
المؤسف أنه ليس لدينا منك غير
نديم واحد !

ويتفان على أنه من الممكن أن يكون
لدى عراي آلاف من نديم ، بأن يفهم
نديم بتحرير خطبة الجمعة كل أسبوع

ويطبع منها آلاف النسخ لتوزع على
مساجد القطر فيصل صوت الثورة إلى
كل مكان وكل انسان ! وعن موافقة
الشايع فيسكت نديم مقالا يقتضهم
به ، وقال عراي عنها : **لكن يجب**
إلا يشي أحد أن الفكرة نابعة من
الجيش . فريد نديم مقائلا : ولكننا
ليست نابعة من الجيش ، أنها فكرتي .
فريد عراي : **من الآن أنت مصوب**
علينا ، ويصرخ نديم مقايلا : بل
أنتم !

وبهذا يكون المؤلف قد نجح فعلا
في تصفير خيوط الثورة ، أو في
مزج جوهر الثورة بأعماق الشعب ،
بالجيش ونديم وجان لشعب واحد ،
لثورة واحدة . جولات قضاهما معا في
درب المدن والأقاليم يجمان الشعب
حولهما . وفي الوقت الذي سقلص فيه
قوة سلطة عراي ويصعد عن مآبر
الناير في الشعب ويحسل الأعبان
مساعدهم في أول مجلس يباي ،
وتتحول الثورة إلى نظم يكون
النديم عد شنيع آخر إبنائه إلى
سواه الأخير ، والناس بأيدعوم
أين مصر في مسرحيه « الوطن »
وليفيه السابق ابن الأرملة الشهيد
وفي جنازة ابنه يحرف أخبار الأرملة
ليس من إبنها بل من صديقه أحمد
سبحر الذي يتلو توصيح المسالة :

لو رايتها لما عرفت فيها تلك الأم
التي رايتها ذات ليله في لحظة جزع
على وحدها ، سالم نفسه لم يصدق
أن هذه هي أمه ، كيف تنخل مصر
أرملة نخدم لدى أوروبيين ؟ - وكانت
الأرملة قد انصبت بضمضة أسره من
الحواجات - أصبحت في حديثها
وتبايها وسلوكها محا غربيا ، فزع
سالم من رؤيته ، وطبق لم يوافق
على أن تعود معه ، ولم يبل أن يبقى
معها ، وأشارت إلى أن رجلا يعمل
لدى عائلة أخرى أجنبية يريد
الزواج منها ! لست أرمها ، ربما
يكون سالم أو أنت قد تأخرتم قليلا
في البحث عنها ، ولم تلقه جالها ،
رغم أنها فطنت براءته ، كانت جرحتها
قد أصبحت أنفة وملته بالأنات ،

وكانت قد أصبحت شقة أنيقة !
وصمت أحمد سميع حين رأى نديم
يشمل وهو يستمع إليه ويكاد يرجوه
أن يصمت !

التقديم .. الأسطورة

ولسنا هنا بسبيل إعادة كتابة
تاريخ تلك الفترة ، حاصسه وإن
المؤلف يرويه هذه لم يصف جديدا
إليها ، ولم يزعم بأنه يقول وجهه
نظر عصريه أو يملئ بتفسير جديد
أو ما إلى ذلك ، وهو ليس مطالبا
بسه من هذا كله ، إنما هو مطالب
فقط بأن يكتب عملا فنيا ، وليكن
رواية مثلا عن حياة عبد الله نديم ،
هذا المصري الفريد الذي كان وجها ناصبا
ناضج الملامح لثورة حسدا الشعب في
أحلك فترات تاريخه النضالي . وأما
الأحداث التاريخية فهي معروفة جيدا
ومدونة في الكتب والوثائق والأدنام
ومن شاء فليطلع عليها ليعرف الكثير
من دقائقها مثلما فعل أبو الصافي
أبر النجا ، إنما الذي ليس معروف
كما ينبغي - وهو جدير بأن يعرف
حقا - هو شخصية النديم الأسطورة !
الشخص الذي كان دوره في خلق
الأحداث التاريخية أكبر من دور
الأحداث التاريخية في خلقه . ومن
هنا جاءت صعوبة تناول الفنى لمثل
هذه الشخصية .

والعرف بين التاريخ وبين العمل
الفنى هنا أن الشخصية تكون
باستمرار في القلم ثم تليها
الأحداث ، أي أننا ، بمعنى أصح ،
نرى الأحداث التاريخية من خلال
سلوكه ، وتنصاع الأحداث كلها
دورنا في أعماق الشخصية وحاولنا
الفرص إلى أغوارها البعيدة . أما إذا
وصفنا الأحداث التاريخية في المقدمة
فإننا تقع في خطأ فنى كبير إذ يتحول
العمل الفنى إلى تكرار مجمل للتاريخ .

والذى حدث بالضبط أن المؤلف
بدأ بداية صحيحة وموفقة ، فإن
وضعنا وجها لوجه ومن أول وهلة
أمام شخصية النديم منذ طفولته .

لكن زمام العمل كان كثيرا ما يفلت
منه أمام هذا الكم الهائل من الأحداث
التاريخية التى تعتبر كلها من
الأهمية مكان ، وكان المؤلف يرى أن
من المساواة إغفال ولو جزء يسير
منها ، فكان نراه « **يورد** » لكن
تكون أيضا يتحرك النديم فوقها من
ناحية ، ولكن يرضى ضميره التاريخى
من ناحية أخرى .

وكان آخرى بالمؤلف أن يصهر
مثل هذه الأفكار أو الأحداث في كتاب
الشخصية بحيث تلتصقا على نحو
مقبول فنيا . على أن هذا لا يعم
كثيرا أمام قدرة المؤلف الباهرة على
التماسك وسط هذه الأحداث الدائقة
التي كانت تكفى لإغراقه .

ولا جدال في أنه استطاع أن يرسم
شخصية النديم رسما جيدا وإن
يحتفظ تحت سطح الأمواج الهائلة
المتدفقة بعمق عميق يختبئ لنفسه
هدفا واضحا محددا . ولعل المؤلف
بهذا استطاع أن ينقل عمله الفنى
من سقوط محقق عبر هذا « الشكل »
الغريب الذى صب فيه عمله .

نحو روايته التسجيلية

أقول أنه استطاع رغم ذلك أن
يعد عمله هذا من سقوط محقق ،
فوسع أماننا في نهاية الشروط
ما يمكن سميت به الرواية التسجيلية ،
على غرار أسلوب المسرح التسجيلي
الذى يحاول الآن أن يشق له طريقه
يتطور في حدوده ومن خلاله . ومع
أن رواية « المواطن توم بين » مؤلفها
هوارد فاست نورد مغالطا بكاملها من
أقوال ومعالجات توم بين ، مثلما تفعل
رواية عبد الله نديم ، إلا أن رواية
توم بين تنقل متعبة - وبإخلاص
شديد - لأن الرواية بمفهومه
الكلاسيكي وإن طسوت في بعض
تقاليده ، في حين تنسلخ عنه رواية
عبد الله نديم ، لا تنسحب إلى التاريخ
وأما تسجيل من نفسه - ربما دون
قصد من المؤلف - رواية تسجيلية ،
يتجاوز الفنى فيها مع التاريخ في

خطوة واحدة وفي طريق هو سرى التاريخ كاحداث وليس كحياة . إنسانية .

وأذا كان المسرح التسجيلي كسا
رأينا في تجاربه المحدودة التى وصلت
إليها يعنى بالحدث التاريخي كتاريخ
بفرد عيانيته بالحسنة المسرحي كفن
يهدف التوصل إلى مضمون ثوري ،
فإن رواية عبد الله نديم تفعل شيئا
قريبا من هذا ولكن بهدف التوصل
إلى مضمون إنساني عام .

وأذا كان الملل قد صاحنا في
بعض الفقرات السردية التاريخية
فاعتقد أننا لن ننسى مطلقا استمتاعنا
بالجزء الآخر من الرواية وخاصة
ذلك الفصل بعنوان « الهارب » الذى
يصور النديم في رحلة الفنى
الحقيقية ! أن هذا الفصل فى حد
ذاته يمكن أن يكون مطلقا فنيا
رواية عظيمة . في هذا الفصل
الرائع ظهرت قدرة المؤلف الحقيقية
على تقديم مضمون إنساني في غاية
من الثراء ، واستطاع خلاله يثبت أن
سائس الإنسان حينما يكون متفانيا ،
لا من متابع نضاله فحسب ولا من
بلده فقط بل ومن نفسه أيضا .

لقد كان الفنى تعبيرا فنيا عن
رحله الاضطراب في صمود المصريين
آنذاك ، فالثورة العربية قد فشلت
وأصيب آمال الناس بالإحباط وراح
القلق يفرى أعماقهم ويشرد أحلامهم
الثورية القديمة ، يحملها جسده
النديم متكررا حاربا يبحث عن بقعة
ضوء تحت جثج الظلام الذى طرحة
زحف الاستعمار الأجنبي .

وبتداء من هذا الفصل كان الفنى
هو المحور الرئيسى الذى تلفت حوله
بقية الأحداث ، فلقد وسى أحدهم
بالتقديم وقبضت عليه السلطات بعد
تسع سنوات من هروبه ، وقبض هو
على نفسه أيضا ، فبعد الفجر عنه
عشر على شخصيته الأصلية ، شخصيته
التي لا توجد إلا في النضال الثوري
من أجل التقدم وازدهار الحياة في
مصر .

خبرى شلملي

بابلونيرودا .. واحد من شعراء المقاومة

تأليف : روبرت بلاي
ترجمة : ابراهيم الصيرفي

الشعراء من أمثال خوان رامون خمينثي * والقديس يوحنا الصليبي لا يصفون غير الضوء الأوحده المشرق في قلب الأشياء ، بيد أن نيرودا لا يصف مثل هذا الضوء ولله لا يراه ، إنما هو ، يصف بدلاً من ذلك الكواكب الكثيفة التي تدور حوله . ونحن حين نفتح ديواناً لنيرودا ، تتبدى فجأة لمياننا جميع أنواع الكائنات : شرفات ، صخور تلجئة ، أرغن ، الحافز ، سباع اليرما ، موتى مفقود ، السينة حيداء وأخذية موتى ؛ كل هذا يدور من حولنا ، في حلقات ، كقطبان جاموس جامع أو جياد ضالة . ويضم ديوانه الأول « الحياة على الأرض » Residencia en Tierra

مجموعة متنوعة من الأشياء الأرضية التي تدعو إلى الدهشة ، وتسبح في نوع من الماء الممتلئ الكثيف . وقد كتب نيرودا القصائد الست والحسين التي اشتمل عليها جزءا هذا الديوان - في فترة تربو على عشرة أعوام منذ أن كان في الوحدة والشمسين حتى ناهز الراحدة والثلاثين من عمره . وتعد هذه القصائد من أجل ماكتب من القصائد السبيلية في لغة أوروبية حتى يومنا هذا . فالقصائد السبيلية الفرنسية تبدو إلى جانبها مملّة ، فاترة ، قبيحة الجرس ، ذلك لأن الشعراء الفرنسيين قد زجروا بأنفسهم في عالم اللا شعور لمجرد أنهم كرهوا مافي الثقافة الأوروبية من العقلانية والأكاديمية المتيفة الراسخة ، لكن نيرودا يملك موهبة أشبه بموهبة عراف يعيش مؤقّتا في المستقبل ، حياة وجيزة فيما قد تسميه بالحاضر اللا شعوري ، أن أراجون و بيرتوت شاعران عقلانيان ، يتقدان بذواتهما من حين لآخر

لم يوردوا يدعونني
نيوكريتوس ، وأنسى
بهم الأمل إلى الهانسي
وأطلاق الشرطة كلوا
في أترى ، لأنني لم
أعد ألتصم بالأصوير
الحيا فيزيقية : نيرودا

عائدين الى أعماق اللا شعور ، ولكن نيرودا ، كسرطان البحر الحقيقية ، كله مخالب وأصداف - يملك من القدرة مايمكنه لأن ينتفض في الأعماق المسحية التي تقع تحت ضوء الشعور . انه يظل في الأعماق لمدة ساعات ، ويبدو داخلها دونما قلق هستري .

الحياة على الأرض

وننظم الصور السريالية في « الحياة على الأرض » كي تجسد ممان مراوغة . ففي قصيدة La Calla Destruida على سبيل المثال ، يستدعي الشاعر الظلم ، والانفجار المصاري ، والصمات المكسرة التي نزلنا ، والأديان المستنفدة ، وجياد الجيوش الأوربية الواهنة الكلييلة - ليؤمن ان كل هذه الأشياء جميعا إنما تعمل على التهام حياتنا ، على تقويضها ، حتى نكرهنا على اطراح الحياة بعيدا كما نلقى بملابسنا البالية ، أو الصنادل لتبيت فينا احساسا بما في الحياة الحديثة من شراسة وقتل .

وأستاذ نيرودا في هذا الديوان « الحياة على الأرض » ليس شاعرا أوروبيا وإنما شاعر أمريكي .. وهو والت ويتعلن . لقد سير أعوار ويسمان - كسب ويتمان : **اني لأرى آثار الحركة ، الطاقونة والطنيانا ، أرى سهاد وأسرى**

اني لأربح مجاعة بالبحر . أربح النوبة يفترعون عمن يصل به الردي إبقاء حياة الآخرين . **اني لأرى السفايف والتسائلي يليقها المتجرؤون على الكادحين والتزوج ومن هم على شاكلتهم اني لأسمع متاجرة الأخبار ، وصوت خشخشة السنايل إبان نومها ، وطققة أعواد الحطب تطهو طعامي ، اني لأسمع الصوت الذي أحب ، الصوت البشري اني لأسمع الأصوات جميعا تجري معا ، متمازجة ومنهمرة أو متتابمة ...**

ويكتب نيرودا :

اني لأنظر الى السفن

أنظر الى الدماء ، الى التناجر ، وجوابد النساء

أنظر الى الأسرة ، أنظر الى الروحات ، حيث تنسج

عدواء ،

أنظر الى الدني والأراغن والفنادق .

أنظر الى الأحلام المكتومة

ادع الأيام المتشردة أن تدخل ،

وكذلك البداية والكذريات ،

مازلت أربح

كجفن مفتوح في بشاعة

والذا بذلك الصوت يأتي :

صخب أحمر لمطام ،

تلتصق معا من لحم بشري

وأرجل صفراء مثلثة تلتقي ستابل القمح .

اني لأصفي وسك انجاز القيل

أصفي مرتدا بين الزفريات والنسج

اني هنا ، أربح ، أصفي

بنصف روحي على البحر ونصف روحي على الأرض

ويكلا نصفي روحي أربح العالم .

ولو انقضت عيني وأخليت قلبي

لرايت لكاء الوثير يسقط

في قطرات وتيرة .

انه لأشبه بأعصاب من هلام ،

كشلال من منى ويصر من شقائق النعمان .

لرايت قوس قزح تجلله اليوم يولي مسرعا

أرى مائه يسرب فوق عظامي .

مريض بكونه إنسانا

أما يكشف لنا عما يحمله أشبه بكائن حي ، لا يشاعر . وعلى كل فإن صفاته هذا الديوان تختلف عن قصيدة « أغنية لنفس » في جانب من جوانبها الأساسية . فصفاته الحياة على الأرض ، ترزح تحت عبء الحسونة والياس ، والوحدة والموت الدائم والضياع . ولقد كتب ويتمان كذلك ، عن المشاعر السوداء بدفة بالغة ، إلا أن نيرودا في « الحياة على الأرض » إذ ينظر الى عمليات الانتحار وغري البجاعة ، وشر الفناء القتيلة للمطع بالدم ، لا تصفى على مثل هذه المشاهد أي احساس بالأخوة . بل على النقيض من ذلك نجد أن الحيوانات والناس ما يزال يدفعه من كل جانب الى مزيد من العزلة ، تدفنه الى داخل جسده حيث يقاوم وكأنه غاري في الأمعاء والمعدة .

وهكذا يصنع اني مريض بكوني إنسانا .

لا أريد أن أمشي في الوجود جدوا في القلام .

عليها بالمخاوف التي تزدهر عتوا ، مرتدا في نومي ،

موغلا في الهبوط داخل أمعاء الأرض الرطبة ،

أتمشي وأفكر وأكل كل يوم ..

لا أريد أن أبقى جدوا ومقبرة ،

وحيدا تحت الأرض ، مغفونا مليئا بالجنث .

أصعداء الطريق

ولد بايلو نيرودا في الثاني عشر من يوليو عام ١٩٠٤ بمدينة صغيرة على الحدود ، جنوبي شيل ؛ وهو ابن أحد عمال السلك الحديدية . وقد قتل أبوه أثر سقوطه من الفطار الذي كان يصل به ، ونيرودا ما يزال صبيبا . قال عنه : « أبي مدفون في مقبرة من أكثر المقابر مطرا في الدنيا » . وقد وصف طفولته في تيموكو في مقالة بعنوان « الطفولة والشعر » طبقت كمقدمة لديوانه « مجسموه فضائه » واسمه الحقيقي هو « **فثنالي بيلتران** » أما اسمه الشائع فقد تسمى به وهو ما يزال في مقبيل الشباب ، أصعبا منه بكتابة تشبكي من كتاب القرن التاسع عشر . وفي عام ١٩٢٠ ذهب نيرودا ، وكان في السادسة عشرة من عمره ، الى المدرسة العليا سانتاجو . وقد كتبت قصيدته « **أصدقاء على الطريق** » في تلك الأيام تقريبا ،

وكان قبل ذلك ينظم بعض القضاة من ذلك اللون من الشعر
المزج بالحساس ، وعنوان الشياح ، وتشر وهو في التاسعة
عشرة من عمره ديوانا بعنوان « **شعرون قصيدة في الحب**
والمغنية في الياس » الذي يمايزل منتميا بشعبه فائقة في
جميع أنحاء أمريكا الجنوبية .

« **اني لاأذكر كما لو كنت في ذلك الحريف النهائي**

« **كنت القبة الرمادية والوجود الهادي برعته** .

« **كانت نيران فسق الساء تهتم بصبيك** .

« **وكانت أوراق الأشجار تتساقط في بحار روحك**

زهد قال فيما بعد « أن قصائد الحب كانت تعجز جسدي
جميعة » .

« **جسد امرأة ، متعذرات بيضاء والغاذ بيضاء** .

« **إنك تشبهين العالم في موقف استسلامك** .

« **جسدي ذلك الوحشي**

« **وينجب ابنا يحب في قاع الأرض** .

لدى حكومات أمريكا الجنوبية تقليد هو تشجيع الشعراء
والشباب من طريق الحافهم يوظف في قصصياتها ، وحين
يلغ نيرودا الثالثة والعشرين من عمره « اعترف به شاعرا
والفقيه حكومه شيل بأحد الوظائف بقتصليتها بالشرق
الأقصى ، وعقب السنوات الخمس التالية ، عاش في بورما
وسيام والصين واليابان والهند ، وقد قال نيرودا من تلك
السنوات انها كانت سنوات الفريه والمزلة . وقد كتبت
كثير من قصائد الجزئين الأول من « الحياة على الأرض » خلال
تلك السنوات .

وعاد نيرودا الى أمريكا الجنوبية عام ١٩٣٢ حيث كان قد
يلغ الثامنة والعشرين من عمره . واشتغل لفترة قصصلا
نيرويس ايرس ؟ وهناك قابل **لوركا** ، حين جاء للقاء
بعد المحاضرات بالارنجنين في جولة من جولاته وقد نشر
المجلد الأول من « الحياة على الأرض » عام ١٩٣٣ . وفي عام
١٩٣٤ نقل الى أسبانيا .

جواد الشعر الأخضر

وكان شعراء أسبانيا قد عرفوا قصائده الوحشية لسنوات
عديدة قبل مجيئه ، فلابدوا بالاججاب والحساس . وسرعان
ما احتل بيشه الذي أقام به هو وروجه ديلا في مدريد
بالشعراء - وخاصة لوركا و**ميجيل هرنانديز** اذ كانا يحيان
زيارته . وفي عام ١٩٣٥ نشر المجلد الثاني من « الحياة على
الأرض » . وقد نشر لوركا وهرنانديز وغيرهما من الشعراء
قصائدهم السيرالية في مجلته « **جواد الشعر الأخضر** » .
بعد طلت أسبانيا لمدة خمسة عشر عاما في فترة من فترات
الشعر العظيمة ، هي انصب مراحل الشعر الأسباني منذ
القرن الخامس عشر . وقد قدر على تلك الفترة أن تنتهي
بهام الحرب الأهلية .

وفي التاسع عشر من يوليو عام ١٩٣٦ قام فرانكو
بالهجوم من شمال أفريقيا . وسرعان ما أعلن نيرودا ،
متحيزا سلطته كقتصل ، وقوف شيل الى جانب أسبانيا
الجمهوررية . وبعد أن اعتزل منصبه كقتصل ذهب الى

باريس ، حيث جمع المال من أجل اللاجئين الأسبان ، وكان
يساعده في ذلك **بريتون** وغيره من الشعراء الفرنسيين
وفاليجو . وفي تلك المرحلة يصبح شعر نيرودا ذا صبغة
سياسية لأول مرة . ذلك أن نيرودا كان قد نشق أسبانيا ،
اذ عاش بها ، وشارك صدمة الشعراء الأسبان ، التي كانت
متنقلة أساسا في ضياع بلدهم بفرضه الجناح اليميني .

بيد أن نمو طاقته السياسية في شعره لم يكن مقدرا لها
الوجود بأية صورة . فالعالم الخارجي في المجلدين الأول
والثاني من « الحياة على الأرض » يري بذلك الموضوع وبذلك
الاحساس بمعاناته . حتى أن التطور الأخير للشعر السياسي
لم يأت كشر مفاجئه . وعاد الى أمريكا عام ١٩٤٠
واستقل قصصلا لشيل في المكسيك عام ١٩٤١ و ١٩٤٢ .
وقد ضمت القصائد التي كتبها عن الحرب العالمية الأسبانية
الى مجلد ثالث من ديوان « الحياة على الأرض » .

وفي عام ١٩٤٤ طلب عمال « **التوفوجاستا** » رمي منطقة
مهاجم اللترات بشيل ، من نيرودا أن يرشح نفسه عضوا
لمجلس الشيوخ عن دائرتهم . فاستجاب لهم . وفار
بالانتخاب . وقد وجد نفسه في تلك الأثناء « عضوا » في
مجلس شيوخ يلداه كما كان « ييتس » واستغرقته اشتغالات
تسيل المناظرة . وبعد عدة سنوات من تلك المرحلة وصف
في قصيدة طويلة كتبها للشاعر اللزويل **فيجيل أوليرو**
وسيلفا ، كيف كان أعضاء مجلس الشيوخ سيكزون. سمدها
اذ ما كان هو قد ظل شاعر الحب .

حين هذا من كتب قصائده في الحب . تلك التي كانت

تنتيق متى

في كل مكان ، وكنت أمور من الفكر ،

جواب كل اتفاق ، قلبي ، الأرض الأبدية ،

قللوا لي : « رجل عظيم أنت ، **ليوكرتوس** !

وأنا لست **ليوكرتوس** ، فقد تشبعت بالحياة ،

وواجهتها ، وقبلتها حتى اخضعتها ،

ثم انطلقت بفراق الناجم

لأرى كيف يحيا غيري من الناس .

وحين خرجت منه ، كانت يدي ملطفتين بالقهر
واللحاف .

ورفعت يدي ، وعرضتهما على الجنرات «

وقلت : « **لا مسئولية لي عن تلك الجريمة** . »

وبداوا يتحججون ، واقلبوا مشمتزين ، وكفروا عن
الاصفاء .

ولم يعودوا يدعوني **ليوكرتوس** ، وانتهى بهم الامر الى
اهانتني .

والطلاق الشرطة كلها في اري ،

لأنني لم أعد مستمرا في الانشغال بالأمور الليتافيزيالية
وحدها .

سنوات النضال والمروءة

وانتهت تجربة نيرودا كعضو في مجلس الشيوخ ، كما
يذكر ، بمطاردة الشرطة له . وقد حدث ذلك لأن جوزيليز

« قصيدة عامة » . ومن ثم فقد نشر أسلوبه العصري « حرات عديدة جدا منذ تلك المرحلة » فقد استخدمت قصيدته ديوانية « الحياة على الأرض » و « قصيدة عامة » . في أغلبها ، البيت الممتد الطويل الذي كان يوسع الشاعر أن يخرج فيه مزيدا من القوة . وفي منتصف الخمسينيات بدأ الشاعر في كتابة القصائد الغنائية من نوع «الأود» مستخدما الأبيات المترجعة التي لازيمه من كلمتين . أو ثلاث كلمات . وقد كانت هذه القصائد « قصائد أولية » « أو « قصائد في الأشياء البسيطة » . وقد كتب قصيدة عن ساعة يد ، قام جروم رودنبرج بترجمتها على خير وجه ، وكتب قصيدة عن الهواء وقصيدة عن جوريه وقصيدة عن النار وأخرى عن البطيخ وواحدة عن الرسم وغيرها من الملح . وتدافع الديوان في اثر الديوان من مثل هذه القصائد ، حتى لقد نشر حوالي مائة قصيدة من هذا النوع في ثلاثة أو أربعة أعمام . وفي السنوات الأخيرة عكف على كتابة ديوان من عدة قصائد عن سيرته الذاتية باسم « في ذكرى جزيرة نيجرا » .

والسبب يمين نيرودا كلية على الشعر في أمريكا الجنوبية . ولقد سمعت شاعرا شابا من أمريكا اللاتينية يشكو من وفرة شعر نيرودا . وقد قال لي أنه حينما ظهر في الأفق فكرة جديدة ، ويحدث أن يكتب عننسا شاعر شاب قصيدة ، حتى ينشر نيرودا فجأة ثلاثة مجلدات ! ثم أضاف لي ذلك قوله : « ولكن كيف يطلب ياقولو لنا ؟ لأن قصائده ما تزال جيدة - وهذا أسوأ ما في الأمر ! » .

الظلمة والشعر

يكتب نيرودا في كتابه « الظلمة والشعر » متأملا في جرحه شعره فيقول :

« ذات يوم وأنا افتش في ساحة منزلي بمدينة تيموكو عن الأشياء الدقيقة والكائنات الصغيرة في عالمي ، عثرت بنقش في أحد ألواح السياج . ونظرت من خلال النقب فإذا بي أبصر منظرا طبيعيا أشبه بالمنظر الواقع خلف منزلي ، برى لي تمن به يد . وتراجعت إلى الخلف خطوات قليلة ، لاني أحسست احساسا غامضا أن شيئا ما علي وشك أن يحدث . وفجأة اطلت يد . يد دقيقة تصبغ يقارب عبرى . وفي تلك اللحظة اقتربت من النقب اقترابا لصيغا هرة أخرى ، فاخضت اليد ، وفي مكانها وجدت دمية عجيبة لحمل أبيش .

« كان صوف الحمل ناعلا ، واختفت المجلات التي يجري فوقها . ولم يزد ذلك إلا أصالة . فما كنت قد رأيت قط حملا مدعشا كهذا . ونظرت من خلال النقب ، ولكن الصبي كان قد اختفى . ووجدت إلى البيت ثم وجدت حاملا كثرنا مما أمك : كوزا من الصنوبر ، مفتوحا ، مليئا بالطر والرانتج ، كنت أحبه حبا شديدا . ووضعت في نفس المكان وضعت الحمل . ولم أر اليد ولا الصبي بعد ذلك أبدا . وما رأيت

فيديلا . » وهي شخصية قوية تصدها مصالح الولايات المتحدة ، أصبح دكتاتوروا في عام ١٩٤٨ ، وقام نيرودا بمرسنة عضو مجلس شيوخ ، بهاجته عقب توليه السلطة بسنة أشهر منها إياه بفريق دستور شيل . وكان رد فيديلا على ذلك اتهام نيرودا بالحياة المظلمة . ولم يذهب نيرودا ، كما كان يتوقع ، إلى المنفى مختارا ، ولكنه تلمذ في هاجية فيديلا الذي أمر بإلقاء القبض عليه . ورأى أكثر الناس أن نيرودا كان ملائقا حقه إذا كان قد قبض عليه . ولذلك اختفى . وقام اتصال وهال المتجاسر بنقله ليلا . من منزل لآخر ، لكي يحافظوا على حياته ، وكان ذلك في شيل أول الأمر ، ثم في غيرها من دول أمريكا الجنوبية . وظل نيرودا متخفيا عدة أشهر ، وأخيرا هرب جبال الانديز فوق ظهر جباله ، حتى وصل إلى المكسيك ، ومن هناك أخذ طائرة إلى باريس مفادرا العادة . وكان طوال تلك الفترة منهما في كتابة ديوانه الجديد ، الذي سماه « قصيدة عامة » ، وقد انتهى منه في فبراير من عام ١٩٤٩ .

ويوضح عنوان الديوان يشعر يرفي أن يحدد ذاته بموضوع سهل أو نوع خاص من القصيدة وقد ظل نيرودا يكتب هذا الديوان لمدة أربعة عشر عاما . وهو أعظم قصيدة طويلة في القارة الأمريكية منذ ديوان « أوراق الكلا » . وهو يصور أمريكا الجنوبية من جوانبها السياسية والبيولوجية والجيولوجية . ويضم الديوان ٣٤٠ قصيدة مرتبة في خمسة عشر لقسا . وبصورة الخيال في الديوان مدفلة . وليست القصائد جميعا ، بالطبع ، ذات خاصية واحدة متساوية . ففي بعضها ، وخاصة تلك التي كتبت حين كان نيرودا غارا من مطاردة البوليس السري بشيل ، يعظم الغضب وعاء القصيدة .

والديوان يعطى صورة كئيبة للملاقات بين الولايات المتحدة وحكومات أمريكا الجنوبية . وهذا الديوان لا يمد صلا ذا خطورة لدى العناصر الملقفة في أمريكا الشمالية التي تحرص على إقامة علاقات الودية الأمريكية . فالأمريكيون الشماليون سواء في الجامعات أو في غيرها ، ممن يعرفون ديوان نيرودا غالبا ما يرددون بقول تام أن نيرودا منذ أن اهتم بالمسائل السياسية ، لم يكتب قصيدة ذات قيمة .

وهذب نيرودا من ياريس إلى روسيا لحضور الاحتفال بمرور مائة وخمسين عاما على ميلاد بوشكين ، ثم عاد من هناك إلى المكسيك ، حيث نشرت الطبعة الأولى من ديوان « قصيدة عامة » عام ١٩٥٠ .

وحيث أسقطت حكومة جزائريز فيديلا ، عاد نيرودا إلى شيل . وقد ظل يقيم بالأز نيجرا منذ عام ١٩٥٣ ، وهي جزيرة صغيرة نائية تقع قريبا من ساحل سانتياجو . كما اضي وقتنا من السنوات الأخيرة في كاليكوسو .

هذه القصيدة العامة

وقد طرأ تغير داخل عالمه على أسلوبه عنده ، فالقصائد السبائية في ديوان « الحياة على الأرض » ، في مجلديه الأول والثاني إلى القصائد التاريخية السردية في ديوان

حسنا كهذا المثل ايدها . وقد فقت هذا المثل في حريق . ولكنني حتى الآن ، في عام ١٩٥٤ . وقد كنت ابلغ الحسنة من عمرى ، ما ان امر بحمل ليبيع الذهب ، حتى اتطلع مشوقا الى فتريفة المرض ، ولكن دون جدوى . انهم لن يصنعوا دمية حمل كهذه بعد ذلك ايدها .

« لقد كنت انسانا مخلوقا » ان الشعور بصلبة الأخوة شيء رائع في الحياة . ان الشعور بصبي اولئك الذين يحبوننا فهو الوفود التي يفتنى حياتنا . اما ان نشعر بالود الذي ياتى من الذين لانعرفهم ، من أولئك المجهولين لدينا ، الذين يسهرون على حلمنا ووجدتنا ، يعنون بانفاسهم التي تحف بنا والضعف الذي يعلم بنا - فهذا شيء يظل اعظم واكثر جمالا لانه يفسح من حدود وجودنا ، ويوحد بين الاخياء جميعا .

« لقد جعلنى هذا الليل ، لأول مرة ، آس لفكرة سامية : هي ان الناس جميعا مما بطريقة ما . وقد عادتني تلك التجربة مرة ثانية في فترة متأخرة ؛ وفي تلك المرة وقعت باصرار ضد ارض المضايقات والاضطهاد .

« ولست اريد ان افاجئك اني حاولت ان اقدم بدورى شيئا عظميا ، يشبه الارض ، لاخوتي في الانسانية . وكما فعلت حين تركت كوز الصنوبر عند السياج ، تركت منذ ذلك الحين كلمساتي عند باب العديد من الناس الذين لا أعرفهم ، سواء كانوا في السجن ، أو مطاردين أو محبوسين الوحدة .

« هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمته في طفولتي ، في ساحة بيت منزل وحيه .

ولعل هذا لم يكن أكثر من مجرد لعبة لعبها صبيان لم يكن يعرف احداهما الآخر اراد كل منهما ان يقدم لصاحبه شيئا من طببات الحياة . ومع ذلك فان هذا التبادل الخفي الصغير لهديتين لعله قد ظل بداخل اعماقي ، كالوديصة الراسخة ، باعنا بصغائي الى الحياة .

هذه القصة الجميلة الطريفة ، التي يربطها نيرودا بحقق بأصول شعره ، هي رفض واع للملاقة بين الشعر والمرضى ، تلك العلاقة التي غالبا ما يصر الأوربيون عليها . وأهم أمر يثيرنا ازاء نيرودا ، فيما أرى ، هو ذلك تقاربه باليوت أو دين توماس أو ازرايارد ، من حين الحب العظيم الذي يصاحب خياله . لقد قرأ نيرودا شعره لأول مرة في الولايات المتحدة في يونيو من عام ١٩٦٦ في « ركن الشجر » بنيويورك . وقد كان واضحا من هذا ان شعره قد اعتبر موهبة . وحين قام اليوت بقراءة شعره ، خامر الانسان شعور بان تلك القراءة تجربة ثقافية ، ان اليوت قد شك كثيرا فيما اذا كنت تستحق عناءه ، ولكنه قد حاوله على أي حال ، وحين قرأ ديلا توماس ، خامر الانسان شعور بانها موشك ان يقدم عرضا تمثيليا ساحرا وقائما على المنائزيا ، ربما يشبه رسم الفراء وهي راكية فوق ثلاث جراد يبيضان . ولعلك قد تلمذ من هذا التمثيل ، وقد لا تغلب منه شيئا . واعتاد بالقد ان يثلب المستمعين على

عدم فهمهم لما قال . اما حين يقرأ نيرودا فان جو القصيدة يعدو حيا بينه وبين مستمعيه .

عالم ماتحت الوحي

« اننا نميل الى ربط الخيال الحديث بالخيال المهتز ، الذي يتحرك بدايه الى الامام ، ثم يتوقف ، ليهدر حول نفسه ، ليتحول من موضوع الى موضوع . اما في شعر نيرودا فان الخيال يتحرك الى الامام ، ضاماً القصيدة كلها في تدفق متصاعد من طاقة الخيال . وفي عالم ماتحت الوحي ، في تلك الدفان حيث أشار فرويد ، وهو واقف على مقربة منها ، الى غايات الاتصال بالمحرمات والى الهياكل البدائية النصف المدفونة والى الأجسام غير المدفونة ، في هذا العالم يتحرك خيال نيرودا بشفة مطلقة ، من نقطة الى أخرى بأسلوب سلس أخلا . فهو يربط حياة موتى المقود الناضية من السواطع ببياض أرضية المحررات ، ويربط الرغبة الجنسية بأشكاله الألفية ، ويربط الموت بصوت البناج حيث لا يوجد قلب ان خياله يثير العلاقات الخفية بين أمور الوحي والا وهو بتلك الثقة التي قلما نألفها بالاستعارات - انه ليربط بينهما من ذيولها الخفية . انه لنوع جديد من المغفوقات يتحرك حول وتحت سطح كل شيء . وهو في تحركه تحت الارض ، يعرف كل شيء من قاعها حتى سطحها العلوي . ولكنه في الطريقة الصحيحة لمعرفة طبيعة شيء ما (ومن ثم لا يضل الطريق الى اسمه ايدها . ان أغلب الشعراء الأمريكيين ، اذا ما قورنوا به ، ليسهبون جماعة من المكفولين يتحركون في حذر من شجرة الى شجرة ، ومن بيت الى بيت ، يتحسسون كل شيء لفترة طويلة ، ومن يصيحون غالبا . بيت ا هـ على حين اننا نعرف من قبل انه بيت .

وهو يمتلك قواعد السلوك التي اقراها الحكماء . والحكمة التقليدية تؤكد لنا ان العالم الخارجي لا حقيقة له لدى السيرالي - والقي الحقيقي الوحيد عنده هو التدفق الداخلي لصورة الباطنية . وأعمال نيرودا تهدم ذلك القول الشائع المؤلف . ذلك ان شعر نيرودا عميق في سيراليته ، ومع ذلك فان للأشياء من العالم الخارجي ، مثل حركة الفواكه المتحدة ، تأثيرا في قصائده يفرق ما يجده لدى ان شاعر مباشر مستقيم من الأحياء . ويؤكد لنا أحكامه انه ما ان يأخذ القاص موقفا سياسيا حتى يتوقف من كتابة الشعر الجيد . وقد أصبح نيرودا شيعيا في منتصف حياته رغم ذلك ظل شاعرا عظيما : فقد انتج ، على الأقل وحدا ما يهب ان يمتدح به الانسان ، نصف أعماله الطمسي بعد تلك الفترة . لقد استمر يكتب قصرا عظيما طوال حياته . وانها ، يمر كثير من نقاد الأدب الى الولايات المتحدة ،

على ضرورة ان تكون القصيدة غير مسبوقة التنازل ، وأن تكون عقلية وبلغ شخصية بالاعزها البراة الفنية . ان نيرودا رومانس الى حد بعيد . انه مما يحصل به هوسم أو ازرايارد . وهو لا يملك من المفارقات الأدبية الا القليل الا انه يمتدح ، مثل فاليجو . ان يقدم الحق للإنسانية ، وان يقول الحق من أجل تلك الإنسانية .

حول مقال .. أزمة الشعر الحديث

تقريب للشاعر بدر توفيق

في العدد ٥٣ (يوليو ٦٩) من مجلة «الفكر المعاصر» نشر الأستاذ جلال العشري مقالا عن ديوان «البكاء بين يدي الزرقاء البعلجة» .

وقد اراد الأستاذ جلال قبل مقالته عن الديوان أن يكتب مقدمة جادة عن شعرنا الجديد كنوع من «ملخص مائش» في السلسلات الروائية التي يقيم جسرا يصل السابق باللاحق . وكان من الممكن للأستاذ جلال أن ينبجس في هذا ، ولكنه للأسف فصل أكثر مما وصل . فكيف حدث هذا ؟

اوعنا الأستاذ جلال بمنوان مقاله «أزمة الشعر الجديد» والتي وضع أسفلها خطين أسودين عريضين وبالكلمات الأولى في مقالته «الظاهرة التي لا يخطئها الباحث الأدبي بعامة» والمتتبع حركة الشعر بوجه خاص = أنه باحث أدبي بوجه عام ومتتبع حركة الشعر بوجه خاص ، وأنه سيحتاجنا بعض اختتام العالم المفلق بعالمه من تخصص في تتبع حركة الشعر بالذات .

وإنا هنا لا قصد تحليل وتعليق على المقال بأكمله ولكن أكثر بتصحيح ثلاث نقاط هامة :

١ - عن الشاعر صلاح عبد الصبور : يقول أنه «استطاع من خلال ديوانه الثالث أن يدخل مرحلة النضوج الفكري ! وأن يقيم بناء هيكله الشعري ! وأن تعد له الإمارة على شعراء العربية الحديثين !!» - ولم يقتصر الدور الذي قام به صلاح عبد الصبور على هذا وحده ، بل تعدى ذلك إلى نقل حركة الشعر الجديد من مجرد حركة تجديد نائية هناك على جناح الشعر العربي ! إلى حركة ثورية هنا في قلب الوطن العربي كله !! .

يا أستاذ جلال : لم يعقد أحد لصالح عبد الصبور الإمارة على شعراء العربية الحديثين كما تدعى لأننا لاستطيع أن نرتد إلى عصر القصور الطوبوية . وامتياز صلاح كشاعر يكمن في ابتداعه الشعرى ودماثة خلقه و إخلاصه الانساني للفن وللحياء . أما الذي ذكرته في مقالك عنه فإنه يشوه صورته الفنية والانسانية في قلوب معبيه .

٢ - بخصوص جيل ما بعد صلاح عبد الصبور : أكثر في هذا المجال بتعليق مقتضب في سؤال وجواب عما يعضني : كيف - يا أستاذ جلال - وانت الباحث الأدبي بعامة والمتتبع لحركة الشعر بوجه خاص كما قررت في بداية مقالك تدعى بأنني في ديواني «قيامة الزمن المفقود» تأثرت بالشاعر صلاح عبد الصبور في جانبى الفلسفى والميتافيزيقا ما أحب أن تعرفه عن «صلاح» أنه شاعر تنفج أشجانه وأحزانه على نيران تأملاته الهادئة .. وإن حزن صلاح العميق والمستمر وشجاعة احتماله لآلامه اليومية هما الوجه الحقيقي الذي يميزه كشاعر وإنسان وليست الفلسفة والميتافيزيقا . أما عن «بدر توفيق» و «قيامة الوطن المفقود» لأكثر بذكر بعض ما قاله «صلاح عبد الصبور» عند مناقشته «مع النقاد» بإفاعة البرنامج الثانى :

(له ضجر فى يفتك - صاحب صوت أصيل فى شعرنا الحديث نجد عنده الفنائية ووفرة متدفقة - حقق قدرا كبيرا من الموسيقى بألوانها المختلفة بالتفجيلة الداخلية واختيار الألفاظ - أدخل اللفاظ جديدة فى القاموس الشعرى الحديث - وفق فى كثير من ألوان التصيرات بحيث فيه جدة ونفاد تنوقف عندها ونفيع الشاعر عليها - طريق فى جديد كلفيه شرفا أنه جسر على اجتيازها) .

لأنا : نصالحك لامل ندخل في نهاية المقال والتي قصد بها تغيير رؤية الشاعر الفنية نودها اليك مع هذه البطاقة من شعر محمود درويش (يا صديقى أن يصعب النيل فى اللؤلؤ

ولا الكونفو ولا الأرض فى نهر الفرات

كل نهر وله منبع ... ومجرى ... وحياة)

أما أروع الأفعال وأعظمها فليست تلك التى أنجبها تالرمثل جيفارا لأن رجلا واحدا من جنودنا الذين يستشهدون يوميا فى صمت « أبلغ وأعظم وأهم من استمرائى واستعارته قتل جيفارا » .

انهار بموت سوفي قد أزيلت وارفع مكانها البناء الجديد ، وهو بناء لم يبلغ بعد صفاته المعيد القديم ولكن الأساس يوحى بأن ما سيكون نوره سنلاخر به الاقدمين . وما على صلاح عبد الصبور الا ان يتم بناء هيكله على هذا القوار لنضع في يده لواء الشعر العربي وننصبه عميد شعراء العربية المحدثين في كل الانصار .

ولو قلنا الشاعر بين كلمات الدكتور لويس عوض وبين كلماتي ، لو وجد أنني تعمدت استخدام بعض كلماته ، لا لشيء الا لأنني لم أكن أول من عقد لصلاح عبد الصبور الامارة على شعراء العربية المحدثين ، وإنما سبقتني إليها الدكتور لويس عوض ومنذ ثلاث سنوات ، ولم يقل احد انه شوه صورة صلاح عبد الصبور الفنية والانسانية في قلوب محبيه ، او أنه ارتد بذلك الى عصر القصور المجدوية .

ياستاذ بدر ، ان مراجعة ولو عائرة لتاريخ الشعر والشعراء تظلمك على ان مباحة الشاعر ، أي شاعر بالامارة مسافة لاتعلاقة لها بالقصور المجدوية ، وإنما هو تقليد شعري له ما يقابله في الكثير من لغات العالم ، وإلا أين كانت القصور المجدوية عندما بايع له حسين العقاد بامارة الشعر ، او عندما عفت عنه الامارة للشاعر الانجليزي تينسون ، والشاعر الروسي بوشكين ، والشاعر الفرنسي لافامر جان كوكتو ؟

(٢) وأما عن تعريفه لصلاح عبد الصبور بأنه « شاعر تنضج أشجانه

يبدو ان الأزمة هي أزمة الشاعر نفسه وليست أزمة الشعر الجديد ، فهل هذا كله لأنني قلت عنه انه تأخر في ديوانه «ديانة الزمن المفقود» بصلاح عبد الصبور في جانبه انفسيا او المتألفيزيقي ، وهل كن يرفض الشاعر ان اقول عنه انه لم يتأني بصلاح عبد الصبور على الاطلاق ، اليس تعنييه من اوله الى آخره استغراقا في صلاح عبد الصبور في الوقت الذي أراد فيه ان يدفع عن نفسه تهمة التآخر بهذا الشاعر ؟ ألم يبلغ به الاستغراق حد استغراق كلمات الشاعر رغم انها قبلت في الهواد ولم تدون على الورق ؟ وهل كل فلاكتي هنا بتصحيح النقط الثلاث التي ظن الشاعر انه قام بتصحيحها :

(١) اما عن قوله ان احدا لم يعقد لصلاح عبد الصبور الامارة على شعراء العربية المحدثين ، فلم أكن انا صاحب الفضل في هذا « الادعاء » ، وإنما سبقتني إليه النقاد الدكتور لويس عوض ، ولو ان الشاعر كان متتبعا لحركة النقد الادبي بعامة وحركة النقد الشعري بوجه خاص ، لنذكر ان الدكتور لويس عوض كان قد كتب في اهرام الجمعة في ٧ أغسطس ١٩٦٤ مانه : « بعد ديوانه الأول » الناس في بلادى » وبعد ديوانه الثاني « اقول لكم » اثبت صلاح عبد الصبور من ديوانه الثالث « احلام الفارس القديم » نهائيا وبما لا يدع مجالاً للشك انه دخل مرحلة النضوج ، واثبت صلاح عبد الصبور نهائيا وبما لا يدع مجالاً للشك ان عمود الشعر الجديد قد قيم وان انقضى ذلك العهد الايل الذي

واحزانه على نيران تأملاته الهادئة ،
كلام عام يقال على صلاح عبد الصبور
كما يقال على غيره الشعراء ، والا فما
المانع من أن يكون عبد الوهاب البياتي
أو عبد المحيى حجازي أو حتى بدر
توفيق .. شاعر تنفجح انسجانه
واحزانه على نيران تأملاته الهادئة ؟
ما أحب أن تتركه يا شاعر هو أن
التعريف لكي يكون صحيحا لابد له من
أن يكون جامعاً مانعاً ، أعني أن يجمع
الخصائص التي تميز الشاعر عن غيره
من الشعراء ، ويمنع الخصائص التي
قد يشترك فيها الشاعر مع غيره من
الشعراء . وكلامنا عن صلاح عبد الصبور
يمكن أن يكون تعريفاً لأي صلاح ولكنه
ليس بالضرورة تعريفاً لصلاح
عبد الصبور !

وأما أن حزن صلاح العميق والمستمر
وشجاعة احتماله لآلامه اليومية هما
الوجه الخفي الذي يميزه كشاعر
وانسان وليست الفلسفة واليتافيزيقا
فراى قد نختلف حولها ، لأنه في
تقديرى الراى الذى يجعل من صلاح
شاعراً كغيره من الشعراء الذين
يشترون معه في نفس الحساسية ..
« الحزن العميق والمستمر ، وشجاعة
احتمال الآلام اليومية » أما الذى يجعل
من صلاح عبد الصبور ، أو من غيره ،
شاعراً متميزاً عن غيره من الشعراء فهو
فلسفته في الوجود والانسان والحياة

وعلاقة كل بالآخرين ، وهذا في
تقديرى هو الوجه الخفي لصلاح
عبد الصبور ، والذى لم يقف عن نافذ
مثل الدكتور لويس عوض عندما قال
في كتابه « الثورة والأدب » وتحت
عنوان « ميتافيزيكيات » ما نصه :
« إن صلاح عبد الصبور انتقل تدريجياً
من التجربة الخاصة إلى التجربة العامة
ومن جزئيات الوجود إلى كليانه ، وبدد
أن كان يحدثنا عن نفسه وعن استجاباته
أصبح يحدثنا عن الانسان في مجموعه
وعن موقف الانسان من الوجود ...
بل اضحي يلتصق طريق الانسان إلى
الخلاص ، والبحث عن الخلاص أول
بؤادر مواجهة الوجود بفلسفة إيجابية ،
ومواجهة الوجود بفلسفة إيجابية هي
بداية كل شعر عظيم وفق عظيم »

(٣) ما قلته عن أمل دنقل في نهاية
المقال لم يكن من قبيل النصح ،
ولا كان النقد منه تغير رؤية الشاعر
الغنية ، وإنما هو تقييم نقدي ومن خلال
مؤلفي الأيديولوجي لرؤية الشاعر ،
وأقن أنه من حق ومن حق أى ناقد
أن يتناول العمل الفني من خلال منهجه
الخاص في الفن وفي الحياة ، هكذا فعل
محمد مندور في تقييمه لشعر عزيز
ابناتة . وهكذا فعل لويس عوض في
تقييمه لشعر صلاح عبد الصبور ،
وهكذا فعل رجاء النقاش في تقييمه
لشعر محمود درويش .

والغريب حقاً أن يرد بدر توفيق
نصائحي لأمل دنقل مع بطلان من شعر
محمود درويش وأنا الذى لم أحب
بالشاعر أمل دنقل بعد أن مات العالم
في قلبه ، وتفتت بشرته في كفه ، ولم
يتبق منه سوى جمجمة وعظام ، إلا أن
يفعل ما فعله محمود درويش ، ألم أقل
له بالحرف الواحد : « ألا يستلزه
ما يحدث على الوجه الآخر من عالمنا من
بطولة وتفسيع واستشهاد هناك في
فيتنسام وهنا في الأرض المحتلة ،
ألا توقفه صيحات التحرير التى تطلقها
كل الشعوب المناضلة التى أمنت بفتحها
في الحياة رغم بئس القرائنة وعصف
أعداء الحياة »

ومع هذا فانا أرد للشاعر بدر توفيق
تقريب على مقال عن أزمة الشعر الجديد
مع هذه البطاقة من شعر محمود
درويش لنفسه ، عساها تصبح له
ملهمه عن الشعر عند هذا الشاعر :

لانشعر دم القلب ..

ملح الحزن ..

ماء العين

يكتب بالظلم

والعاجز

والخناجر .

• •

في العدد القادم من الفكر المعاصر

• • الزمن التراجمي عند جيمس جويس

• • بين ياسبرز ونييتشه



محمود مختار اكتسب حماساً وناييد الجماهير المصرية التي أشعلت ثورة مصر الوطنية

علامات عاصم .. طريق فن النحت المصري المعاصر

صباحي الشاروني



جمال السجني : كانت تماثيله صرخات احتجاج وبعرد على كل ما عاناه الشعب العامل في بلادنا قبل الثورة

عند المثالي إذا قورن بمدد المصورين فمن بين فناني الرعيل الأول السبعة المرفوقين نجد مثالا واحدا هو محمود مختار والباقيون مصورون، وربما يرجع السبب في هذا الانطباع الى قلة إنتاج هذه الفئة من الفنانين عند مقاومتهم بانتاج المصورين .. ثم صعوبة الاحتفاظ بالأنار الفنية المنحونة وتندر تخزينها بعد أن انفصلت عن المادرة التي تهب ماء الحياة للمنتع وتحقق له البقاء والاستمرار .

ساذج للمدارس الأوروبية حتى تكنت فيه معظم الانجازات التي ظهرت في أوروبا خلال ١٥٠ عاما .

اما فن النحت فهو اقل نراه من فن التصوير وأكثر تطديدا ، فالتنقده العامة الى منتجات هذا الفن منذ بداية القرن حتى الآن تعطي الانطباع بتخلله او على الأقل ، تضره في مسيرة التطور الفني ...

وربما كان السبب في ذلك هو قلة

يعتبر فن التصوير عندنا اكثر الفنون التشكيلية نراه فهو يتضمن العديد من الانجازات بل ويشمل تقريبا كل المدارس والمذاهب الفنية المعروفة حتى الآن ... بالإضافة الى المحاولات المتناثرة والاصيلة التي تهدف الى تطبيق قيمة تشكيلية جديدة تنبع من تراثنا القومي وتستفيد بالقيمة التشكيلية التي حفظها الفن الأوربي خاصة في السنوات الأخيرة ... ولقد شهد فن التصوير منذ نهاية الحرب العالمية الثانية

وانما هناك من ماعلوا مع أعمال
«النائب العائلي المعاصر» أعمال :
« هنري مود » و « البرتو جياكومى »
و « هاوينو ماوينى » وغيرهم .. وهناك
إضافات أصيلة لها قسما حقاها
البعض الآخر من المثاليين الشباب وتمثل
فى أعمال الفنان الراسل كمال خليفة
وساتيل صالح رضا و عمر النجدي
و محمد هجرس و حسن العجائى
و عبد الحميد الدواخل .

الا أن أعمال هؤلاء لم تحقق من
الأهمية المؤثرة جدا يجعلنا نضعها على

الانتاج فى حين أصبح انتاج القلة
الباقية نادرا ، ولكنه بلا عطاء .
وفى أواخر الأربعينات وضع المثالي
جمال السجيني العلامة الثانية البارزة
فى مسار النحت عندما عاد من أوروبا
محملا بالأساليب الحديثة مثل الرمزى
فى التعبير والتكبيبة فى معالجه كتله
الحص .. وراح يدعو الى التجديد
والتحور والتخلص من سيطرة فن مختار
ممارسا الرمزى فى النحت وادعيا الى
الفن كى الرسالة الاجتماعية . كما
حقق فى مجال النحاس المطروق وفن
اليدالية تطورا هاما واثبت أنه أستاذ
هذا المجال بغير منازع كاشفا عن أسرار
خامة النحاس المطروق وعن حساسية
تشكيلية مرحلة تتجاوب مع هذه الخامة
الى غير حدود .

وأما العلامة الثالثة فقد نهضت فى
أعمال الفنان صمويل هنرى - المعروف
حاليا باسم آدم حسين - فى الفترة
من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٥٧ حتى
فى فن النحت تحولوا هاما بإسكارة
الصفة التشكيلية التى تميز فيها
التعبيرية الموضوعية بالواقعية الإجماعية
.. وكانت إضافته فى مجال الخامة هو
استفراج كل الامكانيات التعبيرية
للطين المعروق .. فكانت أدور أعماله
من خامة الفخار على رأسها تمثال
« الحرية » و « أم الشهيد » .

ومع بداية الستينات ظهرت العلامة
الرابعة فى تطور النحت المصرى الحديث
عندما عرضت أعمال الفنان صلاح
عبد الكريم المركب من طباعا الحديث
ومعلمات المعدن (الخردة) فحدثت
انقلابا فى مفهومات النحت التقليدية
مع التعبير عن قيم فنية عالية ومضمون
انسانى عام .. وذلك من خلال الدلائل
الرمزية خامات الحديد والحديد التى
تشير الى المجتمع الصناعى الوليد
ببلادنا ، من ناحية ، والتعبير عن موم
الإنسان المعاصر ورعيه وانغرابه فى
التصاحبه الأخرى ، ونف على رأس
هذه الأعمال تمثال « المسيح المصلوب »
و « صرخة الوحش » .

هذا لا يعنى أن من النحت فى
بلادنا لم يشهد غير هذه الطفرات الأربع

لكن المسألة لا تقتصر على الجانب
الكفى فى عدد المثاليين وعدد أعمال
النحت وسهولة اندثارها وانما تتعداه
الى الجانب الموضوعى المتعلق بالأعمال
الجسيمة والأصيلة فى كل من فن
التصوير والنحت وزاوية الإبداع اخلاق
فى الأعمال الجسيمة بالنسبة لثقلاتها
السطحية .. لهذا تبدو الأعمال الجديدة
والأصيلة فى تاريخ فن النحت المصرى
الحديث وكأنها علامات مفهية متناثرة
على طريق هذا الفن منذ مطلع القرن
العشرين حتى الآن ..

وعند التصدى لتقييم هذا الفن شوق
عبد أربع علامات مفهية بارزة ظهرت
حتى الآن بتخللها فترة من الركود
الأكاديمى امتدت لثلاث سنوات كاملة
مسالية ... وإن هذه العلامات لتفرض
نفسها بقوة على كل منابع لسردىخ
النحت المصرى الحديث .

لقد وضع أول هذه العلامات الفنان
محمود مختار (١٨٩١ - ١٩٢٤) عندما
استطاع أن يبتكر الصيغة الجمالية
الملائمة لتزاوج القيم الفنية الأوروبية -
وخاصة الفرنسية ، فى القرن الثامن
عشر والتاسع عشر بالقيم الجمالية
الفرعونية ، ثم سخرها هذا الابتكار
للمسير عن المرحلة الاندماجية التى
عاشها ، مرحلة النهضة والبحث عن
الشخصية المصرية فى اعتساب ثورة
١٩١٩ . فطلى فنه باحترام وتقدير
الأوساط الفنية الفرنسية التقليدية
واكتسب فى نفس الوقت حماسا وتأييد
الجماهير المصرية التى أشعلت ثورة
مصر الوطنية .

بعد وفاة مختار عام ١٩٢٤ وحتى
نهاية الحرب العالمية الثانية ساد فن
النحت المصرى اتجاه أكاديمى محافظ ،
وخلال هذه الفترة لم تتحقق أية إضافة
يعتد بها الى هذا الفن .. كان الاتجاه
الساكن هو النمط الكلاسيكى الغربى
ومحاولات تقليد أعمال المثال مختار ،
فقد اتقى فن مختار فلا كتيفيا على
تلايمه ومن عاصروه من المثاليين لانتطبع
الانتاج الفنى بخصامة ولا يزال أتباع
هذه المدرسة الأكاديمية حاليات - يعيشون
بيننا الى الآن ولقد توفقت معظمهم عن

آدم حسين : ابن الكفاح المسلح
فى القنصاء ، والفاء مهدهة
١٩٣٦ ، ثم ثورة يوليو التى
جاءت بعد ٦ شهور من هرقن
القاهرة



راس التجاه يحقق منطقاً واضح
التقسام أو علامة بارزة يتطلع إليها
شباب الثالين ٠٠٠ ولكن ما لا شك
فيه أن من بين هذا الشباب مستيز
علامات مضيئة في تطور فن النحت
تثريه وتقنيه وتجميله فنش يتطور هذا
الفن الذي يشر مستقبله بانتاج وفير
وأصيل .

محمود مختار بين المحافظة والثورة
لم يحظ أي فنان تشكيل في بلادنا
بما حظي به المثال محمود مختار من
شهرة وتكريم سواء في حياته أو بعد
موته . وهو صاحب تثال نفيسة
مصر المقام حالياً أمام جامعة القاهرة
وهو الذي صنع تمثال سعد زغلول
بالقاهرة والإسكندرية وصمم وأشرف
على تنفيذه فاعديتهما بما تحملانه من
تمائيل ونقوش النحت البارز . والغائر
ذات الدلالات القومية الواضحة .

انه أول من أعاد الحياة لأرميل
النحات المصري بعد أن توقف مشات
السنتين فكان أول مثال في بلادنا يقيم
تماثيله في الميادين العامة . . والوحيد
من تماثيله التي أقامت نه القولة متحفاً
خاصاً لاتساجه الفني بصدق الحرية
بالمجربة .

ولقد حقق في حياته الفنية القصيرة
مكانة كبيرة وشهرة واسعة بين الملايين ،
واستطاع أن يقيم بناء شامخاً في تاريخ
النحت المصري الحديث بعد أن وضع
لبناته الأولى .

كان ميلاد مختار عام ١٨٩١ بأحدى
دري الوجه البحري وقد انتقل في حياته
الى القاهرة ليعيش مع امه في أحد
الأيام القصية فترفع على وجه مصر
الاسيل في أريف والمدنية . . وعندما
انضمت مدرسة الفنون الجميلة عام
١٩٠٨ أسرع مختار ليشتق بها .
وعندما بدأ دراسته المنظمة . على
أيدى أساتذة أوروبين يفتنون التلاميذ
التعاليم المدرسية الكلاسيكية في الفن .
وكان فكره في مرحلة الدراسة يتجه
الى تصوير البطولات الأسطورية في
تماثيل « طارق بن زياد » و « حوكة
بنت الأزور » وإبطال الحركة الوطنية

كما في تثال مصطفى كامل و محمد
فريد .

ويخرج مختار وزملاءه في المظاهرات
المطالبة بالاستور والاستقلال عام ١٩١٠
ويمتثل لمدة ١٥ يوما . وبعد عام واحد
يسافر الى باريس على نفقة الأمير يوسف
كمال الذي أنشأ مدرسة الفنون
الجميلة ، بناء على تقرير من أستاذه
الفرنسي مسيو « لابلاي » .

ان فهمنا لهذه التناقضات وموقع
غثارة منها ، يفسر لنا بعض أسباب
الانقسام الذي حدث له ، والذوائف التي
أدت الى مقاومة أصالة في بعض الفترات
بالأساليب الإدارية .

ففي عام ١٩٠٨ أقام الأمير يوسف
كمال مدرسة الفنون الجميلة ، بدري
الجماميز ، وفي نفس التاريخ
أنشأ الأمير أحمد فؤاد الجامعة
المصرية القديمة بميدان الأزمار ،
وقاده هذا الطريق الى الفوز بالرش
بعد سنوات قليلة من ذلك التاريخ
وتوج باسم الملك فؤاد . . وهذا ماكان
يطبع فيه يوسف كمال وعمر طوسون
وفيرما من أمراء الأسرة المالكة في ذلك
التاريخ .

وفي باريس قفصت عينه الشباب على
ما تملكه مصر من تراث عريق في فن
النحت لم ينيه اليه أحد من قبل ،
هذا بالإضافة الى التحرر والانطلاق . .
وهو ما لم يحسب حسابه الأمير أو
الأساتذة الأوروبيون .

ولما عاد الفنان الى مصر بمصد ثلاثة
اعوام ، عرضوا عليه إدارة مدرسة
الفنون الجميلة وكان عمره ٢٣ سنة
ولكنه رفض وفضل العودة الى باريس
للاستمرار في دراسته ، واستغل هذه
الزيارة القصيرة الى مصر في مشاهدة
واستيعاب ما تصويوه دار الآثار من
أعمال النحت . . ثم عاد الى فرنسا
وهو مشغول بالبحث عن مصرينه
مجتهداً في دراسته دون أن يشتغل عن
وطنية .

وعندما قامت ثورة ١٩١٩ في مصر
بدأ يفكر في تثال « نفيسة مصر »
وهذا برز التناقض العميق بين ثقافته

الفرنسية المحافظة ومصريته وحسه
الوطني الثوري . فكانت فكرته الأولى
تمثال امرأة جميلة تعسك سبيلاً . .
كما لو كانت جاني فاولك التي تمثل
البطولة والوطنية عند الفرنسيين .

وجاء يوم عظيم في حياة هذا الفنان عندما
نظر الى تمثاله الذي أعجب به أساتذته
الفرنسيون وأعضاء الوفد المصري عند
زيارته لباريس . . وأحس انه تثال
فرنسي الروح والأسلوب وليس فيه
من المصرية شيء . . . فحظه ووضع
تصميماً هو تثال نفيسة مصر ، فلاحه
مصرية ترفع الحجاب وترتكز ببسملها
على أبي الهول رمز الحضارة الحريقة .

وهكذا كان مختار ينتمي من الناحية
الفنية الى الاتجاهات المحافظة الفرنسية ،
لأن الفترة التي عاشها هناك في
أوائل القرن كانت تشهد أخطر
الانقلابات الفنية اذ ظهرت خلالها
التكبيعية والسريالية في فرنسا
والتجريدية في ألمانيا ، وكانت
المدارس الجديدة التي تواجه الأساليب
التقليدية قد أعلنت العصيان على
مسارون باريس الرسمي واقامت
صالون المستغلين لتعرض فيه أعمالها
بميدان هن الرقابة المحافظة ذات
القياسات التقليدية الصارمة . . وكان
مختار يعطي بتقدير هؤلاء الذين
رفضوا أعماله عالياً في وقت كانوا
يترنحون فيه تحت وطأة الهجمات
العنيفة للمجندين .

ومع هذا كان من مختار يمثل
بالنسبة لمصر ثورة فنية كاملة
الأركان . . ثورة على التقاليد التي
كانت تستنكر فن التصوير فما بالك
بالنحت و ثورة على الاستمرار والتخلف
والحجاب . . و ثورة على الفن الأوربي
الذي حاول جامعا ترائنا وعمل
على إقامة فنانين يسبون على النمط
الكلاسيكي الغربي ليندموا الإطاريين
والأمراء ويصموا قصورهم ويصموا
تصمهم بأوروبا ونسبهم بأفريقيا
وعلموها .

وعاد مختار الى مصر مجبراً على
أعناق الجمال واستقبل كما إستقبل

زعيم الوفد المصري سعد زغلول ورفاقه ٥٠ وكانت الدعوة لقامة نقال النهضة قد بلغت ذروتها فكان رجال الدين يمدون في المساجد الى اقامته ويقومون بجسج التبرعات عقب الصلاة حتى بلغت ٦٥٠٠ جنيه .

وعندما كان محمود مختار اول مثال مصري يمد الحياة الى فن النحت بمد ثبات الصن من الصمت وكانت عودة جديدة ٥٥٥ ووفق الى تحقيق الصيغة الجمالية الملائمة في عصرنا الحديث لتزاوج التراث الكلاسيكي الاوربي الذي يستمد ظهوره من الفن الاريقي القديم ، والتراث المصري القديم ، فكانت فلاحته وشخصه لها نفس مقاييس فينوس الهة الجبال اليونانية القديمة ولها رشاقة وحركات المرات الباريسية ٥٥ ولكنها تركت لسياب الفلاحات المصريات وتكتيز باليسافة في خطوط راسية مبررة عن التمشوخ والشعور بالخلود وهو ما استوحاه من الفن المصري القديم .

ولكن مختار اقام تمثال الحماسين قبل وفاته بوقت قصير ٥٥ وهو يحل بكرة طرفة جديدة في فنه يعتبر بدايه الخط الذي انقطه السجيني فيما بعد ليضيف بعدا فنيا جديدا الى فن مختار بعد فترة من السمع في فلكه وتقليده امتدت لمصر سنوات ٥ في هذا التمثال اتجه الفنان الى الجوانب المجرودة مستخدما الملابس وطياتها عندما تمثل بالهواء فن اخراج كتلة جمالية تركت على ارض واقعية تمثل في وجه والقدم الناحية التي لا يظهر غيرها من جسدها وكانها مجرد ايماءة الى الفلاحة داخل الكتلة المتناسكة البناء ٥٥ فن هذا التمثال يوحي ببداية مرحلة انطلاق في فن مختار لم تكتل ، فيها استلافة وقسم للاتجاهات الحسنة الاوربية مكرت على التراث المصري لافتة الطريق واسما للابداع والخلق .

السجيني

فنان الرزمة والنحاس المطروق

تعتبر اعمام الحرب العالمية الثانية بمثابة الفترة التي دخل فيها الفن

الحاصر بلادنا وقد بدأ بالتصوير عندما ظهرت في اواخر الثلاثينات جماعة المحاولون ثم جماعة الفن الحر لتصل الى نقل الفكر الغربي في الأدب والفن والفلسفة .

وفي عام ١٩٤٤ تكونت جماعة الفن والحربة في نفس الوقت التي ظهرت فيه بعض الجماعات السياسية اليسارية ولكن كل هذه الجماعات لم تضم مثاليين انما اقتصر على المصورين والرسامين بالإضافة الى الشعراء والأدباء والمفكرين .
وفي اواخر الأربعينات كون الفنان جمال السجيني جماعة صوت الفنان التي مارست نشاطها كدة علمين ونصف وضمت عددا من المبدعين وهكذا بدأ ميلاد العلامة الثانية في تاريخ النحت المصري الحديث ٥

لقد كان السجيني في البدايه يمثل فرعا بين الرومانسيه الواقعيه الاجتماعيه ولكنه ما لبث ان تحول الى الفن الرمزي وتحقيق الأساليب الحاصرة في النحت التي تعرف عليها خلال بعثته في أوروبا ٥ وقد ساعده على استخدام هذه الأساليب ميله منذ البدايه الى التعبير العنيف والمسرعي عن القضايا الاجتماعية التي عالجه وكانت تماثله في المرحلة الرومانسية والواقعية الاجتماعية مرغبات احتجاج وتقدم على ماكانه الشعب العامل في بلادنا قبيل الثورة ٥

وقد كان السجيني ابن مرحلة الاضطراب والتصلب التي شهدتها مصر طوال الأربعينات ، فقد تطور ونضج وتلقى دراسته الفنية خلال هذه السنوات التي تعتبر سنوات الشباب والتكوين ، ولما يتعلق بطامة العمل الفني فقد توصل السجيني الى كشف خامة النحاس التي اقصر استخدامها لزمان طويل على منتجات الحرفيين في خان الخليل للسباح وآثرياء الريف ٥٥ لقد كانت دراسة السجيني في أوروبا تنترك على فن الميديا فانطلق الفنان من هذا التخصص ليحيل رقائق النحاس الى خامة للفن التشكيلي مستخدما أسلوب الطريق ليخرج لوحات مشغولة كالدايتايل حتى يصيها المشاهد وكأنها خرجت من

يد صانع بارع ٥ وفي نفس الوقت نجح الفنان في استخلاص واستخراج أقصى طاقة تصبيرة لهذه الخامة البهيلة .

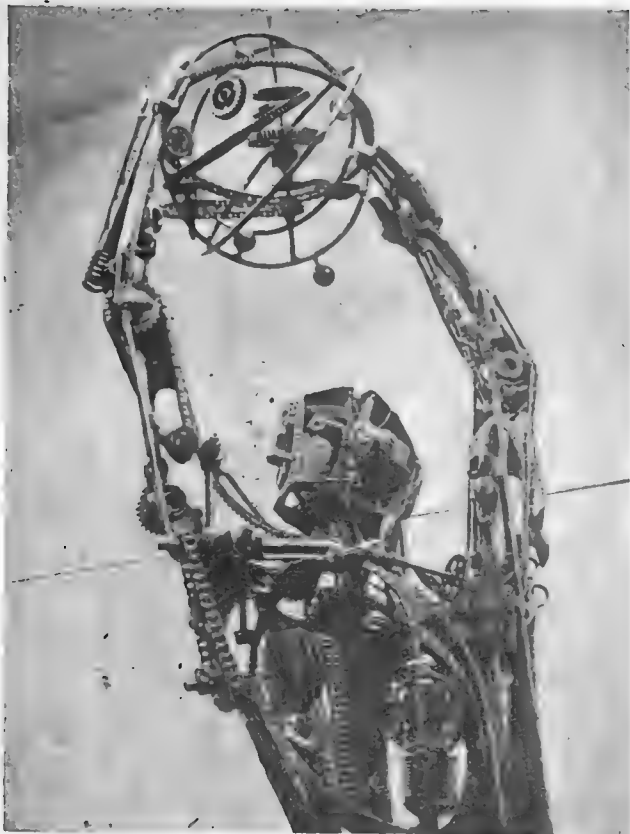
وال معروف ان الفن الرمزي يزدحم خسلال تقترات الكتب والارباب اذا استخدم لغاوة هذه الظروف ، ولهذا كانت أعمال السجيني الرمزية في النحت مثل « البحر » التي يرمز فيها بالديك الى الثورة المنتظرة ثم تمثال « الفلاح » الذي نفذ في خامة الخشب ، حيث تكبر الأقدام الى حد المبالغة وتصغر الرأس فتغطي الاحساس بخامة الجسد رمزا للكرة الكامنة في الفلاحين والقابلة للانطلاق عند الثورة والقدرة على الاستمرار بها مثلا في ابنه الذي يحمل بيئ يديه ٥

وقد ووجهت أعمال السجيني بمعاملة عتيقة سواء من الفنانين الرسميين او الجهات الرسمية التي نودت على مشاهدة الأعمال الأكاديمية والكلاسيكية الطابع .
وبعد قيام الثورة عام ١٩٥٢ أصبح السجيني المثال المبرر عن اصدائها والتبريم لانجازاتها ومازال فنه مبررا عن قضايا المجتمع ٥٥ فهو يبق فنان الموضوع والنمائية الذي يستخدم الزمن والتشكيل ليحقق صيغة جمالية تخفف من ثقل الموضوع المباشر وتحقق الابتاع ٥

ولكن السجيني رغم كل شيء لم يحقق طفرات أخرى في فنه تحط له زعامة الاتجاهات الثورية في النحت واتجه بدرجة ما نحو الزخرفة حتى ان استخدامه لحروف الكتابة العربية وتسجيله لأجزاء من قصائد الشعراء في لوحاته النحاسية تفقد اللغة قيمتها التعبيرية وتحولها الى عنصر تشكيلي زخرفي لشغل الفراغ وفي نفس الوقت يشغل المتفرج عن الموضوع وعن الشكل في محاولته لفك رموزها والتعرف على وسيلة لقراءتها ٥

آدم حنين ٥٥ والتصيرية الاجتماعية

تخرج صمويل هنري (المعروف حاليا باسم المثال آدم حنين) عام ١٩٥٢ في قسم النحت بكلية الفنون الجميلة وحصل على أعلى التقديرات ٥٥ وقد



صالح عبد الكريم : أحدث افلاكي في دهجوم الحيات الفلدي مع التعر عن قم ثلة فلبي وسميون لسانهم

الحركة الفنية وفي مساهمة ماحقته الفنان بأعماله في سنوات انتاجه الأولى .

صلاح عبد الكريم .. والحديد والفريه

صلاح عبد الكريم فنان مزخرف .. هذا هو تخصصه .. وهو أكبر سنا من آدم حين .. أتم دراسته في كلية الفنون الجميلة قبله .. ولكنه لم يحقق علامته البارزة في الحركة الفنية الا بعد عودته من أوروبا عام ١٩٥٨ عندما أجهل إلى ممارسته النحت .

لقد اتجه صلاح عبد الكريم إلى العالمية مستطيل بذلك كل من سيكويه من مثاليين مصريين عندما استطاع أن يدرك ما يتضمنه الحديد والمصان من مضمون متصل بالتقدم الصناعي أو بمعنى أدق ما يتضمنه من دلالات تنبؤ بالتقدم الصناعي .. وهكذا كان أول فنان مصري يغوص هذا الميدان ويبدع فيه ويصيح وبالله له .

لقد اتجه صلاح عبد الكريم إلى نفايات الحديد وبنايا المادان ، فاضاف إلى الحردة مرونة وتعبيرية لم يسببه إليها أحد .

أما أسلوب التشكيل فهو يجمع بين التجسريدي والتشخيصية ويحسب الإحساس بسلطان الآلات في العصر الحديث .. ولقد وجد الفنان في « وكالة البلق » حيث تباع مهلات المادان من مسامير وصواميل وبلى وغيرها من الأسلاك الميكانيكية ماراج يستلهم منها شكلاته الجديدة لموضوعاته . ولكن الإضافة الكبرى لصالح عبد الكريم إلى فن النحت هي المضمون الإنساني العالي الذي تقصى له وعبر عنه مجسدا إياه في هذه الحقبة الجديدة على فن النحت في بلادنا .

إن الإنسان المعاصر يحس بالربح والاضطراب أمام قوى العلم الممطرة إلى الحلقه الإنسان من عقائلا وأصبح يخاف من القنابل الذرية ووسائل الدمار الشامل ويملأ الإحساس بالعدم قدرته على التحكم في مصيره .. هذا الإحساس المعاصر أيقظ الربح القديم في أعماقنا ، الربح الذي سطر على

مسنلك لكل ما تحقق من تطور في فن النحت في مصر .

وهكذا كانت تماثيله « الحورية » الموضوع حاليا في مبنى وزارة التربية والتعليم و « أم الشهيد » الذي شارك به في التعبير عن انصار بورسعيد عام ١٩٥٦ ، تماثيلا تتناول الأحداث وفي نفس الوقت تنظر بفن النحت خطوه واسعة إلى الأمام، لقد يكفل لها أثر كبير في أعمال العديد من المثاليين المصريين الذين شهدوا انتاجه وتابوه رغم أنه لم يعمل بتدريس الفن .

كانت هذه هي اضافته في المضمون .. وقد أسهم بإضافة جديدة إلى خامه النحت عندما أدخل لأول مرة في فننا الحديث استخدام خامه الفخار لتشكيل التماثيل .. وقد كانت هذه الخامه تتفق تماما مع أسلوبه الفني الذي توصل إليه في تلك المرحلة .. فهي أقدر على البقاء لأنها أكثر صلابه من خامه الجبس البيضاء اللون بما يتضمنه هذا اللون من حمود وركود . إن خامه الجبس معروفة بين المثاليين بأنها خامه غير نبيلة ومحاولات تلويثها تفضل عادة في التغلب على جودها .. هذا في نفس الوقت الذي تمثل فيه خامه الفخار مزيدا من الانصاف ببشئنا المحلية التي تناولها في موضوعات هذه المرحلة الأولى من فنه .

ولكنه عندما سافر إلى ألمانيا في أواخر الخمسينات استطاع بموجه التجريدية العالية التي تتجاش أوروبا الغربية .. وغفت الموضوع في تماثيله لينحلي كانهات اهتمام شكله خالصه .. وأصبح الموضوع مجرد ذريعة لخلق شكل فني خالص .. وأصبحت خامه النحت هي الخشب أو البرونز أو الحجر وراح يستخرج منها مكاناتها التشكيلية حتى تليقو تماثيله الأخيرة وكأنها من أصال التراث العتيق التي شادكت في صياغتها الطبيعة المنطبعة وعوامل التعبير .. ورغم أن هذه الأعمال أكتت شخصيته الفنية المتميزة وحدتها أكثر من ذي قبل إلا أنها لم تحقق من الجماهيرية والتأثير في

أتاحت له سنوات الدراسة أن ينلمى التعليم الأكاديمية على أيدي المثاليين التقليديين وفي نفس الوقت يلمس ثورة السجيني على تلك التماثيل حبيب درس على يديه أيضا .. ويعد مخرجه التحق ببرسم الفنون الجميلة بالأقصر حيث قضى عامين بين آثار المصريين القدماء ومع أهالي الصعيد .. وهناك في هذا الجو المتكامل الأصالة أنشأ أروع نماثيله .. واستمر في هذه المرحلة الفنية حتى عام ١٩٥٧ عندما حصل على منحة دراسية في ألمانيا لغير فنه وتفكيره .

لقد كانت الفترة الأولى من انتاجه الفني هي التي تمثل علامة بارزة وهامة في علامات تطور فن النحت بمصر ، لأن أعماله تميزت بإصالة التي ترتكز على أرض صلبة هي البيضة العلية والتراث المصري القديم . أما أصامه لمن النحت فهي قدرته على الجمع بين التعبير الاجتماعي والواقعية في أعماله الفنية ، مع التخلص من التعبير الدارج والساذج عن الأحداث ، وعن المواقف المسرحية والميلودرامية التي يصورها صنعت عند السجيني في كثير من الأحيان ، هذا في نفس الوقت الذي أكد فيه من آدم حين خطوه التصحر في العيود الأكاديمية والمدرسية في التشكيل ، فاستطاع أن يحقق التعبير المستقر الذي عن الأحداث ، وأن يحقق الديناميكية والحوية من داخل العمل الفني ومن روحه العام بعيدا عن الآلاته والفروض التشكيلية . وكان بهذه الميزات أول من تناول الأحداث الجارية في فنه من المثاليين مؤكدا انفعله الصادق بها وعبيره عنها في عمق وصفها .

إن آدم حين هو وليد أحداث ١٩٥١ - ١٩٥٢ .. أنه ابن الكفاح المسلح في القناة والقواء معاهدة ١٩٣٦ ثم ثورة يوليو التي جاءت بعد ٦ شهور من حريق القاهرة ..

لقد شهد الفنان كل هذه الأحداث وانقل بها وكونت شخصيته الفنية .. الصبغة الجسالية في فن النحت التي تتلازم مع هذه الأحداث وتنبير عنها

البشرية خلال العصر الحجري وقبل ظهور الحضارات الكبرى على أكتاف العبيد . في ذلك العصر كان خوف الانسان وعجزه أمام قوى الطبيعة يجد التعبير عنه في الرسوم المخشوة على جدران الكهوف التي يسكنها ، وهي رسوم للحيرانات التي تهدده ويخشى على عيدها ، وقد مارس الانسان رسم هذه الحيوانات آلاف السنين . وإن انسان العصر الحاضر يعيش في وعاء مشابهة يفتقد في أعماق الفنان رسوم وجداده القدامى فيمر عن الحسوف بأسلوب فني حديث وفي خدمات تغير بقوة من روح العصر الصناعي .

خدمات الحديد والصلب وبقايا المادن وهكذا كانت أعمال صلاح عبدالكريم التي تصور الحيوانات والمشكلة من الحديد والمادن الأخرى أعمالا عالية المستوى ومعمرة عن عصرنا الحاضر تمسيرا رمزيا ناجحا . وهو عندما يشكل تماثيله المعدنية يقوم بالتوفيق بين الأجزاء المتناثرة بتعريضها للهام الأكسجين فظهر في تكوينات متسقة مسجلة في ذلك حاسنه الجاهلية الرهمة في تنظيم ووضع كل قطعة في المكان الذي يناسب شكلها وحجمها بحيث تؤدي دورا تعبيرا وجماليًا رائعًا في التكوين العام للمنتج .

وأعماله الحديدية تخضع للتوازن الجمالية ، قوانين الكتلة والتوازن

والتوافق ، وفي أعماله التشخيصية يراعى التوزيع ولا يلجأ الى المبالغة والتخويز في النسب .

وقد قوبلت هذه الأعمال بمقاومة عنيفة من الفنانين الأكاديميين ، فندموا قدم الفنان تماثله عن التصنيع الى المسابقة التي نظمتها وزارة الثقافة حول هذا الموضوع عام ١٩٦٢ قرزت لجنة التحكيم بند مناقشات طويلة انها ليست نحتا .

وأخرج تماثله من المسابقة رغم انه يعبر عن التصنيع والتقدم في خامته وموضوعه وحركته ، بل ان كل جزء منه ينطق بل ويصرخ بفكرة التصنيع .

جيل لم يتحول

بعد الإضافة التي وضعها صلاح عبد الكريم لفن النحت والى حفت العالمية وقدرتها الاوساط المؤيلة . نبرز علامة أو إضافة أعلى منها وأبعد مدى في تأثيرها ، ولو ان المحاولات لم تتوقف من شباب المثاليين وحتى كبارهم . فلا زال السجيني ينتج ويوصل على تطوير فنه ولا يزال آدم حنين يواصل الانتاج في مرسمه المتوزل تحت سفح الهرم .

ولا بد ان نسجل هنا الإضافات التي حقها كل مثال من شباب الحركة الفنية مهما كان حجمها ، فمن المؤكد ان

مصور هذه الإضافات سيؤثر حتما في الطفرة المقبلة .

ان كمال خليفة عمل على تحقيق فكرته الخاصة بالحياة المستقلة للملح التي يعبدا عن الفنان بعد الانتماء لمن واستطاع ان يبتكر صيغة جمالية مطلقة وتشخيصية في وقت واحد وكان يطلق عليها « القيمة الجمالية التعبيرية » ولكن صحته لم تساعد على مواصلة الطريق واختطف الموت سريعا قبل ان يبلور فكرته ويجسمها تماما .

أما عمر النجدي فهو مولع بالتطابق الفراغ في الجسم والجسم المائل للفراغ والتقابل للتطابق منه ، انها نفس فكرة الذكر والأنثى والسالب والموجب ولكنه هنا يحصل تحقيقها على المستوى الفلسفي في النحت . . لكنه شديد التأثير بالبروتوجيا كوميدي في أعماله الأخيرة المسندية ، ولا يزال أمامه الطريق واسعا ليحقق الكثير .

هذا في حين يثور صالح رضا على نفسه ويصبل على تطوير فنه بإرادته ، فهو لا يفتح بالتصنيع عما يريد بما يستطيع بل يجهده دائما من أجل التعبير عما يريد بما يريد ، متقللا من مجال فني الى مجال آخر ومن أسلوب الى آخر . لهذا يعتبر النحت أحد ابتداعاته ولا يحتل بؤرة اهتمامه ، فهو لا يركز جهده على النحت وحده أو التصوير وحده ، وإنما يسعى الى خلق لغة تشكيلية جديدة ، وهو لهذا كثير التنقل والبعض .

أما محمد هجرس فقد حقق في مجال التصويرية الموضوعية نفعًا عظيما ولكنه لم يواصل الطريق واتجه الى التجسيرية التجسريدية في النحت واستغرقه التلخيص والتخويز فلم يكمل الطريق أو يحقق ما يطمح في راس اتجاه جديد وطفرة في الفن .

وهناك فنان شاب هو عبد الحيد الدواخل . . عاد منذ شهر من بعثته في اسبانيا وهو يسير أيضا على طريق التصويرية الموضوعية ويظهر بتفرضج مبرك وإضافة أصيلة .

صبيح الشاروني

لوحنا الغلاف

لذيان العالي الحاضر هنري مور الذي ولد عام ١٨٩٨ في كاسل فورد بمقاطعة يوركشير بإنجلترا ، والذي يعد قطبا من القطب في النحت المعاصر ، وعلماء من اعلام البارزيين .

ومور من الفنانين القلائل الذين يؤمنون بأن الطبيعة مصدر كل نحت ممتاز ، وهو في بحثه قد ينظر بين العالم الغلاف الذي يستخلص قوانين الطبيعة والحياة والنمو ، وقد ينظر بين الفنان العنصر الذي يستشعر جمال البناء وقوته . عموما استطاع هنري مور أن ينتج في الحصول على شكل جديد للتكوين العضوي بلغ فيه مرتبة لم يبلغها فنان غيره ، مرتبة جعلت منه فنانا متميزا بالتشخيصية ، متفرد الأسلوب ، يبت في نحته روحا وحرارة متدفقة دائما .



مجلة الفكر المعاصر

الاشتراك السنوي سنة ١٢ عددًا
١٠ قرش في المجلد العربي المتحد
١٥٠ قرشًا في المجلد العربي
٢٠٠ قرش في المجلد العربي

الاشتراك نصف سنة (٦ أعداد)
٦٠ قرشًا في المجلد العربي المتحد
٨٠ قرشًا في المجلد العربي
١٢٥ قرشًا في المجلد العربي

ترسل الاشتراكات باسم قسم الاشتراكات
المجلة الثقافية ٥ شارع ٢٦ بوليس
القاهرة .

الإعلانات تنفذ على طر مع قسم الإعلانات
المجلة الثقافية ٥ شارع ٢٦ بوليس
القاهرة .

المجلات الثقافية

أن تعلم عن تحفيظ الاشتراكات لطالبات الجامعات والمدارس العليا وأعضاء منظمة الشباب

٦٠ قرشًا في المجلد العربي

مجلة المثقفين العرب • تصدر أول كل شهر
تحرير: أحمد ياسين صالح • العدد ١٠ قرش
فكر مفتوح للأفكار • تصدر في يوم ٢ من كل شهر
تحرير: محمد زكريا • العدد ١٠ قرش
سبل الثقافة الرفيعة • تصدر في يوم ٥ من كل شهر
تحرير: محمد زكريا • العدد ١٠ قرش
كل جديد في فنون المسرح والسبينا
تصدر يوم ١٥ من كل شهر
تحرير: محمد زكريا • العدد ١٠ قرش
العدد ١٠ قرش

مجلة المثقفين العرب

مجلة الفكر المعاصر

مجلة المجلد

مجلة المسرح والسبينا

٣٠ قرشًا في المجلد العربي

أول مجلة بليو برائية في العالم العربي
تصدر كل ثلاثة أشهر
تحرير: محمد زكريا • العدد ١٠ قرش
دراسات عن الفنون الشعبية
تصدر كل ثلاثة أشهر
تحرير: محمد زكريا • العدد ١٠ قرش

مجلة الكتاب العربي

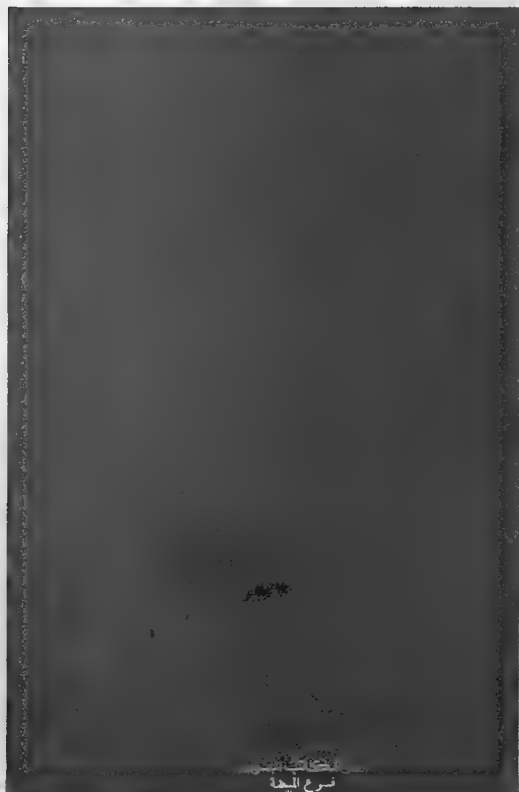
مجلة الفنون الشعبية

ترسل الاشتراكات باسم قسم الاشتراكات

المجلات الثقافية قسم الاشتراكات ٥ شارع ٢٦ بوليس - القاهرة

الجمعية المصرية العامة للتأليف والنشر

العدد ١٠ قروش



فرع الباحة







Bibliotheca Alexandrina



0535603